

«El principio de representación»

Samuel Weber

en *Catolicismo romano y forma política* de Carl Schmitt*

Coro: Ciudadanos de Atenas, contemplan a Edipo,
Que resolvió acertijos famosos, un hombre que está por encima
de todos,
Al que no importaban la agitación de los ciudadanos ni la fortuna;
La forma en que logró sobreimponerse a su destino.
Miren lo que emerge al final de todo.
Quien sea mortal y antes a nadie llamara afortunado,
Ha alcanzado el objetivo de la vida sin padecimiento.
(Sófoclos, *Edipo rey*, versión de F. Hölderlin)¹

Desde *La Odisea* hasta nuestros días, en lo que a falta de una expresión mejor seguiré llamando la tradición «occidental», puede hallarse una compleja e irregular continuidad que asocia el motivo y las prácticas de apuntar al blanco* [*targeting*] con una determinada actitud frente a la muerte. Al investigar esta asociación, nos enfrentamos con una *aporía* que Derrida describe sucintamente en su libro *Aporías*: «¿Hay que recordar todavía que hay culturas de la muerte? ¿y que de una cultura a otra, en el pasar las fronteras, la muerte cambia de rostro, de sentido, de lengua, e incluso de cuerpo? [...] Sin duda hay que ir más lejos: la cultura misma, la cultura en general, es esencialmente, ante todo, digamos incluso *a priori*, cultura de la muerte. [...] El concepto mismo de cultura puede

* Traductor: Diego Rossello.

1. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Stroemfeld/Roter Stern, Frankfurt Edition, Basel, 1988, p. 245 (la traducción es mía – SW).

* Resulta difícil reproducir en castellano las múltiples connotaciones de la palabra *targeting*. El lector deberá tener en cuenta que *to target* tiene dos connotaciones básicas: a) lo que en la jerga militar se conoce como apuntar a un blanco u objetivo; b) lo que en la jerga de mercadotecnia se entiende por apuntar a un público o nicho de mercado determinado. Asimismo, la palabra *targeting*, al esconificar la facilidad con que el inglés puede verbalizar sustantivos, parece sugerir una *actividad productora* de blancos u objetivos (*targets*) que consiste en identificar, fijar y enmarcar a un fenómeno determinado –o un conjunto de fenómenos– a modo de una inversión de la *epoché* de Husserl: en lugar de poner entre paréntesis para captar el fluir de los objetos de la conciencia, *targeting* implica poner entre paréntesis para fijar un objetivo y potencialmente destruirlo.

Asimismo, en el contexto del artículo que nos ocupa, *targeting* también alude a «tener en la mira» puesto que en la representación política de Carl Schmitt que Weber discute, el factor visual («mirar») en la contemplación de la persona representada resulta *crucial*. [N.del T.]

parecer sinónimo de cultura de la muerte, como si, en el fondo, cultura de la muerte fuera un pleonasma o una tautología. Pero semejante redundancia es la única que puede hacer que se lea la diferencia cultural y el enrejado de las fronteras. Puesto que toda cultura significa un tratado o un tratamiento de la muerte, cada una de ellas trata del fin según diferentes repartos».²

De este modo, las «culturas» –el cultivo de la «vida»– se constituirían y diferenciarían por la relación que establecen con la muerte. Al mismo tiempo, «la muerte» no es algo con lo que pueda «entrarse en relación» fácilmente, como si estuviera fija, estable y fuese localizable; como si se tratase de un simple blanco u objetivo. Derrida sostiene que lo antedicho está inextricablemente relacionado con la muerte entendida no como cosa sino como palabra: «Lo sabemos muy bien: si, en lo que se refiere al concepto y a la cosa, hay una palabra que no resulta asignable ni asigna nada en absoluto, ésta es la palabra “muerte”. Es imposible aplicarle al nombre “muerte”, y sobre todo a la expresión “mi muerte”, un concepto o una realidad que pueda ser objeto de una experiencia irrecusablemente determinante; y ello en mayor medida que para cualquier otro nombre, salvo el de Dios –y con razón pues, aquí, la asociación entre ambos, sin duda, no es fortuita».³

Este comentario de Derrida al pasar sobre la afinidad entre las palabras «muerte» y «Dios», ambas asociadas en su indeterminación, resulta particularmente sugerente. Por cierto, el uso que hace Derrida de la noción de «auto-inmunidad» para definir a la «religión» adquiere un relieve particular en relación con esta afinidad. El sustantivo «Dios» puede entenderse como un esfuerzo destinado a paliar los efectos disruptivos de la indeterminación insuperable o imposible de reducir de la palabra «muerte», entendiéndolo a esta última como el límite irreduciblemente equívoco de la vida que sin embargo la hace posible. De manera similar, la diferencia entre la «vida» en general y la «vida humana» también puede ser entendida como un intento de simplificar la «absoluta indeterminación» de la palabra «muerte» dándole un significado susceptible de ser concebido, en el sentido de imaginable o representable, *vorstellbar*. No obstante, puesto que el sustantivo «muerte» resiste o excede los esfuerzos por asignarle un determinado significado, su subordinación al aparente sustantivo propio «Dios» reflejaría el esfuerzo por «defender» y proteger la posibilidad misma de una auto-identidad estable, sea esta individual o colectiva. Y sin embargo, dada la divergencia inevi-

2. Jacques Derrida, *Aporias*, trans. T. Dutoit, Stanford UP, Stanford, 1993, p. 43. [Trad. Cast.: Cristina de Peretti, *Aporias. Morir –esperarse (en) «los límites de la verdad»*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 77-78].

3. *Idem.* p. 49 [*Idem.* pp. 46-47].

table entre cualquier determinación unívoca del sustantivo «Dios» y el sustantivo «muerte» –y, como insiste Derrida, en particular del sintagma «mi muerte»– sería necesario defenderse de una defensa que sacrificaría el singular «mi» a los imperativos de un «sí-mismo» [*self*] generalizable. Tal vez sea esto lo que informa a la noción de «auto-inmunidad»: el *intento* dialéctico del *sí-mismo* de negar y por ende de trascender su singularidad como «yo» o *ego*. Pero si «muerte» resulta inseparable de una cierta experiencia de la singularidad, estas estrategias de supervivencia no pueden sino desplazar la encrucijada que buscan superar: tienden a eliminar aquello que supuestamente pretenden salvar.

Sea como fuere, los comentarios de Derrida sobre el status semántico, particularmente enigmático, de la palabra «muerte» resultan aún más pertinentes para los problemas que estamos discutiendo si dejamos por un momento la excelente traducción al inglés de Tom Dutoit y consultamos el texto de Derrida en francés. La palabra que utiliza Derrida para designar la imposibilidad de *attribuir* un referente a la palabra muerte es, en francés, *ajuster*. Además de su palabra afín en inglés, «*adjust*», en el sentido de «modificar para poner de acuerdo», esta palabra también puede significar *apuntar* o *tener en la mira* [*to take aim*] en el sentido de *viser**. Un ejemplo del diccionario es *ajuster une cible, un animal* –apuntar al blanco, a un animal. La conexión entre los dos, objetivo y animal, en el ejemplo del diccionario –y justamente los ejemplos en los diccionarios no suelen carecer de significado– plantea el siguiente interrogante: ¿qué sucedería si la imposibilidad de «ajustar» un referente a la palabra «muerte», con sus consecuencias extremadamente perturbadoras, pudiese paliarse, al menos temporariamente, invirtiendo la relación y «ajustando» la muerte para que parezca una función de «apuntar al blanco [*targeting*]»? ¿Qué ocurriría si este apuntar al blanco o tener en la mira pudiese *ajustar* la absoluta indeterminación de la “muerte” –la palabra y la cosa– conectándola, por un lado, con el blanco u objetivo y, por otro, con quien apunta, siendo este último el que demostraría el *poder*, y tal vez el *derecho*, de *quitar* la vida ya que no de darla? ¿Podría esta conexión hacer más comprensibles, y por ende más llevaderas, a las palabras “muerte” y “Dios”?

Estas preguntas pueden servir de introducción a un texto en el que precisamente la relación entre Dios y muerte juega un rol decisivo, nos referimos al ensayo de Carl Schmitt publicado por primera vez en 1923: *Catolicismo romano y forma política*. Al momento de su publicación, Schmitt, quien se desempeñaba como profesor de Jurisprudencia en Bonn, era conocido principalmente por tres

* El término francés *viser* abarca un arco de significados que incluye: planificar, apuntar al objetivo y tener en la mira. [N. del T.]

publicaciones anteriores: *Romanticismo político* (1919), *La dictadura* (1921) y *Teología política* (1922). Asimismo, ya era considerado uno de los pensadores políticos más importantes de su tiempo y uno de los pocos académicos del derecho que reivindicaba la importancia del Catolicismo para su pensamiento. No obstante, la relación de Schmitt con el Catolicismo nunca fue simple tanto a nivel personal como intelectual. En cuanto a su filiación política, Schmitt estaba cerca del Partido del Centro Católico Alemán, y en 1923 su ensayo había sido interpretado como una elaboración teórica de su posición política. Sin embargo, a nivel intelectual sus argumentos evitaron claramente tanto las fuentes canónicas del pensamiento político católico, por ejemplo la teoría del derecho natural de Tomás de Aquino, como a los pensadores más modernos asociados con la tradición que Schmitt atacara precisamente en *Romanticismo político*. A nivel personal, sus relaciones con la Iglesia no fueron menos ambivalentes. A principios de los años 20' Schmitt intentó disolver su primer matrimonio, pero a pesar de repetidos esfuerzos su pedido de anulación fue rechazado. Cuando se hizo evidente que la Iglesia no atendería a su requerimiento, Schmitt volvió a casarse y fue inmediatamente excomulgado. Esta situación se extendió entre 1926, año de su segundo enlace, y 1950, cuando su segunda esposa murió y la excomulgación fue levantada.

Es un hecho que al momento de escribir *Catolicismo romano y forma política* Schmitt todavía no había llegado a una ruptura abierta con la Iglesia. Sin embargo, este texto deja en claro que el acercamiento de Schmitt al Catolicismo, particularmente a su dimensión política, dista de ser convencional u ortodoxo. Esto resulta evidente desde la oración inicial que, como es común en el estilo schmittiano, es a la vez apodíctica y teatral: «Existe un sentimiento [*Affekt*] anti-católico. De él se nutre toda la lucha contra el papismo, el jesuitismo y el clericalismo, que ha dominado varios siglos de la historia europea con una gigantesca movilización de energías religiosas y políticas. No sólo fanáticos sectarios, también generaciones enteras de piadosos protestantes y de cristianos greco-ortodoxos han visto en Roma el Anticristo o la ramera babilónica del Apocalipsis. Esta imagen actuó, con su fuerza mítica, más profunda y poderosamente que cualquier cálculo económico. Sus consecuencias perduran [...]».^{4*}

4. Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*, Klett, Stuttgart, 1984, p. 5. En inglés: *Roman Catholicism and Political Form*, trans. G. L. Ulmen, Greenwood Press, Westport, 1996, p. 3. Las futuras referencias a este texto incluirán la paginación en alemán e inglés pero todas las traducciones son mías —SW. [trad. cast.: Carlos Ruiz Miguel, *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, p. 3.]

* Samuel Weber traduce libremente al inglés a partir de las ediciones en idioma alemán de *Teología política*, *Catolicismo romano y forma política* y *Teoría de la constitución*. La presente traducción al

Esta observación inicial que, aunque en menor medida, continúa siendo relevante en nuestros días, resulta de interés especialmente por la forma en que plantea el problema que interesa a Schmitt en este texto: la dimensión política del Catolicismo Romano. El ensayo comienza con una determinación típicamente negativa «*Existe un sentimiento anti-Romano*» (las cursivas son nuestras) –*Es gibt einen anti-römischen Affekt*– que describe, primero, una situación de conflicto y, segundo, un conflicto producido por factores no meramente racionales: «afectos», sentimientos o emociones. Sin embargo, todavía no se especifica en qué consisten estos sentimientos, simplemente se los menta como un hecho: «Existe... [*Es gibt...*]». Lo que resulta particularmente interesante es que este hecho tiene que ver con sentimientos que comúnmente se atribuyen a un sujeto. Esto explica por qué resulta difícil encontrar una traducción idiomática satisfactoria para lo que es perfectamente idiomático en el alemán. En inglés se tiende a pensar sobre los «sentimientos» o «emociones» como algo que alguien «tiene», o al menos que pertenecen a alguien. Por el contrario, la palabra que Schmitt utiliza en alemán presenta una sutil diferencia en su campo de connotaciones: un «afecto» es algo que «afecta» a alguien, lo cual implica que viene de *otro lugar*. De este modo, lo que describe Schmitt es un «afecto» por el que uno es sobrepasado y no un sentimiento o emoción que uno «tiene». Un afecto, a diferencia de un sentimiento, nunca puede ser entendido como propiedad exclusiva de un individuo aislado, puesto que su origen se encuentra en otro lugar. Y sin embargo, aunque se origine en otro lugar, un afecto está ligado a los individuos, lo cual lo distingue de la palabra «*temper*»* utilizada en la traducción del texto de Schmitt al inglés.

Este afecto es claramente negativo: es «anti-Romano». Por ende, podría asimilarse a una especie de odio o por lo menos de recelo. Pero como el texto de Schmitt pronto deja claro, este aspecto agresivo del afecto anti-Romano es en sí mismo una respuesta a otro sentimiento a menudo menos consciente: el *miedo*. En este caso particular, es el «miedo al insondable [*unfassbaren*] poder político

español ha procurado respetar las versiones del profesor Weber puesto que las mismas son fundamentales para los argumentos vertidos en este texto. De todos modos se ofrece aquí al lector la paginación correspondiente a las versiones castellanas para su contrastación. [N. del T.]

* El hiato que Weber señala entre el término alemán *Affekt* y su traducción al inglés como *temper*, se explica porque *temper* indica meramente «humor» como en «he is in a bad temper» (él está de mal humor); o bien funciona como verbo transitivo en el sentido de «suavizar» o «templar». *Affekt* en cambio, da una idea de mayor intensidad en los sentimientos –algo que nos «afecta» en mayor grado que un mero «humor». Tal vez esto explica por qué el traductor al español eligió el término «pasión» que transita, si bien no totalmente, los caminos que Weber privilegia en su exégesis: la pasión es algo que «nos posee» o «arrebata» y no algo que «se tiene»; aunque, a diferencia del término *Affekt*, sea difícil afirmar que la pasión proviene de «otro lugar» que no sea el propio sujeto que la alberga. [N. del T.]

del Catolicismo Romano». ⁵ El Catolicismo Romano produce ansiedad porque es literalmente difícil de «aprehender [*fassen*]», de «agarrarle la mano [*to get a handle on*]». Esta ansiedad es a la vez epistémica y política. Epistémica porque implica la imposibilidad de «aprehender» o «abarcar»; si algo no puede ser aprehendido es mucho más difícil de controlar, se vuelve más impredecible y por ende potencialmente amenazador, al menos para un sí-mismo [*self*] que pretende continuar siendo el mismo a través del tiempo. Esto sugiere que el proceso de cognición, generalmente tenido por neutral respecto a los afectos, puede tener una dimensión defensiva. Desde este punto de vista, el abarcar algo con el entendimiento sería deseable hasta tanto pueda determinarse que se pone a la cosa en su lugar, haciéndola localizable y, al volverla más controlable, potencialmente menos amenazante. Es precisamente esta expectativa, subraya Schmitt, la que resulta desafiada por la historia del Catolicismo Romano: «De hecho su elasticidad...», sostiene algo irónicamente «...es asombrosa», puesto que a lo largo de su historia la Iglesia ha demostrado una capacidad fuera de lo común para formar alianzas «con corrientes y grupos por demás contradictorios». ⁶

Para describir esta «elasticidad» desconcertante Schmitt introduce un término que, tal vez porque es en latín, parecería formar parte de la historia doctrinal del Catolicismo Romano. Sin embargo, como veremos luego, nada podría ser más ajeno a la verdad. De todos modos, este término funciona en el ensayo como un concepto clave en la determinación que hace Schmitt de la dimensión política del *Catolicismo Romano*, aunque las implicaciones del término vayan mucho más allá de los límites del ensayo que nos ocupa. El término al que aludimos es *complexio oppositorum*. Esta noción resuena junto a otro concepto latino que sí juega un rol eminente en la historia del pensamiento católico y en la filosofía en general, nos referimos a la noción de *coincidentia oppositorum* desarrollada por Nicolás de Cusa. Sin embargo, en el escrito de Schmitt, una *complexio* es bien distinta de una *coincidentia*. De acuerdo a Nicolás de Cusa, el término *coincidentia* indica que los opuestos convergen en la infinitud trascendente de Dios. La *complexio* schmittiana, por el contrario, es resueltamente terrenal y está pensada estrictamente en relación con un mundo de fenómenos finito. De este modo, la *complexio* va a proveer las bases al intento schmittiano de explicar la fuerza específicamente política del *Catolicismo Romano*, a la que distinguirá de sus dimensiones teológica y dogmática.

De hecho, y a pesar de la supuesta historia latina, la frase tiene poco que ver con el dogma católico. En realidad proviene originalmente de la alquimia y fue

5. *Idem.* p. 6/4. [*Idem.* p. 4]

6. *Ibid.* [*Ibid.*]

utilizada, en vida de Schmitt, por el gran historiador protestante Adolf von Harnack para explicar –si no para justificar– el «afecto anti-Romano».⁷ En el ensayo de Schmitt sin embargo, la frase sirve *para explicar* no sólo el miedo provocado por la Iglesia sino también su posición privilegiada en el campo político. Los argumentos que sustentan este cambio en su posición surgen cuando Schmitt comienza a desarrollar el concepto. La historia de la Iglesia, escribe Schmitt, «conoce ejemplos de asombrosa asimilación [*Anpassung*], pero también de rigida intransigencia; de la resistencia más masculina y de la docilidad femenina; de orgullo y humildad extrañamente mezclados. [...] Pero también en lo teológico domina por doquier la *complexio oppositorum*. El Antiguo y el Nuevo Testamento son respetados por igual [*gelten nebeneinander*]; el “o esto o lo otro” de Marción se contesta aquí también con un “[esto] y lo [otro]” [*Sowohl-Als*]. En la Doctrina de la Trinidad, al monoteísmo judío y a su absoluta trascendencia se han agregado tantos elementos de una immanencia de Dios, que también aquí son pensables numerosas mediaciones [...]».⁸

Esta descripción implica un viraje considerable en su posición si se la compara con la versión de la filosofía católica decimonónica esbozada sólo dos años antes en *Teología política*: «Siempre que la filosofía católica del siglo XIX se expresaba con referencia al momento intelectual contemporáneo, mencionaba en alguna forma la idea de que se imponía [*sich aufdrängt*] una gran alternativa que ya no admitía mediación. “No existe un médium entre catolicismo y ateísmo”, afirmó Newman. Todos estos pensadores formularon una gran alternativa cuyo rigor se asemeja más a una dictadura que a una conversación eterna».⁹

El fragmento citado de *Catolicismo romano* demuestra que Schmitt todavía estaba convencido de que no era posible mediación discursiva alguna entre catolicismo y ateísmo (o liberalismo tecnocrático-economicista), pero ahora también subrayaba que a lo largo de su historia la misma Iglesia a menudo se había apartado de la alternativa radical *esto o lo otro* en la que insistieron los pensadores conservadores católicos del siglo XIX. Ciertamente, la especificidad política distintiva de la Iglesia, tal y como Schmitt la describe en este libro, deriva precisamente de su capacidad para evitar estas alternativas absolutas y el tipo de disposición a decidir [*decisiveness*] que ellas imponen –pero evidentemente no

7. Manfred Dahlheimer, *Der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1999, p. 111. Citado en: Gopal Balakrishnan, *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Verso, London, 2000, pp. 274-75.

8. Carl Schmitt, *Römischer... op. cit.*, p. 12/7. [*op. cit.* p. 9]

9. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 1985, p. 69. [Trad. Cast.: (no se indica traductor) «Teología Política I. Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía» en *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, FCE, México, 2001, p. 54].

de su capacidad para evitar el imperativo de decidir. La decisión, sin embargo, no será la que resuelva el conflicto con el tipo de síntesis superadora afín a la filosofía (protestante) hegeliana: «La síntesis de tales antítesis permanece ajena al Catolicismo, lo mismo que el contraste entre la forma vacía y la materia informe; así, la Iglesia católica es algo visceralmente [*beileibe*] diferente de aquel “tercero superior” (por lo demás siempre ausente) de la filosofía alemana de la naturaleza y la historia. Con la Iglesia no congenia la desesperación de las antítesis ni el orgullo ilusionado de sus síntesis».¹⁰

Es este carácter no sintético ni dialéctico de la *complexio oppositorum* católica el que hace tan difícil identificarla con una posición estable y consistente. Y es esto mismo lo que, de acuerdo a Schmitt, provoca ira y angustia pero también ejerce, como veremos luego, una cierta fascinación. Como otra indicación de su capacidad para combinar propiedades a menudo tenidas por mutuamente excluyentes Schmitt cita, con ironía y aprobación, la caracterización de Byron de la iglesia como «hermafrodita». Schmitt entiende que, justamente en su desafío a una determinada lógica de identidad, esta «combinación de opuestos» apela a «las más profundas raíces socio-psicológicas de los motivos y representaciones humanas [*Vorstellungen*]». Lo que permite a la Iglesia mantener juntos elementos y actitudes que comúnmente son tenidos por incompatibles es precisamente cierto *formalismo* al que Schmitt adjudicará gran relevancia: «Desde el punto de vista de la idea política del Catolicismo, la esencia de la *complexio oppositorum* católica radica en una *específica superioridad formal sobre la materia de la vida humana* como hasta ahora no ha conocido ningún imperio. Se ha conseguido así una configuración sustancial [*Gestaltung*] de la realidad histórica y social que, a pesar de su carácter formal, permanece [anclada] en la existencia concreta, *plena de vida* [*lebensvoll*] y, sin embargo, racional en el más alto grado».¹¹

La «superioridad formal» a la que Schmitt alude aquí debe ser claramente diferenciada de la noción de «forma vacía» que, en el fragmento previamente citado, el jurista había opuesto a la «materia amorfa». Por el contrario, esta formalidad es la fuente de una «superioridad [*Überlegenheit*]» que Schmitt no duda en relacionar con el poder de un «Imperium», lo cual sugiere hasta qué punto para Schmitt el Catolicismo Romano es el heredero de la Roma imperial. Y sin embargo, es *también* esta formalidad la que *distingue* a la Iglesia de su predecesor histórico. Puesto que es en virtud de su «superioridad formal sobre lo material de la vida humana» que la Iglesia demuestra una única capacidad para «dar forma» a la «realidad histórica y social». Ahora bien: ¿dónde reside la fuente de esta «supe-

10. Carl Schmitt, *Römischer...*, *op. cit.*, p. 19/11 [*op. cit.* p. 13-14]

11. *Idem.* p. 14/8. [*Idem.* p. 10]. La cursiva es nuestra.

rioridad» que en virtud de su formalidad puede al mismo tiempo trascender «lo material de la vida humana» y permanecer anclada «en la existencia concreta, plena de vida y, sin embargo, racional en más alto grado»? Puesto que Schmitt ha vinculado esta superioridad formal con la *complexio oppositorum* le toca ahora demostrar *de qué manera* funciona ese vínculo.

La respuesta de Schmitt es introducir lo que denomina «el principio de representación»: «Esta particularidad formal del Catolicismo Romano consiste en la estricta ejecución del principio de la representación. Esta especificidad puede ser resaltada a través de su oposición al pensamiento económico-técnico dominante». ¹²

Previamente a que discutamos esta oposición que Schmitt invoca para elucidar el «principio de representación» se impone un comentario terminológico. A pesar de su aparente identidad con su contraparte en inglés, la palabra alemana traducida aquí como «representación» —«*Repräsentation*»— posee un conjunto de connotaciones diferente. Estamos frente a un caso paradigmático de lo que Saussure quiso decir cuando insistió en que se considerase al «valor», y no al «significado», como el concepto definitorio del lenguaje en tanto sistema de significación. No deja de ser interesante que el concepto que Schmitt cuestionara más tarde fuera el de «representación». Desde este punto de vista, el «valor» distintivo de la palabra alemana *Repräsentation* no estaría determinado por aquello a lo que representa sino más bien por aquello de lo que se distingue. En alemán existen varias palabras que se superponen con la palabra inglesa «*representation*»: primero, la palabra *Vorstellung*, que designa una «representación» mental o teatral; segundo, las palabras *Vertretung* o *Stellvertretung*, que significan «representación» en el sentido de «delegación» o emisario. He aquí un fragmento de la definición de *Repräsentation* extraído del diccionario Duden:

a. Delegación [*Vertretung*] a nivel social de un Estado, institución pública, etc., y la *pompa y circunstancia asociada con ella [und der damit verbundene Aufwand]*. La limusina y el palacio son estrictamente medios de *Repräsentation*.

b. Un estilo (de vida) orientado a un status social elevado; que tiene en cuenta las apariencias. ¹³

Si en un texto posterior Schmitt diferenciará explícitamente «representación» de «delegación», lo hará en virtud de otros dos significados asociados con la palabra en alemán y descritos en la definición de diccionario arriba citada. Estos términos asocian *prestigio social* con *ostentación*, dos connotaciones que la palabra

12. *Ibid.* [*Ibid.*]

13. *Das Grosse Wörterbuch der deutschen Sprache*, 2da Edición, Duden, Mannheim, 1994, vol. VI, p. 2761.

inglesa no posee.¹⁴ Sin duda, la connotación de pompa y circunstancia no es la que Schmitt subraya explícitamente en su discusión del «principio de representación»; justamente, Schmitt rechaza deliberadamente la tendencia que atribuye al Protestantismo pensar «lo formal» en términos de una «externalidad esquemática» definida por oposición a la más auténtica «interioridad invisible» del sujeto individual. Pero su crítica a esta oposición se basa en una valoración positiva del aspecto fenoménico de la representación. Para Schmitt, la «formalidad» de la Iglesia Católica no es abstracta porque se halla enraizada en la «existencia concreta» y por ende se encuentra «plena de vida», «*lebensvoll*». Como veremos luego, este término aparentemente inocuo devendrá cualquier cosa menos «formal», ya que esta vitalidad explicará de qué manera la «formalidad» de la Iglesia Católica ha podido lograr esa «formación substancial [*substantielle Gestaltung*]» de la historia, que la ha convertido en una fuerza política incomparablemente poderosa y global –si no directamente imperial–.

Sin embargo, como suele suceder con Schmitt, su primer argumento al elaborar el «principio de representación» es oponerlo a la forma de pensar «técnico-económico predominante» que tiende a hacer del mundo «un dínamo gigante [*eine riesige Dynamomaschine*]»: ¹⁵ es decir, una fuente de energía de carácter mecánico que para Schmitt es la antítesis de la fuerza vital. De este modo, a pesar de sus invectivas contra cierto romanticismo dispuesto a construir el mundo en los términos de oposiciones estáticas, el mismo Schmitt no duda, a lo largo de su ensayo, en recurrir a la polaridad tradicional entre hombre y máquina, que vincula con la oposición entre vida y muerte. Este argumento no está desprovisto de consecuencias para su concepción del poder político. En un fragmento que continúa vigente luego de ochenta años, Schmitt diferencia la posición política de la Iglesia de la política de poder: «El control de las reservas petroleras del mundo quizá pueda decidir la lucha por el dominio mundial, pero en esa lucha no participará el vicario de Cristo en la Tierra. [...] El poder político del Catolicismo no reside en los medios de poder económicos o militares. Independientemente de éstos, la Iglesia posee el *pathos* de la autoridad en toda su pureza. También la Iglesia es una “persona jurídica” pero de una manera absolutamente diferente a una corporación económica. Esta última, el producto típico de la era de la producción, es un modo de cálculo, pero la Iglesia es una *representación personal y concreta de una personalidad concreta* [*eine konkrete, persönliche Repräsentation konkreter Persönlichkeit*]. Cualquiera que la conozca añadirá que

14. No obstante, de acuerdo al *Oxford English Dictionary* la palabra en inglés supo tener algunas de las connotaciones que todavía subsisten en el alemán, inclusive la de representación teatral.

15. Carl Schmitt, *Römischer... op. cit.*, p. 22/13. [*op. cit.* p. 16].

además es la portadora, en la mayor escala imaginable, del espíritu jurídico y la verdadera heredera de la jurisprudencia romana. En esa capacidad para la forma jurídica radica uno de sus secretos sociológicos. Pero tiene el poder para adoptar esta forma sólo porque posee la fuerza de la representación».¹⁶

El «secreto» de la Iglesia Católica, y en particular de su poder político, no reside en su poderío material, financiero o militar, ni siquiera en sus procedimientos jurídicos y formales, sino en su poder de representar. Este poder es posible gracias a su espíritu formal y legalista sin por ello ser idéntico a él. La superioridad distintiva de la Iglesia sobre su predecesor imperial romano reside en este poder de representación. Para elucidar esta relación, que Schmitt sostiene pero que no explicita, resulta útil regresar brevemente a un argumento desarrollado en *Teología política*. Habiendo comenzado con la afirmación de que el soberano es «aquél que decide sobre el estado de excepción» Schmitt luego argumenta que tal «decisión» se halla enraizada en lo que denomina «[e] problema de la forma jurídica [*das Problem der Rechtsform*]». Este problema surge porque la generalidad de la ley supone *la aplicabilidad a casos particulares* que no pueden ser derivados deductiva o intrínsecamente de la ley misma. Lo mismo vale para cualquier proposición cualitativa que Schmitt asocia en este texto con la noción de «norma». La práctica de hacer efectiva una ley, de la que depende el funcionamiento de un sistema legal, requiere entonces una *intervención* que debe ser construida como *externa* al propio sistema pero que al mismo tiempo funciona como su indispensable condición de posibilidad. Schmitt designa a esta intervención como la «decisión».¹⁷ Y puesto que esta decisión no es reductible a ninguna norma cualitativa, en el sentido del *contenido* propositivo general de la ley, debe ser construida esencialmente como un acto *formal*: «cada decisión jurídica concreta contiene un elemento de indiferencia con respecto a su contenido porque

16. *Idem.* pp. 31-32/18. [*Idem.* pp. 22-23]. La cursiva es nuestra.

17. En uno de sus primeros ensayos, *Gesetz und Urteil* [*Ley y Sentencia*] 2da. edición, C.H. Beck, Munich, 1969, Schmitt sostiene que una sentencia jurídica no puede ser derivada de una norma y que por lo tanto no puede entenderse como una forma de «juicio». Nótese que la palabra alemana *Urteil* es usada tanto para designar un juicio lógico como para aludir a una sentencia judicial; es justamente esta confluencia el blanco de la crítica de Schmitt. Este carácter no normativo hace a una sentencia (*Urteil*) una *decisión* y no un *juicio* lógico. Kant se debate con un problema similar en su *Introducción a la Crítica del Juicio* pero intenta rescatar la noción de «juicio» estableciendo una diferencia entre juicios «determinantes», que tienen una validez objetiva, y juicios «reflexionantes», que son meramente subjetivos y heurísticos (véase: I. Kant, *Crítica del Juicio, Introducción, IV*). Schmitt comparte con el Kant de la Tercera Crítica la convicción de que los conceptos nunca pueden anticipar o subsumir exhaustivamente la experiencia posible (que en este caso Kant identifica con la «naturaleza») y que por lo tanto «juzgar» a falta de leyes generales aplicables es un problema que su filosofía crítica no puede dejar sin resolver. La noción schmittiana de «decisión» puede entonces ser situada dentro de la continuidad de esta problemática kantiana, especialmente en su aspecto subjetivista.

la conclusión judicial no puede ser derivada totalmente [*bis zum letzten Rest*] de sus premisas, por lo que el hecho de ser necesaria una decisión se conserva como elemento determinante autónomo.[...] El interés jurídico en la decisión [...] se basa en el carácter peculiar [*Eigenart*] de lo normativo y resulta del hecho de que algo concreto debe ser juzgado concretamente, a pesar de que lo único disponible como criterio de juicio sea un principio jurídico expresado en términos generales. Por lo tanto, en cada caso tiene lugar [*liegt vor*] una *transformación*. El hecho de que la idea jurídica no sea de suyo capaz de trasponerse [*sich selbst umsetzen*] se desprende de la simple circunstancia de que no indica quién ha de encargarse de su aplicación. Cada transformación [*Umformung*] implica una *auctoritatis interpositio*. No es posible distinguir claramente el individuo o la instancia concreta [*Instanz*] que pueda reclamar tal autoridad basándose en la simple cualidad jurídica de una frase o proposición».¹⁸

Por lo tanto, la esencia del sistema jurídico, en tanto algo que debe ser aplicado y hecho efectivo, no puede ser derivada del contenido cualitativo (proposicional) de las propias leyes que necesariamente se presentan como generales. Por el contrario, en términos de Schmitt, la esencia del sistema proviene de un acto de «interposición» no-discursivo, no-conceptual y no-normativo, y sin embargo dotado de *autoridad*. Schmitt sostiene que «[e]l elemento formal en un sentido específicamente jurídico reside en una oposición a su cualidad sustantiva» que el autor designa como «norma». Esta oposición es radicalmente heterogénea: «Considerada normativamente, la decisión surge de la nada [*aus einem Nichts geboren*]». Si tomamos en serio el uso que Schmitt hace del lenguaje, entonces la decisión «nace» como repetición de la creación divina del mundo y no de forma análoga al surgimiento de la vida del individuo.

La «decision», que para Schmitt constituye tanto el orden legal como su condición política, –la soberanía– es por naturaleza un acto singular que no puede derivarse de ninguna generalidad: por ende es más una *forma* que una *norma*. Pero se trata de un tipo de forma muy específica que no debe confundirse ni con una forma trascendental, como el tiempo y el espacio, ni con una forma técnico-instrumental: decisión no es precisión. Tampoco debe ser confundida con una «forma estética» en la que, al menos según Schmitt, no es necesaria una decisión –es decir, una aplicación a un caso individual–. Por el contrario, la especificidad de una decisión requerida por el orden jurídico reside en que implica una intervención de una autoridad que debe permanecer resueltamente formal, es decir *singular*, pero también *concreta*. De acuerdo a Schmitt, esta *concreción singular* sólo puede hallarse en el *sujeto* que decide, cuya decisión, lejos de sim-

18. Carl Schmitt, *Politische... op. cit.*, pp. 41-42. [*op. cit.* p. 39]

plemente instanciar una ley más general, actualiza y pone en acto la “*auctoritas interpositio*” sin la cual ninguna ley puede funcionar. Así, el *sujeto* emerge como la *decisión en acción*: «Dada la significación independiente de la decisión, el sujeto de la misma adquiere un significado independiente, desligado de su contenido. Lo importante para la realidad de la vida jurídica [*des Rechtslebens*] es *quién* toma la decisión. [...] El problema de la forma jurídica radica en la contraposición entre el sujeto y el contenido de la decisión, así como en la significación propia del primero».¹⁹

La decisión no normativa que para Schmitt constituye tanto el orden legal como su condición política –por ejemplo la soberanía– requiere la corporización y la actualización en un sujeto cuya singularidad es el correlato necesario de la decisión. La decisión por medio de la cual la ley es puesta en efecto o aplicada a un evento singular tiene que ser «formal» puesto que procede de una divergencia entre general y particular, de la ley al caso, una divergencia que la ley positiva en sí misma en virtud de su generalidad endémica no puede zanjar. Es por virtud de la intervención decisiva, o mejor dicho decisoria, de un sujeto singular que la «ley» puede ser dotada de «vida», aun cuando desde el punto de vista de la normativa legal es una vida que nace de la «nada», es creada *ex nihilo*. Como veremos, este modelo de *creación de vida de la nada* asumirá una sutil pero «decisiva» importancia en la elaboración del «principio de representación» de Schmitt.

Esta discusión indica que la cuestión de la «forma política», que Schmitt formula en relación con el Catolicismo Romano, deriva del rol constitutivo de la intervención subjetiva en el proceso judicial. Pero más allá del hecho de que una intervención de ese tipo refleja para Schmitt la dimensión «concreta» de la «vida» –que por definición para Schmitt (esto es, ¡en general!) escapa a ser subsumida bajo leyes generales– sigue siendo confuso de qué manera un sujeto individual podría adquirir la «autoridad» de llevar a cabo una decisión efectiva, especialmente cuando resulta claro –como Schmitt hace explícito en su *Teología política*– que una decisión nunca es simplemente constituida por un acto «declarativo»: «La mera idea de una decisión hace imposible la existencia de decisiones declarativas»²⁰. Por extensión, esto también incluiría a las estipulaciones de una constitución, es decir: para determinar la soberanía política real no basta con identificar qué agencia de gobierno está autorizada constitucionalmente para declarar el estado de excepción. Por el contrario, se trata de determinar qué agencia o institución es *realmente capaz de imponer y hacer efectiva* la decisión.

19. *Idem.* p. 46. [*Idem.* p. 42]

20. *Idem.* p. 42 [*Idem.* p. 40].

¿Qué es lo que hace «efectiva» a una decisión entonces? ¿Se trata solamente de la suspensión del estado existente de ley positiva o implica también otros factores? Con estas preguntas y consideraciones en mente, podemos volver a la discusión de Schmitt de la incomparable autoridad política del Catolicismo Romano. Esta autoridad deriva, como ya se dijo, no sólo de su formalismo legalista sino también de su poder de representar. Luego de nuestra reseña de la *forma* en la *Teología política* schmittiana, no nos sorprenderá descubrir que el poder de representar no toma su fuerza de un puro formalismo sino de un muy específico objeto, o más bien de un específico sujeto, de la representación. Como observa Schmitt, la Iglesia, «[r]epresenta la *civitas humana*, hace presente [*stellt...dar*] en cada momento el nexo histórico con la encarnación y sacrificio de Cristo en la cruz [*Kreuzesopfer*], representa al propio Cristo, en persona, al Dios hecho Hombre en la realidad histórica. En su dimensión representativa [*im Repräsentativen*] radica su superioridad sobre una era de pensamiento económico».²¹

Cuando el crítico escéptico busca descalificar a la Iglesia afirmando que «representa nada más que a la representación misma», Schmitt responde que es justamente allí donde reside la fuente de su poder. Cabe decir que para Schmitt el paradigma de la representación es la representación de Cristo en la Cruz, lo cual no podría estar más lejos de una mera formalidad. Por el contrario, Schmitt sostiene que esa representación ha sido capaz por sí misma de «dar forma a la realidad social e histórica» de una manera «sustancial» y en virtud de una *complexio oppositorum* que anticipa la redención. Esta anticipación de la redención es representada mediante el retrato del sufrimiento mortal del cuerpo de un individuo pero en vistas a la resurrección. Lo que es conjugado [*brought-together*] en esta *complexio* es nada menos que la fragilidad y finitud humanas y la promesa de una vida eterna. De este modo, aquello que es *conjugado* no logra una síntesis aquí y ahora, ni siquiera una mediación entre extremos, sino que exacerba la oposición entre sufrimiento y supervivencia más allá de una resolución dialéctica. Es sólo a gracias a la ambigüedad de la formulación alemana, la *Kreuzesopfer* de Cristo –en la que los significados *victimización* y *sacrificio* «cruzan» sus caminos en la palabra *Opfer*–, que la representación se constituye como la manifestación privilegiada de la *complexio oppositorum*. La representación de la pasión de Cristo re-escenifica el triunfo sobre el tiempo al hacer presente en cada momento –*stellt dar in jedem Augenblick*– la finitud y fragilidad del hombre. Pero a través de esta representabilidad, esta finitud y fragilidad re-escenifican la promesa de su opuesto: la resurrección.²² La victimiza-

21. Carl Schmitt, *Römischer... op. cit.*, p. 32/19 [*op. cit.*, p. 23]

22. La estrategia mediática del Papa Juan Pablo II, mostrando al mundo su lenta pero constante deca-

ción sacrificial es el modelo por el cual un Dios se vuelve humano para que los humanos puedan volverse divinos. Esta representación de un pasado hace visible en el presente la esperanza de un futuro en que la fragilidad y la finitud serán superadas. En este sentido, la representación va más allá de la percepción visual, puesto que lo que es representado adquiere una significación que trasciende su contenido visible: su poder reside en reclamar hacer presente, y por ende *hacer público*, aquello que de otra forma permanecería pasado, ausente y privado. Al pretender trascender los confines espacio-temporales y materiales de la existencia individual, la representación puede ser reivindicada como «formación sustancial» de la historia. Su sustancia esta formada por la comunidad de aquellos que contemplan y decodifican la pasión de Cristo como promesa de redención.

De este modo, la «idea política del Catolicismo» extrae su poder y fascinación de su capacidad para formar y moldear –para hacer visible–lo que en sí mismo no puede ser reducido a lo visible: la esperanza de que el individuo, él o ella, pueda trascender al tiempo, sobreviviendo y triunfando sobre la muerte. Sin embargo, esta esperanza sólo resulta representable por su negación inmediata, a través de la exhibición de la pasión de Cristo en la Cruz. La promesa de auto-realización más allá de los límites de la mortalidad es inseparable no sólo del sufrimiento y la muerte, sino del sufrimiento y la muerte *infligidos deliberadamente*.²³ La importancia de este infligir deliberado emerge cuando, en un texto posterior, Schmitt deja claro que las meras manifestaciones de la muerte *como tal* son incompatibles con su noción de representación. En un libro publicado cuatro años después, en 1928, titulado *Teoría de la constitución (Verfassungslehre)*, Schmitt vuelve sobre la cuestión de la representación, esta vez independientemente de su dimensión religiosa. No obstante, Schmitt prosigue destacando la relación privilegiada entre la representación y los vivos, que para Schmitt se define ante todo por la exclusión de los muertos o moribundos: «Una cosa muerta [*etwas Totes*],

dencia física en la última década, parece seguir una línea de pensamiento –y de creencia– similar. Schmitt subraya en su ensayo la importancia que el Catolicismo otorga a la esfera «pública», en contraste con la valorización de lo privado que Schmitt considera la característica principal del Protestantismo.

23. Luego de dos horas dedicadas a mostrar casi exclusivamente la muerte de Cristo como resultado de una violencia salvaje y sádica, el film de Mel Gibson «La Pasión de Cristo» no puede menos que concluir con una breve visión de la resurrección del cuerpo curado de sus mutilaciones; con la excepción de los estigmas a modo de recordatorio de la fuerza redentora de la representación. La imagen de la Resurrección sirve como el Final Feliz de una narrativa que de otra forma simplemente agregaría un capítulo grosero más a la historia del martirio –una historia que no sólo no muestra el más mínimo signo de finalizar, felizmente o de otra manera, sino que por el contrario se ha incrementado exponencialmente en las últimas décadas, cambiando la naturaleza del conflicto político y, por cierto, del conflicto *tout court*.

desvalorizada o desprovista de valor, una cosa inferior [*etwas Minderwertiges*], no puede ser representada. Este tipo de cosas carecen del tipo de existencia elevada que es capaz de ser llevada a la existencia pública. Valores como grandeza, nobleza, majestad, gloria, dignidad y honor indican la particularidad de este ser elevado y susceptible de representación». ²⁴

De esta manera, reproducir «una cosa muerta» o «inferior» no significa «representar» en el sentido en que Schmitt entiende el poder y la idea política del catolicismo. ¿Por qué no?. Su análisis formal de la representación en *Verfassungslehre* lo deja claro: «Representar significa hacer visible a un ser invisible y presentarlo a través de un ser públicamente presente [*öffentlich anwesendes Sein*]. La dialéctica del concepto reside en que lo invisible es presupuesto como ausente y *sin embargo al mismo tiempo* [*gleichzeitig*] es hecho presente. Esto no es posible con cualquier especie de ser sino que supone una especie particular del mismo». ²⁵

Así, por medio de una cierta espacialización del tiempo, la representación crea un medio [*medium*] de *presencia pública* a través de simultaneidad y sobre-imposición: aquello que está ausente se halla «al mismo tiempo» presente, impuesto «ahí» públicamente frente a quienes contemplan, pero en cercana proximidad. El tiempo es considerado un medio [*medium*] de asimilación –como en «al mismo tiempo [*gleichzeitig*]»–más que uno de diferencia, cambio o alteración. Schmitt designa como «persona» a aquel individuo que *permanece inalterado a través del tiempo*. La persona continúa existiendo. Esto es lo que diferencia la representación respecto del modo de acción y pensamiento económico-técnico dominante que Schmitt, siguiendo a Max Weber, concibe esencialmente como una forma de cálculo. En contraste con esto último, Schmitt afirma que: «[l]a idea de representación [...] se halla tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal. La representación propiamente dicha debe incluir a una persona [...] o a una idea que, en la medida que sea representada, quede personificada». ²⁶

¿Cómo se compatibilizan esta noción de «persona» con la idea de «representación»? Ya dijimos que para Schmitt la Iglesia representa «a Cristo mismo, en persona». Pero lo que distingue a esa persona es un cierto auto-sacrificio: en este caso, la *Kreuzesopfer* de Cristo. Y puesto que la representación implica el hacer-presente aquello que está ausente o, mejor dicho, aquello que al mismo tiempo esta presente y ausente, presente *como ausente*, las cualidades «persona-

24. Carl Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983, p. 210. [Trad. Cast: Francisco Ayala, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 209].

25. *Idem.* pp. 209-210. [*Idem.*, p. 209].

26. Carl Schmitt, *Römischer... op. cit.*, pp. 35-36 [*op. cit.*, p. 26]

les» aquí aludidas no son simplemente las de un individuo empírico. Schmitt ofrece el siguiente ejemplo en *Teoría de la constitución* como posible respuesta a nuestra pregunta: «Así, pues, el hecho de que X ocupe el lugar de un Y ausente o de un millar de tales Y, no es representación. Un ejemplo histórico especialmente sencillo de representación se da cuando un Rey se hace representar ante otro por un emisario (que es un representante personal, no un agente que realiza tareas para él). En el siglo XVIII se distinguió con claridad tal “representación en un sentido eminente” de otros fenómenos de delegación».²⁷

Lo que parece distinguir a un «emisario personal», que representa a un rey frente a otro rey, de un mero «agente» que lleva a cabo tareas, es precisamente una cierta continuidad, una capacidad para estar presente a través de un sustituto en más de un lugar al mismo tiempo, o mejor aún, de permanecer el mismo a través del tiempo y el espacio. Esta capacidad sugiere una cierta superación de las limitaciones finitas de los individuos corpóreos; esto indica el porqué para Schmitt lo que define a la «persona» como representativa no es el individuo o grupo biológico al que pertenece, sino su capacidad de ser otro y estar en otro lugar y *al mismo tiempo continuar siendo sí mismo*.

De este modo, la «persona» es aquel individuo que es capaz de *representarse a sí mismo* en este sentido específico y que por ende puede trascender las limitaciones de todos los individuos vivos. Sobre esta base Schmitt puede afirmar en su *Teoría de la constitución* que «la idea de representación» es decisiva para establecer la identidad y unidad de una entidad política; de un «pueblo»: «La idea de representación se basa en que un pueblo existente como unidad política posee un modo de ser más intenso y elevado que cualquier otro grupo natural de hombres que sólo viven juntos [*dem natürlichen Dasein einer irgendwie zusammenlebenden Menschengruppe*]».²⁸

Si la unidad política de un «pueblo» depende de la «representación» y la representación a su vez depende de cierta trascendencia de la «persona», entonces la pregunta a resolver es: ¿cómo se logra esta trascendencia? En el caso ejemplar de Cristo se trata de la *Kreuzesopfer*, en el que morir adquiere un significado redentor y sacrificial. Por medio de este sacrificio se supera la «existencia natural» de la vida humana y esta superación provee, según Schmitt, un modelo para la constitución y supervivencia de una entidad política. En su ensayo *El Concepto de lo Político*, publicado en 1932, Schmitt describirá el proceso como función de un «agrupamiento del tipo amigo-enemigo»; para Schmitt la política implicará siempre el ejercicio del poder en una situación de conflicto. Pero este «agrupa-

27. Carl Schmitt, *Verfassungslehre... op. cit.*, p. 210 [*op. cit.* p. 210]

28. *Ibid.* [*Idem.* p. 209].

miento del tipo amigo-enemigo», ¿no se encuentra ya anticipado en la *Kreuzesopfer* de Cristo como objeto paradigmático de representación en tanto que *Opfer* es justamente el resultado de un acto deliberado de *enemigos* que a su vez es «imitado» por el acto deliberado de Jesús de aceptar y afirmar ese destino? De este modo surge, paradójica, si no dialécticamente, el otro como enemigo que trae la muerte, siendo la condición de posibilidad de una vida que se sostiene a sí misma gracias al auto-sacrificio ya sea como individuo o comunidad.

Hasta donde sé, ni en este texto ni en otros Schmitt desarrolla o menciona este aspecto de «la pasión de Cristo». Pero por medio de esta ausencia enmarca implícitamente su noción de representación como la superación paradójica de la oposición entre presencia y ausencia, entre vida y muerte –una superación que a su vez funda la unidad y la comunidad política–comenzando con la *civitas humana* de la Iglesia. Cristo no sólo muere: es deliberadamente dado de muerte y acepta esta muerte no menos deliberadamente. A través de esta doble “deliberación” la muerte es definida como el resultado de acciones e intenciones humanas.

Cristo, en síntesis, es convertido en blanco y objetivo [*targeted*] y sólo como blanco [*target*] puede convertirse en el modelo sacrificial de un proceso de representación redentora que busca privar a la muerte del «aguijón» de su ambigüedad irreversible. De este modo, la representación puede presentarse como *eliminando* la alteridad *al mismo tiempo* que la apropia. Tener en la mira [*Targeting*] a través de la representación emerge, por lo menos para Schmitt, como la condición bajo la cual una *agrupación* natural y finita puede resurgir y transformarse a sí misma en una comunidad política unida y duradera. Pero sin un enemigo para transformar la ansiedad en miedo, miedo en culpa y culpa en agresión, un Final Feliz en el proceso sería impensable...

Todo esto se halla implícito, no dicho y de hecho casi imposible de leer en *Catholicismo romano y forma política*, puesto que la forma del Catholicismo Romano sólo se vuelve «política» en y por su ausencia. Pero los efectos y afectos de esta forma que enmarcan la narración de Schmitt –el «afecto anti-Romano»– tendrán que esperar a la publicación de *El concepto de lo político* para concretizarse como el enemigo indispensable. Con una diferencia importante: con el advenimiento del «concepto» de lo político, su «forma» cederá espacio y con ella el «principio de representación». De aquí en más, para Schmitt la política se definirá a sí misma a través del *identificar y tener en la mira al enemigo* [*targeting of the enemy*], *genitivus objectivus*. Pero el valor redentor de matar continuará siendo el no tan público secreto de su éxito.

Universidad de Northwestern

Abstract

This paper examines, from a critical perspective informed by deconstruction, the principle of representation elaborated by Carl Schmitt in Roman Catholicism and Political Form. The argument attempts to show how a process of targeting operates as a necessary if implicit condition under which the singularity of death is integrated, as sacrificial Crucifixion, into a narrative of redemption.