

Del Estado como creación de Dios o de Dios como creación política

Roberto NAVARRETE ALONSO¹

Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 28/11/2010

Aprobado: 16/12/2010

Resumen:

El presente artículo trata de las relaciones entre teología y política a partir de la reconstrucción histórico-genealógica que de la moderna teoría del Estado llevara a cabo Carl Schmitt conforme a los pares conceptuales teísmo-absolutismo, deísmo-liberalismo y ateísmo-anarquismo. En este sentido, la propuesta consistirá en repensar una alternativa marginal con respecto a estas modalidades teológico-políticas fundamentales: el mesianismo y la actitud de resistencia frente al orden establecido que le corresponde desde un punto de vista estrictamente jurídico-político.

Palabras clave: Teología política, teísmo, deísmo, ateísmo, mesianismo.

Abstract:

This work deals with the relation between Theology and Politics from the historical and genealogical reconstruction of the Theory of the Modern State made by Carl Schmitt according to the conceptual pairs Theism-Absolutism, Deism-Liberalism and Atheism-Anarchism. In this sense, the proposal will consist of thinking a marginal alternative to these basic theopolitical modalities: a resistance attitude against the established order which corresponds to Messianism from a juridical-political point of view.

Keywords: Political Theology, Theism, Deism, Atheism, Messianism.

¹ PDIF del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Trabajo vinculado a las labores de investigación llevadas a cabo en el marco del Proyecto de Investigación FFI2009-10097 (SUBPROGRAMA FISO). Dirección de correo electrónico: roberto.navarrete@uam.es

1.

Justificar la pertinencia de un análisis de la relación entre teología y política obliga a comenzar recordando que el discurso sobre Dios, la teología propiamente dicha, surge en su origen como el planteamiento de un problema de teoría política². Cabe afirmar sin riesgo de equivocación que la relación entre estas dos esferas no es un mero derivado sino algo que afecta precisamente al centro de ambas: como no hay teología sin implicaciones políticas tampoco hay teoría política sin presupuestos teológicos³. Ello se desprende de la simple constatación de un hecho; a saber, que las religiones relevantes para el transcurso de la historia occidental europea, tanto las mesopotámicas como las mediterráneas y en especial los monoteísmos, han sido siempre una cuestión política y lo seguirán siendo mientras sobrevivan⁴. En este sentido, el concepto de *teología política* no hace alusión a una mera relación metafórica o histórica entre la teología y la teoría política, ni a divertimento retórico o romántico alguno, sino a una indisociabilidad dotada de claridad conceptual⁵. La teología política constituye la forma primordial del pensamiento político.

En lo que sigue se tratará de dar cuenta de los tres modos fundamentales en que se da la relación entre lo teológico y lo político. El punto de partida de la exposición, *pace* Schmitt, será una caracterización del soberano/Dios como aquel que, en tanto que sujeto de una voluntad no sometida a razón ontológica alguna, es capaz de amenazar de forma solvente mediante una pretendidamente justa administración de la venganza. La obediencia a dicha instancia, mientras no cesa, garantiza a cambio la seguridad/salvación del ciudadano/criatura. La antítesis de este teísmo, que cabría caracterizar políticamente como totalitarismo o absolutismo, corre el riesgo de convertirse en la teología de la antiteología (ateísmo) y, consiguientemente, en la dictadura de la antidictadura (anarquismo). El deísmo, por su parte, difumina a la persona del soberano / Dios en una suerte de espectador de su propia creación, a la cual habría dotado originariamente de un aparato de leyes ontológicamente racionales (y, por ende, impersonales) frente a las cuales sería incapaz de exhibir omnipotencia alguna mediante una eventual intervención milagrosa; tal, la democracia liberal, al menos mientras ésta funciona “normalmente”.

Literalmente al margen, en los márgenes de estas tres alternativas teológico-políticas fundamentales cabría aun señalar una última posible interpretación política de lo divino que la tradición judeocristiana calificaría de *mesianica*. Consistente en una radical puesta en cuestión de la justicia con que pretende identificarse toda teonomía, ésta posibilidad supone, sin caer en la ingenua ensoñación anarquista, una *desobediencia* o *resistencia* constante frente a todo orden teológico-político edificado sobre el basamento de una rigurosa distinción, parmenídea y mosaica simultáneamente, entre lo verdadero y lo falso.

² Taubes, J., “Teología y teoría política”, *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Madrid, Katz, 2007, p. 266. La primera aparición del término *teología* ocurre en el que es al mismo tiempo el texto fundacional de la teoría política occidental. En efecto, Platón acuña en *Rep 379a* el término *theologein* para referirse a un *discurrir a propósito de la divinidad* que, en primer lugar, establece una relación de carácter polémico, en razón de sus respectivas consecuencias políticas, con las concepciones homérica y hesiódica de los dioses.

³ Ídem.

⁴ Sloterdijk, P., *Ira y tiempo*, Madrid, Siruela, 2010, p. 87.

⁵ Schmitt, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”, *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, p. 38.

2.

Desde un punto de vista histórico-genealógico, el retorno de la teología política en la obra del jurista alemán Carl Schmitt viene dado por su interpretación del desarrollo de la doctrina del Estado de los cuatro últimos siglos desde la perspectiva de la antítesis entre *deísmo* (en tanto que versión débil del *ateísmo*) y *teísmo*. Según la reconstrucción schmittiana de la historia de la moderna teoría del Estado entendida ésta como secularización sistemática de conceptos teológicos, las relaciones entre teología y política han venido dándose, a lo largo de una modernidad política inaugurada por las teorías de la soberanía de Jean Bodin y Thomas Hobbes, conforme a los siguientes pares conceptuales: teísmo – absolutismo, deísmo – liberalismo y ateísmo – anarquismo.

A propósito del teísmo, “debería decirse en primer lugar que es soberano aquel que puede amenazar de forma solvente”⁶. Aquel que, como Yahvé, en tanto que *deus politicus* por excelencia, es capaz de hacerle a su Pueblo una oferta irrechazable: “si escuchares la voz del Eterno, tu Dios, e hicieres lo que es recto a Sus ojos y cumplieres Sus preceptos y leyes, no pondré sobre tí las plagas que puse sobre los egipcios” (Éx 15, 26). De este modo, si la obediencia al soberano / Dios garantiza la protección del ciudadano / criatura, la obediencia misma aparece a su vez “garantizada” en virtud de la amenaza de un modo tal que, mientras la mencionada obediencia no cesa, no hay necesidad de castigo o, si se quiere, de venganza. La administración de los castigos y las penas por parte del titular de la soberanía significa así una secularización de la cólera de Dios: el soberano se arroga el derecho de castigar a sus súbditos por su injusticia del mismo modo que Dios castiga a sus criaturas y, en concreto, a su Pueblo, en razón de su iniquidad.

La clave viene dada aquí precisamente por la idea de *secularización* en tanto que “inmanentización o mundanización de una serie de elementos de la trascendencia o no-mundaneidad”⁷. En este sentido, que, tal y como declara Schmitt, todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado sean conceptos teológicos secularizados supone, “no sólo por la afirmación fáctica que contiene, sino también por las consecuencias que inaugura, la forma más fuerte del teorema de la secularización”⁸; a saber, aquella que le corresponde a una concepción teísta de la divinidad.

Por *teísmo* debe entenderse aquí el teísmo surgido de la revelación, del Dios personal o de Dios en tanto que sujeto dotado de una voluntad no necesariamente sometida a razón. De hecho, señala Blumenberg a propósito del decisionismo schmittiano, la dogmática del teórico del III Reich “sólo necesita un elemento de la vieja teología [...]: el elemento de un dios personal absolutamente soberano”⁹. Por lo que respecta a la soberanía, en efecto, “no se disputa por un concepto como tal”¹⁰, sino “sobre quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el interés público o estatal, la seguridad y el orden público”¹¹; a saber, sobre el sujeto de la soberanía, la aplicación concreta del concepto en cuestión. En este sentido, señala Schmitt, “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”¹² así como, desde un punto de vista estrictamente teológico, es Dios quien es capaz de obrar una interrupción a la causalidad ordinaria produciendo una excepción a las leyes de naturaleza. Un milagro,

⁶ Sloterdijk, P., *op. cit.*, p. 96.

⁷ Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 13.

⁸ *Ibid.*, p. 93. No obstante, a fin de no conducir a la ilusión de una posible afinidad entre las posiciones de Blumenberg y Schmitt, téngase en cuenta la crítica del primero al jurista de Plattenberg (*ibid.*, pp. 91 - 120).

⁹ *Ibid.*, pp. 100 - 101.

¹⁰ Schmitt, C., *op. cit.*, p. 13.

¹¹ *Ibid.*, pp. 13 - 14.

¹² *Ibid.*, p. 13.

aquello que por su condición de radicalmente imprevisible es sancionado por la *Aufklärung* como imposible y, por ende, irreal: objeto de la superstición y el encantamiento del mundo que el progreso moderno de la Razón presume de liquidar.

3.

Ha de tenerse en cuenta en este punto el hecho de que el desencantamiento del mundo en cuestión no tuvo su origen en Occidente más que a partir de una determinada teología que Schmitt acierta en calificar de *deísmo*.

La idea del moderno Estado de derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto de milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente¹³.

El término, acuñado por la pluma del protestante francés Pierre Viret en 1563, tuvo desde su origen un sentido polémico. Se empleó para designar, en principio, a los antitrinitarios de la época y, de manera más general, a todos aquellos reticentes a aceptar la verdad y autoridad de la revelación y, con ella, la posibilidad, la existencia de algo así como lo sobrenatural. No es de extrañar, en la medida en que la revelación es la intervención divina por excelencia, que el deísmo, adversario de la superstición que reclama en todo momento pruebas racionales para justificar sus creencias, no tardara en llevar a cabo una virulenta crítica de los milagros. Se trata, pues, en el caso del deísmo, por su confianza en la fuerza de la razón humana, de la religión del laico o profano que corresponde a la religión natural.

El texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América ofrece un caso paradigmático de teología política deísta. Ésta debería ser identificada por tanto, y así lo hace Schmitt, con el constitucionalismo democrático moderno al estilo de Hans Kelsen, así como con el liberalismo económico de Adam Smith¹⁴. La corrección que Benjamin Franklin hiciera del texto original de Thomas Jefferson constituye un ejemplo totalmente característico de la teología deísta: aun siendo Dios mismo quien en última instancia firma la Declaración, la divinidad “no es la premisa fundamental [...] sino un apéndice”¹⁵, una hipótesis de la que se puede prescindir. La igualdad de todos los seres humanos así como el hecho de que éstos estén dotados por su creador con ciertos derechos innatos e intransferibles no son en el texto de Franklin verdades sagradas sino certezas claras y distintas: los derechos naturales del hombre no se justifican en Dios sino en ellos mismos. Aquél, por su parte, queda relegado a la condición de

divinidad deísta, que oscila entre lo neutral y lo personal y que casi no puede diferenciarse de la ley universal [mucho menos intervenir en ella, produciendo excepciones a la misma]. Precisamente, la posibilidad de intercambiar lo neutral y lo personal –la «misma creación» neutral y «el creador» personal- deja al descubierto el carácter de acuerdo intermedio del deísmo. La teología deísta está en una transición desde el credo teísta a una neutralización de lo divino¹⁶.

¹³ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴ Sobre la relación entre deísmo y E.E.U.U., véase Taubes, J., *op. cit.*, pp. 272 – 273.

¹⁵ *Ibid.*, p. 273. Sobre Dios como firmante del texto, véase Derrida, J., “Declaraciones de independencia”, *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009, pp. 11 – 26.

¹⁶ Taubes, J., *op. cit.*, p. 273.

Frente a la omnipotencia del dios del teísmo surgido de la revelación, la divinidad deísta, aun siendo agente de la creación, *regné mais il ne gouverne pas*: no es *legibus solutus*, sino que aparece sometido a la ley natural entendida ésta no como una legislación impuesta y, de hecho, sobrepuesta a la naturaleza, sino como una necesidad surgida espontáneamente de la propia naturaleza de las cosas y que por tanto no podría dejar que siguiera siendo posible ninguna clase de excepción ni ninguna intervención milagrosa de la omnipotencia divina. Las ideas políticas de la igualdad jurídica del hombre, así como de la inviolabilidad de la *Grundnorm* se corresponden desde una perspectiva teológica con la falta de excepciones a la ley natural propia del deísmo. Su Dios, como la mano invisible que “rige” el mercado en Adam Smith, “deja que se produzca la perfección con la seguridad de una mecánica que opera ciegamente”¹⁷.

4.

En la práctica, el deísmo constituye una versión débil del ateísmo. No en vano pertenecen ambos al movimiento de la Ilustración, siendo su objeto el de liberar al hombre de la servidumbre de la autoridad dogmática. Sin embargo, mientras que el deísta, de manera interesada, niega y no niega la existencia de Dios, el ateo, para ser digno de tal nombre, ha de mantenerse firme en su negación, bien en relación a la existencia de Dios, bien en relación a la creencia en la divinidad¹⁸. En el primer caso, conforme a una definición nominal del ateísmo (es ateo el que niega la existencia de Dios) se encuentran de inmediato, cuando menos, un par de problemas: por un lado, no se determina la naturaleza del ente cuya existencia se niega; por otro, no se precisa siquiera la naturaleza de la propia negación, de tal manera que ésta puede tener un carácter indeterminado (no hay ningún ente al que le convenga el nombre “Dios”) o, por el contrario, determinado: se niega la existencia de una determinada divinidad (la cual se reduce a mero ídolo) para afirmar la existencia del verdadero ser supremo (con lo que lo que aparentemente era un ateísmo se convierte en un verdadero teísmo). Tal es el caso del anarquismo de acuerdo con el cual, según las consideraciones de Schmitt al respecto, la humanidad debe ocupar el puesto de Dios¹⁹.

En el caso de la definición del ateo en relación a una determinada creencia (ateo es aquel que no cree en Dios), si, tal y como suele ser habitual desde una perspectiva teológico-política, la comunidad de creyentes se identifica con la comunidad política, la definición de ateísmo deviene, súbitamente, política: no creer es situarse fuera de la ley y, por tanto, fuera de la ciudad. En este sentido, la acusación de ateísmo no es propiamente una causa teológica, sino jurídico-política: es ateo quien efectúa un acto de insumisión a las leyes porque no respeta a los dioses de la ciudad. Tal, el caso de Meleto contra Sócrates: la

¹⁷ Blumenberg, H., *op. cit.*, p. 100.

¹⁸ Sobre el carácter interesado del deísmo, ténganse en cuenta las siguientes palabras de Schmitt, a propósito de las contradicciones en que, a su juicio, incurre el liberalismo: “Su constitucionalismo pretende paralizar al rey por medio del parlamento, pero sin quitarle del trono; la misma inconsecuencia comete el deísmo cuando tras de quitar del mundo a Dios, quiere mantener su existencia [...]. La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente; [...] no quiere la soberanía del rey no la del pueblo, ¿qué es lo que quiere realmente?” (Schmitt, C., *op. cit.*, p. 53). Quizá, a la luz de los acontecimientos que, en la economía y en la relación de la política con la economía, han venido dándose en los últimos tiempos en Occidente, la profunda crisis en que éste se ha sumido recientemente, pueda ofrecerse una respuesta: la burguesía / el deísmo hace una nada del Estado / Dios (sobre todo en lo que a cuestiones económicas se refiere) siempre y cuando *las cosas marchen bien* (al menos para ellos) mientras que, cuando el caso no es tal, apela al Estado / Dios, le invoca para que mediante su intervención (económica) le rescate de los abismos en que ella, libremente, se sumergió.

¹⁹ *Ibid.*, p. 47.

acusación no lleva a cabo una condena teórica del ateísmo sino de sus consecuencias políticas (adopta una perspectiva teológico-política), mientras que el acusado niega la acusación invocando divinidades superiores; esto es, adoptando un punto de vista dogmático que supone, en última instancia, la devolución de la acusación: ateo es, en todo caso, diría Sócrates, Meleto²⁰.

De este modo, las oposiciones entre teísmo y ateísmo legales, por un lado, y teóricos, por otro, no coinciden: la *pólis* no se ocupa de la verdad o la falsedad del ateísmo pero la justificación política de la religión que lleva a cabo contiene en germen la posibilidad de recurrir teóricamente su verdad. La situación cambia cuando, a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad grecorromana, la fe en la existencia de Dios procede directamente de la revelación. En tal caso, lo que uno encuentra no es ya una subordinación de la religión a la *pólis* sino, al contrario, una justificación teológica de la política. Ésta aparece determinada por una verdad que, en tanto que revelada, es esencialmente indiscutible, un dogma: los teísmos político y epistemológico convergen, devienen uno, reclamando del creyente una nueva forma de obediencia que exige la adhesión total, tanto práctica como intelectual, de la persona:

Toda alma se someta a las autoridades superiores. Porque no hay autoridad que no sea instituida por Dios; y las que existen por Dios han sido ordenadas. Así que el que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios, y los que se oponen, su propia condenación recibirán. Porque los magistrados no son objeto de temor para la buena acción, sino para la mala. ¿Quieres no temer a la autoridad? Obra bien y obtendrás de ella el elogio; porque Dios es ministro respecto de ti para bien. Mas si obrares el mal, teme; que no en vano lleva la espada; porque Dios es ministro, vengador para castigo del que obra el mal. Por lo cual, fuerza es someterse, no ya sólo por el castigo, sino también por la conciencia²¹.

La crítica schmittiana al Leviathan de Hobbes y, en concreto, a la crítica hobbesiana de los milagros que radicalizaría posteriormente Spinoza, apela precisamente a la obediencia tanto *in foro interno* como *in foro externo* a la que refiere el pasaje deuteropaulino recién citado²². Desde este punto de vista, el ateísmo no se define tanto por la negación de la existencia de Dios cuanto por su liberación con respecto al dogma de la revelación y la consiguiente recusación del principio de autoridad, tanto política como espiritual. Obediencia, revelación y autoridad son las determinaciones fundamentales de la política teológica a las que radicalmente se enfrenta el anarquismo y, en concreto, sus dos máximos baluartes: el francés Pierre-Joseph Proudhon y el ruso Mijaíl Bakunin.

Anarquistas y ateos, absolutistas y teístas suscriben, aun con propósitos radicalmente distintos, la siguiente tesis: el soberano / Dios obra siempre como si fuera infalible; todo gobierno y, en primer lugar, el de Dios sobre su propia creación y su Pueblo, tiene carácter absoluto²³. Este aserto común esconde la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas teológico-políticas; a saber, aquella que concierne al dogma en base al cual adquiere sentido la caracterización de la soberanía como secularización de la cólera divina: el dogma del pecado original, el relato bíblico de la desobediencia adámica como

²⁰ Platón, "Apología de Sócrates", *Diálogos (vol. 1)*, Madrid, Gredos, 1990, pp. 137 – 192.

²¹ Rom 13, 1 – 6.

²² Véase: i) Hobbes, Th., *Leviatán, o la material, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Madrid, Alianza, 2004, pp. 142 – 143 y 367 – 374; Schmitt, C., *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*, Granada, Comares, 2003, pp. 47 – 66. Sobre el carácter deuteropaulino de Rom 13, 1-7, véase Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, Madrid, Trotta, 1996, pp. 470 – 471.

²³ Schmitt, C., "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *Teología política*, Madrid, Trotta, 2009, pp. 49 - 58.

germen de la teonomía judeocristiana que, bajo la forma de un pesimismo antropológico resumible en la expresión *homo homini lupus*, sirve de base a la teología política hobbesiana de la cual se siente heredero, a pesar de sus críticas, el jurista Schmitt. No es en balde que éste celebre, en u *Politische Theologie*, “una frase del joven Engels, allá por los años 1842 – 1844: «La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma»”²⁴. Del mismo modo que todo absolutismo político y teológico se fundamenta en una maldad constitutiva del hombre afirmada dogmáticamente, “todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Gross, giran en torno al mismo axioma: «*Le peuple est bon et le magistrat corruptible*» [«el pueblo es bueno y el magistrado, corruptible»]”²⁵. Tan dogmático como su antítesis política y teológica, el anarquismo / ateísmo se convierte así, en palabras del propio Schmitt, en la dictadura de la antidictadura, en la teología de la antiteología²⁶.

5.

La cuestión de la teología política remite así, en última instancia, a un problema de carácter epistemológico: un determinado modo de concebir las relaciones entre lo verdadero y lo falso en que, inaugurado por las distinciones parmenídea y mosaica, tiene su fundamento la idea de dogma con que la *Stoa* se enfrentaba a la *epoché* escéptica y con que el judaísmo helenístico designaba, en tiempos de Filón de Alejandría, la tradición mosaica: la Ley, la *Torah* cuya razón de ser viene dada por el episodio de Edén. En este sentido, una puesta en cuestión de la justicia con que pretende identificarse toda teonomía para por una suspensión del juicio con respecto a la existencia de una Verdad/Dios absolutamente distinguible de una pluralidad de falsedades/ídolos. La crítica radical de la teología política, su deconstrucción si se quiere, exige así pensar la posibilidad imposible de un verdadero pero falso, de un sí y de un no cuya simultaneidad no nos permite el propio discurso: la posibilidad imposible de un *quizá* aplicado a la teología y a la política que, a pesar de la neutralización del mensaje paulino llevada a cabo por el canon neotestamentario, bien cabría rastrear en la oblicuidad en que se mantiene el discurso mesiánico-apostólico, “escándalo para los judíos, locura para los griegos” (I Cor 1, 23).

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, desde el punto de vista político, en aquel que practica y anuncia rasgos invariantes de lo que se puede llamar el resistente o desobediente civil, cuyo correlato, desde el punto de vista teológico, vendría dado por el cristianismo; esto es, literalmente, por el mesianismo. Así, si el alcance jurídico-político del teísmo surgido de la revelación consiste en una identidad más o menos definitiva entre la justicia y la ley, entendida ésta como teonomía, las implicaciones jurídicas y políticas del mesianismo paulino son ciertamente heterogéneas aunque, sin más, radicalmente opuestas (el mesianismo no es un anarquismo).

Tanto el apóstol como el teísta estarían de acuerdo en que la defensa de la justicia exige situarse al margen de la ley; ambas figuras coinciden en el no-lugar del derecho positivo y, por lo tanto, en un desaforamiento de la justicia con respecto a la mera norma. La diferencia entre el Mesías y el soberano / Dios del teísmo se encuentra, no en el fin (la defensa de la

²⁴ *Ibid.*, p. 47.

²⁵ *Ibid.*, p. 50.

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

justicia), sino en los medios a través de los cuales se trata de alcanzar el fin en cuestión. El soberano se sitúa en el ámbito de la excepcionalidad jurídica, del mismo modo que Dios obra milagros, con vistas a una defensa de la justicia llevada a cabo bien mediante la conservación del derecho ya existente (en el caso del contrarrevolucionario), bien mediante el establecimiento de un nuevo y pretendidamente definitivo orden nómico (en el caso del revolucionario). Para el apóstol, en tanto que comisario extraordinario del Mesías, la defensa de una justicia irreductible a toda ley exige mantenerse en los márgenes del derecho positivo sin sucumbir a las tentaciones conservadora y revolucionaria, pero sin caer tampoco en la ingenua ensoñación anarquista. El apóstol obedece así a una idea de justicia desprovista de todo poder, tanto *de iure* como *de facto*, así como de toda intención de hacerse con el poder. El *como si no* paulino (I Cor 7, 29 – 31), en tanto que fórmula de la vida mesiánica, significa desde el punto de vista jurídico-político el llamamiento a una desobediencia civil frente a toda identificación entre la justicia y la ley que no por ello significa el final del derecho y del poder, ni la pretensión de fundar un nuevo derecho y un nuevo poder, sino un permanecer de continuo, a la manera de un contra-poder o resistencia, en el no-lugar de la ley. Resistencia y rebeldía, herejía y blasfemia, mas no ateísmo.

Bibliografía:

- BLUMENBERG, H., *La legitimación de la Edad Moderna*. Traducción de Pedro Madrigal. Pre-textos. Valencia, 2008.
- DERRIDA, J., “Declaraciones de independencia”. En: *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*. Traducción de Horacio Pons. Amorrortu. Buenos Aires, 2009, pp. 11 – 26.
- HOBBS, Th., *Leviatán, o la material, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Traducción de Carlos Mellizo. Alianza. Madrid, 2004.
- PLATÓN, “Apología de Sócrates”. En: *Diálogos (vol. 1)*. Traducción de Julio Calonge Ruiz. Gredos. Madrid, 1990, pp. 137 – 192.
- SCHMITT, C., *El Leviatán en la teoría del estado de Thomas Hobbes*. Traducción de Francisco Javier Conde. Comares. Granada, 2003.
- SCHMITT, C., “Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía”. En: *Teología política*. Traducción de Francisco Javier Conde. Trotta. Madrid, 2009, pp. 9 – 58.
- SLOTERDIJK, P., “*Ira y tiempo*”. Traducción de Miguel Ángel Vega Cernuda y Elena Serrano Bertos. Siruela. Madrid, 2010.
- TAUBES, J., “Teología y teoría política”. En: *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Traducción de Silvia Villegas. Katz. Madrid, 2007, pp. 266 – 275.
- VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*. Trotta. Madrid, 1996.