

# A propósito de la deconstrucción de la teología política Carl Schmitt, Jacques Derrida y *El concepto de lo político*

Roberto NAVARRETE ALONSO

Universidad Autónoma de Madrid

*roberto.navarrete@uam.es*

Recibido: 26/10/2009  
Aprobado: 21/12/2009

## Resumen

El interés de Jacques Derrida por el problema de la justicia significa un intento por deconstruir la determinación teológica de la política, auténtico núcleo de la doctrina de la soberanía elaborada por Carl Schmitt. El objeto del presente artículo será mostrar cómo el *mesiánico sin mesianismo* en que se resuelve la mencionada deconstrucción apunta hacia una idea de resistencia –gnoseológica, histórica y jurídico-política- sumamente afín al mensaje y la actividad misional del apóstol Pablo de Tarso.

*Palabras clave:* soberanía, teología política, deconstrucción, mesiánico sin mesianismo, resistencia.

## On the Deconstruction of Political Theology

### Carl Schmitt, Jacques Derrida and *The Concept of the Political*

#### Abstract

Jacques Derrida's interest in the question of justice indicates an attempt to deconstruct the theological determination of politics, the very core of Carl Schmitt's doctrine of sovereignty. The objective of this article is to show how the *messianic without messianism* in which the aforementioned deconstruction results, points to an idea of resistance – epistemic, historical and political– intimately related to Apostle Paul from Tarsus' message and missionary activity.

*Keywords:* sovereignty, political theology, deconstruction, messianic without messianism, resistance.

#### Introducción: Jacques Derrida y el problema teológico-político

El título del presente trabajo alude directamente a la edición del comentario de Leo Strauss sobre *Der Begriff des Politischen* de Carl Schmitt llevada a cabo por el editor de las obras completas del “erudito judío”, Heinrich Meier<sup>1</sup>. El análisis de Strauss no da razón, sin embargo, del interés que tiene aquí el libro de Meier. Éste radica más bien en el epílogo añadido por el autor a su obra, titulado *¿Una política teológica o filosófica de la amistad?* y cuya segunda parte comienza con la siguiente afirmación: “quizá el aporte más interesante de los últimos tiempos al objeto de nuestro diálogo [a saber, el diálogo entre Strauss y Schmitt, o entre la filosofía política y la teología política] sea *Politiques de l'amitié*, de Jacques Derrida”<sup>2</sup>. El objeto del presente texto es, en efecto, el giro político del pensamiento del autor francés, su tratamiento de los problemas de la democracia y de la justicia y, más concretamente, el intento por deconstruir la determinación teológica de lo político hacia el que el mencionado giro apunta en último término<sup>3</sup>.

Esta tentativa derridiana no debe ser subestimada, como a pesar de todo hace Meier, a la hora de dar cuenta de aquellos aspectos que en los últimos años, tal y como él mismo señala, han motivado un interés creciente por el problema teológico-político. Al margen del carácter más o menos difuso que las consideraciones de Derrida a propósito del acontecimiento puedan tener, lo cierto es que su deconstrucción de la teología política tiene en cuenta los tres motivos que Meier aduce a fin de dar razón del referido interés: i) el derrumbamiento de la U.R.S.S. y la consiguiente disolución de las esperanzas marxistas; ii) la promesa de seguridad propia de las religiones reveladas como contrapartida efectiva a la

---

1 Véase Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss und “Der Begriff des Politischen”. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung & Carl Ernst Poeschel Verlag GmbH, 1998. El texto ha sido recientemente traducido al castellano en Meier, Heinrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, 2008.

2 Meier, Heinrich, “¿Una política teológica o filosófica de la amistad?”, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, 2008, p. 221.

3 Véase, con respecto a esto, Nass, Michael, “Derrida's *Laïcité*”, *Derrida From Now On*, New York, Fordham University Press, 2008, pp. 62 – 80.

debilidad de las ideologías -y, en concreto, de la unión entre capitalismo y liberalismo, supuestamente triunfante a escala global-; y iii) el *revival* de las ortodoxias judía, cristiana y, fundamentalmente, en razón de su espectacularidad, islámica<sup>4</sup>. Estos tres aspectos ofrecen el hilo conductor de las consideraciones de Derrida a propósito de la teología política<sup>5</sup>.

### El *katéchon*: justificación filosófico-histórica de la teología política

Ciertamente, el concepto de teología política está íntimamente relacionado con el nombre de Carl Schmitt, nombra el núcleo de su empresa teórica y constituye la única caracterización apropiada para su doctrina de la soberanía<sup>6</sup>. No en vano, de acuerdo con su célebre tesis central, “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”<sup>7</sup>. Esta afirmación no hace alusión a una relación meramente metafórica o histórica entre la teología y la teoría política sino a una indisociabilidad dotada de “claridad conceptual”<sup>8</sup>. En este sentido, la comprensión schmittiana de la soberanía pasa por la remisión y legitimación sistemáticas de ésta, así como de los subconceptos de *representación* y *decisión* -los cuales engloban- a unos conceptos anteriores en el tiempo que, por lo demás, proceden respectivamente de las teologías católica y protestante<sup>9</sup>.

En última instancia, la soberanía pensada por Schmitt depende sin embargo de una convicción filosófico-histórica común, en cuanto teologías cristianas, tanto al catolicismo como al protestantismo. En este sentido, “la cuestión de si es realmente posible hacer desaparecer el caso de excepción extrema [es decir, la decisión soberana y, con ella, la soberanía misma] no es de carácter jurídico. Depende de convicciones filosóficas,

4 Meier, Heinrich, *op. cit.*, pp. 218 - 219.

5 Téngase en cuenta, a este respecto, la interpretación derridiana de la situación geopolítica mundial como el enfrentamiento, en el contexto ideológico del final de la historia anunciado por Fukuyama, entre teologías políticas más o menos secularizadas en guerra mundial por la apropiación, cuando menos simbólica, de Jerusalén, así como el papel que Derrida le otorga al marxismo en dicho enfrentamiento en Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 72 – 73. Por lo demás, el problema teológico político debe ser rastreado en la obra de Derrida, no desde *Políticas de la amistad*, sino desde la que suele considerarse la primera reflexión explícitamente política del pensador argelino –*Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*- y, en realidad, algunos años antes, aun sin hacer mención explícita del jurista alemán, a su conferencia a propósito del texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América –a saber, “Declaraciones de independencia”, posteriormente publicado en *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*-.

6 Sobre la relación entre Carl Schmitt y la teología política, véase Meier, Heinrich, *Was ist politische Theologie? / What is it Political Theology?* München, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006.

7 Schmitt, Carl, “Teología política. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”. En: Orestes Aguilar, Héctor (Ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 43.

8 Ídem.

9 Sobre la doble procedencia teológica del concepto schmittiano de *soberanía*, véase: i) Galindo Hervás, Alfonso, “Teología política”, *Política y mesianismo. Giorgio Agamben*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, pp. 21 – 27; y ii) Galindo Hervás, Alfonso, “¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna”. En: Mate, Reyes y Zamora, José Antonio (Eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Barcelona, Anthropos, 2006, pp. 119-124. Según Schmitt: i) lo característico del catolicismo romano es la enorme fuerza representativa -su capacidad para representar la Idea- que heredó del racionalismo institucional romano; y ii) la posibilidad religiosa y política del protestantismo consiste en su capacidad para tomar una decisión sobre el estado de excepción designando al catolicismo como su más íntimo enemigo. Véase, a este respecto: i) Schmitt, Carl, *Catolicismo romano y forma política*, Madrid, Tecnos, 2000; y ii) Schmitt, Carl, “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”, *Daimon. Revista de filosofía (nº13)*, Murcia, Universidad de Murcia, 1996, pp. 11 - 18.

particularmente filosófico-históricas o metafísicas”<sup>10</sup>. La convicción que, como buen contrarrevolucionario, asocia Schmitt a su propia teoría política consiste en cierta interpretación o doctrina oficialmente “cristiana” del acontecimiento mesiánico, así como del modo en que debe ser habitado el tiempo inaugurado por dicho acontecimiento; a saber, la filosofía “cristiana” de la historia formulada en el segundo capítulo de la Segunda Carta a los Tesalonicenses en torno a la idea de *katéchon*<sup>11</sup>. Tal doctrina -no la analogía entre el concepto jurídico de estado de excepción y el concepto teológico de milagro<sup>12</sup>- es la raíz teológica a la que remite en último término la teoría schmittiana del Estado. De acuerdo con ella, la segunda venida del Mesías -el final de los tiempos-, no tendrá lugar sin antes producirse la manifestación de su enemigo absoluto: “el Hombre impío, el Hijo de perdicción, el Adversario que *se eleva sobre todo* lo que lleva el nombre de *Dios* o es objeto de culto, hasta el extremo de *sentarse* él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios”<sup>13</sup>. El autor del texto identifica inmediatamente al Anticristo con la ausencia completa de ley -*ho ánomos*- de un modo tal que aquello que lo retiene -*ho katéchon*- y, consiguientemente, impide la disolución del tiempo en la eternidad, no puede ser otra instancia que, justamente, la ley -*ho nomos*- promulgada por la autoridad y el poder soberanos en el *eón* temporal.

La exhortación a una obediencia incondicional a la autoridad civil, tanto *in foro interno* como *in foro externo*, tal y como ésta puede encontrarse en Rom 13, 1 – 7, adquiere así para Schmitt plena significatividad histórica<sup>14</sup>. Lo fundamental del *imperium* cristiano resultante 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<sup>15</sup>.

---

10 Schmitt, Carl, “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”. En: Orestes Aguilar, Héctor (Ed.), *op. cit.*, p. 24.

11 Véase II Tes 2, 1 – 8. Para las referencias a las epístolas paulinas se ha empleado en este trabajo *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, Desclée De Brouwer, 1998. Dicha edición cuenta con las debidas licencias de la Conferencia Episcopal Española. Se ha tenido en cuenta también la siguiente edición trilingüe del Nuevo Testamento: O’Callaghan, José y Bover, José María (Eds.), *Nuevo Testamento trilingüe*, Madrid, La Editorial Católica, 1977, así como Vidal, Senén, *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996.

12 Véase Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 43, a la luz de la definición del soberano dada por el jurista de Plattenberg: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Ibid., p. 23).

13 II Tes 2, 3 – 4.

14 El texto en cuestión dice lo siguiente: “Sométanse todos a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas. De modo que, quien se opone a la autoridad, se resiste al orden divino, y los que se resisten se atraerán sobre sí mismos la condenación. En efecto, los magistrados no son de temer cuando se obra el bien, sino cuando se obra el mal. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien, y obtendrás de ella elogios, pues es un servidor de Dios para tu bien. Pero, si obras el mal, teme; pues no en vano lleva la espada; pues es un servidor de Dios para hacer justicia y castigar al que obra el mal. Por tanto, es preciso someterse, no sólo por temor al castigo [*in foro externo*], sino también en conciencia [*in foro interno*]. Por eso precisamente pagáis los impuestos, porque son funcionarios de Dios, ocupados en ese oficio. Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor”.

15 Schmitt, Carl, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum Europaeum”*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 38 – 39.

La doctrina supuestamente paulina del *katéchon* constituye para Schmitt la convicción filosófico-histórica en base a la cual se justifica en último término su concepción teológico-política de la soberanía. Lo fundamental es, empero, que si bien “el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del *Katekhon*”<sup>16</sup>, no es menos cierto que, después de las guerras de religión que asolaron Europa al final del Medioevo, es la misma estrategia *katechónica* de retención del final de los tiempos la que está en la base de la formación de los modernos estados nacionales<sup>17</sup>.

## Pablo de Tarso y la deconstrucción derridiana de la teología política

Siendo esto así, no está de más, a propósito de la posibilidad de una deconstrucción de la teología política que tiene en el jurista alemán a su referente teórico-especulativo, insistir en el hecho de que la estrategia en cuestión no es propiamente paulina ni, por la misma razón, rigurosamente cristiana. El canon bíblico del *corpus paulinum* lleva a cabo una neutralización del mensaje de Pablo que es condición de posibilidad para una interpretación contrarrevolucionaria, teológico-política –o política, al menos en un determinado sentido de lo político, el schmittiano, que se tratará de poner aquí en cuestión– del mismo<sup>18</sup>. Llevada a cabo con detenimiento, una lectura de los escritos originales del apóstol Pablo de Tarso saca a la luz un paulinismo radicalmente distinto al que comúnmente se asocia al institucionalismo más cerrado de la Iglesia. En este sentido, liberar al apóstol de su lectura teológica “oficial” puede permitir llevar a cabo en él una desacralización que le convierta, en palabras de Badiou, en “un pensador-poeta del acontecimiento”<sup>19</sup> –desde el punto de vista de la filosofía de la historia– así como –desde la perspectiva política– en “aquel que anuncia rasgos invariables de la figura del militante”<sup>20</sup>. O, más bien, del resistente o el desobediente civil<sup>21</sup>.

16 *Ibid.*, p. 39.

17 Sobre este punto, véase Rivera, Antonio, *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba, Almuzara, 2007, pp. 64 -69. También Agamben, Giorgio, *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 108 - 111. En cuanto evitación constante de la guerra civil identificada por Hobbes con la figura de Behemoth, la tarea de Leviathan no es otra que la de ser el poder *qui tenet* aquello que niega a la autoridad que da la ley –la guerra civil o revolución, en cuanto forma secularizada del fin de los tiempos-. No en vano Hobbes, si no II Tes 2, tiene muy presente Rom 13, 1 - 7 cuando se refiere a la relación entre los poderes eclesiástico y civil. Véase Hobbes, Thomas, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2004, p. 417.

18 Derrida hace alusión a un fenómeno parecido con respecto a Marx al referirse a la introducción de su obra en el gran canon de la filosofía occidental como un intento por “neutralizar una fuerza potencial, en primer lugar, debilitando en ella un “corpus”, acallando en ella la revuelta [...] el levantamiento, la indignación, la insurrección, el impulso revolucionario” (Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 45). En este sentido, Derrida se refiere a la idea de canon como “anestesia neutralizante” (*Ibid.*, p. 50).

19 Badiou, Alain, *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999, p. 2.

20 *Ibidem*.

21 Quizá, también, el *gran criminal* benjaminiano. Es decir, aquel que no pone en cuestión tales o cuales fines justos o legales, sino, precisamente en aras de la justicia, el derecho positivo mismo y, fundamentalmente, la violencia –*das Gewalt*, *el poder*- en que éste descansa en último término. Con dicho ejercicio, con dicha huelga general, por cierto, reconoce Derrida que podría compararse, quizá, la puesta en obra de la deconstrucción, siempre y cuando no sucumba ésta a ninguna de sus dos tentaciones –a saber, ni en la de una huelga general política, revolucionaria, ni en la de una huelga general proletaria, anarquista-. Véase Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1994, pp. 95 - 97.

En efecto, la advertencia contra aquellos falsos profetas que hablan de la inminencia del final de los tiempos no puede ser, al menos no sin contradicción, un gesto genuinamente paulino<sup>22</sup>. El conocido como apóstol de los gentiles habla, por el contrario, de la brevedad del tiempo que resta, de la urgencia que caracteriza el tiempo mesiánico que significa el *terminus technicus* paulino *ho nyn kairós*: una inserción del *kairós*, la ocasión para la historia, la historicidad o acontecibilidad histórica, en la mera sucesión de instantes puntuales en fuga en la cual consiste el *chronos* aristotélico –el *continuum* temporal, homogéneo y vacío al que se enfrenta Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*–. Por ello, “en lo que se refiere al tiempo [*chronos*] y al momento [*kairós*]”<sup>23</sup> de la venida, el apóstol puede tan sólo decir: “el Día del Señor ha de venir como un ladrón en la noche”<sup>24</sup> o, en palabras de Benjamin, que “en él [en el tiempo mesiánico] cada segundo constituía la pequeña puerta por la que el Mesías podía penetrar”<sup>25</sup>.

Esta misma urgencia, precipitación, es la nota distintiva de la idea derridiana de *por venir*, la cual, nos dice el propio Derrida, “habrá que distinguir rigurosamente del futuro”<sup>26</sup>; es decir, de la interpretación convencional de la venida mesiánica como postergación *sine die* del cumplimiento de un *télos* que, bajo la apariencia de dar lugar a la historia, lleva a cabo más bien una neutralización de toda historicidad<sup>27</sup>. La idea derridiana de *por venir*, como el *ho nyn kairós* paulino, no se refiere a ningún futuro inserto “en una temporalidad general o en una temporalidad histórica formada por el encadenamiento sucesivo de presentes idénticos a sí mismos y contemporáneos de sí mismos”<sup>28</sup>, sino a un tiempo presente *out of joint*, no contemporáneo consigo mismo al que, según Derrida, le corresponde la experiencia y el pensamiento de la historicidad que significa su *mesiánico sin mesianismo*<sup>29</sup>.

Resistencia, pues, contra toda duración: hay que negarse a formar parte de toda duración. Si ésta nos viene dada naturalmente, o impuesta políticamente, hay que habitar en ella *como si no –hos me–* si habitara en ella. Es en este sentido en el que Pablo les dice a sus hermanos de Tesalónica:

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 disfrutaban del mundo, como si no lo disfrutasen<sup>30</sup>.

---

22 La advertencia dice: “Por lo que respecta a la Venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con él, os rogamos, hermanos, que no os dejéis alterar tan fácilmente en vuestro ánimo, ni os alarméis por alguna manifestación del Espíritu, por algunas palabras o por alguna carta presentada como nuestra, que os haga suponer que está inminente el Día del Señor. Que nadie os engañe de ninguna manera” (II Tes 2, 1 – 3).

23 I Tes 5, 1.

24 I Tes 5, 2.

25 Benjamin, Walter, “Sobre el concepto de historia”, *Obras (libro I, volumen 2)*, Madrid, Abada, 2008, p. 318.

26 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 63.

27 Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 157.

28 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 34.

29 *Ibid.*, p. 88.

30 I Cor 7, 29 – 31.

En el tiempo mesiánico no hay lugar para la espera. En él, todo ahora que se suceda en el tiempo tiene dentro de sí al Mesías, es ocasión de su acontecimiento. El instante final puede serlo cualquiera y, en este sentido, como acontecer de la finalización –no en cuanto final definitivo, cierre o *éscaton*–, todos lo están siendo. El *terminus technicus* paulino *hō nyn kairós* no se refiere tanto al *cuándo* temporal cuanto al *cómo* del tiempo; es decir, no a un momento del tiempo o en el tiempo, sino al tener lugar o no de ese tiempo y de cualquier tiempo. La concepción mesiánica del tiempo histórico significa un cierto modo de darse el tiempo y de habitar en él cuando no hay, de hecho, tiempo alguno, cuando no hay ningún tiempo que perder y ya es siempre demasiado tarde.

El discurso y la misión apostólica paulina constituyen así 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. 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 de Tarso 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 el mundo, con sus autoridades y, siendo ésta una de las cuestiones capitales de los textos del apóstol de los gentiles, con la ley promulgada por las mismas.

La concepción paulina del tiempo histórico, la idea de un tiempo mesiánico, posee pues un determinado alcance jurídico político, significado ya por el título que, como se sabe, Pablo se otorga a sí mismo a modo de presentación ante las comunidades cristianas a las que se dirige: *apóstolos*, figura de carácter esencialmente jurídico que designa a un “enviado plenipotenciario” en el que se cumple la fórmula jurídica hebrea: “el enviado de un hombre es como el hombre mismo”<sup>31</sup>. En tanto que *apóstolos*, y no debe olvidarse que Pablo es, rigurosamente hablando, y frente a los Doce, el único apóstol, el de Tarso es, empleando un término schmittiano, el comisario extraordinario del Cristo<sup>32</sup>. Su *missio*, en tanto que destinatario de una *commissio* excepcional, consiste en “hacer lo que corresponda en cada momento al interés dominante según la situación de las cosas”<sup>33</sup>.

La diferencia entre la dictadura comisarial de Schmitt y la misión apostólica paulina radica, en este punto, en que mientras el primero es un poder constituido por un poder soberano con fuerza de ley, a fin de autoconservarse, el apóstol obedece más bien a una idea de justicia desprovista de todo poder, así como de toda intención de hacerse con el poder<sup>34</sup>. Es decir, que la misión apostólica paulina no es tampoco una dictadura soberana,

31 Véase Roloff, Jürgen, “Apóstol”, en Lacoste, Jean – Ives (Ed.), *Diccionario crítico de teología*, Madrid, Akal, 2007, p. 120.

32 Sobre la originalidad paulina del término “apóstol” y la armonización retrospectiva que supone la aplicación del término al círculo de los Doce véase *ibid.*, p. 121.

33 Schmitt, Carl, *La dictadura. Desde los orígenes del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid, Alianza, 2007, p. 74. A la luz de esto puede entenderse el siguiente pasaje de Pablo: “Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los que más pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la Ley, como quien está bajo la Ley –aun sin estarlo– para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley, no estando yo sin ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo” (I Cor 9, 19 – 21).

34 Sobre el concepto schmittiano de *dictadura comisarial* véase Schmitt, Carl, *op. cit.*, pp. 33 – 74. Sobre el de *dictadura soberana*, véase *ibid.*, pp. 133 – 198.

un poder constituyente, sino el cumplimiento de la fuerza en la debilidad<sup>35</sup>. O, conforme a las palabras de Derrida, quien a su vez toma la idea de la “débil fuerza mesiánica”<sup>36</sup> que reivindica Benjamin en la segunda de sus tesis *Sobre el concepto de historia*, “una fuerza sin poder”<sup>37</sup> radicalmente ajena, infinitamente heterogénea con respecto al principio del poder y de su fuerza, que es la ley. Una idea de la justicia, pues, que Derrida se esfuerza por distinguir siempre del derecho –e, incluso, de los derechos humanos–<sup>38</sup>. Una idea de justicia al margen y desprovista de todo poder, así como de toda intención de hacerse con el poder. Resistencia, pues, contra el poder –*das Gewalt, la violencia*–: desobediencia a un ordenamiento legal constitutivamente violento y sólo místicamente fundamentado.

La actitud política que le corresponde a la deconstrucción es la de la desobediencia civil, la cual debe ser nítidamente distinguida de la destrucción de la ley. El “atentado” del resistente contra el orden nómico establecido no pretende, sin más, fundar un nuevo derecho –a la manera del revolucionario–, pero tampoco acabar con el derecho existente – como pretendería la ensoñación anarquista–. La resistencia es, en este sentido, conforme a la relación entre la justicia y la ley tal y como ésta es pensada por Derrida: “una relación tan extraña que lo mismo puede exigir el derecho como excluirlo”<sup>39</sup>. La distinción entre ambas es lo suficientemente difícil e inestable como para no considerarla una verdadera distinción, una oposición lógicamente regulada y dominable; la justicia y el derecho, más bien, se copertenen y necesitan mutuamente de un modo tal que el derecho pretende siempre ejercerse en nombre de la justicia y, al contrario, la justicia exige siempre instalarse en el derecho. La resistencia infinita en que consiste la tarea, igualmente infinita, de la deconstrucción, se encuentra y se desplaza siempre entre la justicia y la ley<sup>40</sup>. El resistente no dice ni sí ni no a la ley, sino, conforme a otra razón y otro pensamiento por venir, *quizá*. Tal es el movimiento mismo de la deconstrucción, cuya estructura se identifica, al mismo tiempo, con la historicidad y el anhelo de justicia. La deconstrucción tiene su sitio en el intervalo o espaciamento histórico, jurídico y político en el que, como *chóra*, tienen lugar, sin cumplirse, todas las revoluciones.

### El mesiánico sin mesianismo y el concepto schmittiano de lo político

La relación de la deconstrucción con la teología política –tanto desde el punto de vista teórico-especulativo, o del concepto de lo político, como desde la perspectiva de la política real– no es una relación de enemistad, justamente, en el sentido teológico-político –más o menos secularizado– del término. La idea de una política de la amistad, tal y como ésta es planteada por Derrida, no es, sin más, enemiga del concepto schmittiano de lo político, sino “rebelde a la concepción decisionista de la soberanía o de la excepción”<sup>41</sup>. Si el interés de la deconstrucción por la justicia apunta a una actitud de resistencia –gnoseológica, teórica,

---

35 Sobre el concepto schmittiano de *dictadura soberana* véase *ibid.*, pp. 133 – 198. Sobre la relación entre fuerza y debilidad en Pablo véase, por ejemplo, II Cor 12, 1 – 10.

36 Benjamin, Walter, *op. cit.*, p. 306.

37 Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 13.

38 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, p. 73.

39 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 16. Algo similar ocurre en el caso del apóstol cuando, a fin de evitar las discordias surgidas en las comunidades por él fundadas se ve en la necesidad de erigirse como juez e incluso de apelar a la ley de Moisés (véase I Cor) con respecto a la cual el discurso paulino debe entenderse, sin embargo, en otros pasajes, como su superación.

40 *Ibid.*, pp. 50 – 51.

41 Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 87.



histórica y propiamente política–, entonces la deconstrucción no puede tener enemigos en sentido schmittiano. Conforme a la misma lógica, tampoco la teología política encuentra en la deconstrucción a enemigo alguno. Aquello en contra de lo cual recurre Schmitt a la legitimación teológica de los conceptos fundamentales de la teoría política –soberanía, representación y decisión– es la despolitización propia del moderno parlamentarismo liberal –al que también se enfrenta la deconstrucción–, así como a la radicalización ingenuamente anarquista de dicha despolitización –a cuya tentación no sucumbe, sin más, la crítica derridiana al *fundamento místico de la autoridad*<sup>42</sup>. No en vano, la historicidad a la que Derrida le otorga el sobrenombre de *mesiánico sin mesianismo* no supone ninguna despolitización –en el sentido de una destrucción más o menos radical de lo político– sino que, al contrario, constituye a juicio de Derrida la condición de posibilidad de una auténtica repolitización, quizá de otro concepto de lo político con otras consecuencias políticas reales<sup>43</sup>.

La destrucción más o menos radical de la soberanía del Estado sigue siendo conforme a la misma lógica teológico-política del Estado-nación moderno de acuerdo con la cual “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*”<sup>44</sup>. La deconstrucción del concepto schmittiano de lo político, en tanto que condición de posibilidad de otro concepto de lo político, ha de escapar necesariamente de la contraposición, en términos absolutos, de amigos y enemigos. La amistad hacia cuya posibilidad se dirige la deconstrucción de la teología política no se corresponde, sin más, con el concepto schmittiano de amistad.

La cuestión a la que nos estamos aproximando aquí concerniría quizá a la posibilidad de una experiencia de la amistad fuera o más acá de esta lógica oposicional o “polemológica”, y en consecuencia también fuera o más a acá de la *pureza* que parece exigir esta última<sup>45</sup>.

Mientras que el concepto schmittiano de lo político opera conforme a una simple oposición binaria entre el amigo y el enemigo –lo verdadero y lo falso, el sí y el no–, desde el punto de vista de Derrida, “hay que decir siempre quizás para la justicia”<sup>46</sup>; a saber, “el *quizá* paciente de la mesianicidad”<sup>47</sup> que haga posible, por ejemplo, desde el punto de vista de la *Realpolitik*, “criticar la política israelí [...] sin poder ser acusado de antisemitismo”<sup>48</sup> o que “el apoyo a los palestinos en su legítima lucha por unos derechos, un territorio y un

42 En este sentido, la deconstrucción no es simplemente atea –al modo anarquista–, ni deísta –al modo liberal– sino, valdría decir, una “religiosidad sin religión”.

43 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1995, pp. 88 – 89.

44 Schmitt, Carl, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, Madrid, Alianza, 2006, p. 56.

45 Derrida, Jacques, *Políticas de la amistad*, seguido de *El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta, 1998, p. 276.

46 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 64.

47 Derrida, Jacques, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 116. Esta frase resulta incomprensible si no es a la luz de aquella otra de Nietzsche a partir de la cual tratara Heidegger de orientar hacia la pregunta por la esencia del nihilismo. Si Dios ha muerto, en efecto, hay que decir siempre quizá para la justicia. La posibilidad del intento de Derrida por llevar a cabo una deconstrucción de la teología política viene dada por el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios en la medida en que es a partir de él que, como mostró Foucault en su conferencia sobre *La verdad y las formas jurídicas*, la ruptura de la teoría del conocimiento con la teología comienza con las consideraciones de Nietzsche *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

48 Derrida, Jacques, “A Europe of Hope”. Citado en Nass, Michael, *Derrida from now on*, New York, Fordham University Press. 1998, p. 92.

Estado no signifique apoyar los atentados suicidas”<sup>49</sup>. Una política real basada, pues, en una forma de discernimiento al margen del sí y del no, de un verdadero y un falso dados de una vez por todas y en los términos de un oposición absoluta.

La idea de resistencia que significa el *mesánico sin mesianismo* en que se resuelve la deconstrucción derridiana de la teología política no debe ser entendida, en cuanto *quizá*, como un mero decir “no”. Ciertamente, la deconstrucción parece no arrogarse el derecho a dictar la ley. Su delito –la desobediencia civil– no obedece por ello a una lógica racional en el sentido de “una intervención calculada, deliberada y estratégicamente calculada”<sup>50</sup>, ni bajo la coartada de alguna verdad capaz incluso de transformar a los criminales en jueces. Juzgado hoy por su “no”, y al contrario que el revolucionario, el resistente no se siente en posesión del derecho a dictar mañana la ley por medio del “sí”. Aunque su origen está en la injusticia de la ley, su meta no parece consistir, sin más, en el establecimiento más o menos definitivo de una ley más justa –sin por ello, paradójicamente, dejar de decir “sí” a la justicia–.

---

49 Ibid., p. 93.

50 Derrida, Jacques, *Fuerza de ley. El “Fundamento místico de la autoridad”*, Madrid, Tecnos, 1994, p. 23.