

# «Teología política y excepción»

Sebastián Abad

Treinta años después, una lectura posible

¿Por qué decide Dotti discutir la *Teología política* en 1996 en Argentina? Esta pregunta no asigna especial significado al hecho de que «Teología política y excepción» se haya publicado en una revista española, pues supone que Dotti discutía en simultáneo con especialistas americanos y europeos, pero esencialmente destinaba su pensamiento –ya fuere más especulativo o más situado– a la esfera filosófica y cultural argentina. Si damos por válido este supuesto, ¿qué podía ser urgente teóricamente en el contexto argentino de 1996 como para reclamar un filosofema tan elefantiásico e indigesto –al menos para la sensibilidad y el gusto de entonces– como *teología política*? Cabe preguntarse sobre la urgencia ya que la normalidad social de esa época se hallaba en las antípodas de una afirmación tan densa de la política como la que se condensa en el texto schmittiano de 1922. En efecto, esos eran tiempos dominados por un imaginario más cercano, en lo económico, al Consenso de Washington y, en lo político, a la filosofía de la historia a la vez activista y quietista de Fukuyama, que justamente decretaba (misiles mediante) el fin de la Historia o, al menos, el cierre de las grandes contradicciones doctrinarias e ideológicas que el capitalismo contemporáneo traía consigo.

Al publicar «Teología política y excepción» ¿sospechaba entonces Dotti el declive de la hegemonía norteamericana? Algunos textos contemporáneos no nos habilitan a inclinarnos inequívocamente por una respuesta afirmativa.<sup>1</sup> Pero aun en el caso de que la respuesta fuera afirmativa, ¿no podría el profesor argen-

---

1. Cf. J. Dotti, «Nuestra posmodernidad indigente», en *Espacios de Crítica y producción*, N° 12, 1993, pp. 3-8.

tino haber rehabilitado o habilitado a tal efecto *El concepto de lo político*, a fin de dejar claro que el escenario internacional de cualquier *pax* tarde o temprano se astilla en configuraciones de amistad/enemistad? ¿Qué hace pues Dotti al ocuparse de la teología política en 1996?

Antes de preparar el camino para ensayar una respuesta al interrogante, digamos que el texto que Schmitt escribió en 1922 suscita inevitablemente una enorme trama de enredos. En efecto, poner el foco en la *Teología política* implica, desde hace tiempo y en diversas latitudes, un proemio, en ocasiones inconducente, compuesto de discusiones metodológicas, epistemológicas, etc., sobre el estatuto de lo teológico, de lo teológico-político y, como se ve también en «Teología política y excepción», de lo metafísico. Esto vale también para el funcionamiento del concepto de lo teológico-político en dicho texto, cuyo sentido no es obvio. Si bien Dotti proporciona *en passant* algunas claves de su comprensión general de lo teológico-político –muchas veces de modo sentencioso–, parece conveniente leer estas claves a la luz del *uso* que hace del texto de 1922, es decir, de aquellos conceptos y argumentos que rescata, pero también de aquellos otros que silente y sugestivamente ignora. Entendemos que el análisis de dicho uso es iluminador para captar la intención autoral, es decir: del sentido de la intervención política de Dotti en 1996.

En lo que sigue, daremos algunos ejemplos de la forma en que se comprendió y comprende el estatuto de lo teológico-político (§1) y reconstruiremos el argumento de Dotti en «Teología política y excepción» (§2); luego intentaremos dilucidar lo que el profesor entiende por lo metafísico (§3) y lo teológico-político (§4), a fin de explicitar el uso que hace de la *Teología política*. Finalmente (§5), tomando en cuenta los cuatro momentos analíticos, intentaremos presentar nuestra respuesta a la pregunta que da origen a este breve texto, a saber: ¿por qué hace ingresar Dotti la discusión sobre la *Teología política* en 1996 en Argentina? Desde luego, no tomaremos la pregunta en sentido causal o psicológico, sino de la siguiente manera: ¿qué enunciado(s) quiere presentar y discutir Dotti en 1996, y en qué sentido la *Teología política* constituye un punto de apoyo y una inspiración?

§1. El libro de W. Spindler, *Die Politische Theologie Carl Schmitts. Kontext – Interpretation – Kritik*<sup>2</sup> presenta de modo general, en forma de tipología, diversas formas de recepción (en lo esencial alemanas o germanizantes) de la *Teología Política*. Tomaremos libremente de dicho libro los elementos salientes a fin de ilustrar lo que llamamos el «proemio» que trae consigo la discusión sobre el libro de 1922. El resumen sólo tiene una finalidad informativa y en modo alguno po-

2. W. Spindler, *Die Politische Theologie Carl Schmitts. Kontext – Interpretation – Kritik*, cap. 5, diserta, Hamburgo, 2015.

lémica, razón por la cual reseña aquellas posiciones que podrían ser de utilidad para comprender el posicionamiento de Dotti en el texto de 1996, ya sea por cercanía o distancia. Veamos la tipología.

1. Teología política como ideología jurídica: se refiere a la interpretación del artista y ensayista Hugo Ball, autor de «Carl Schmitts Politische Theologie» (1924), quien atribuye a Schmitt la construcción de una «ideología» en sentido –no marxiano– de esquema conceptual en el cual el Derecho es el elemento ordenador frente al nihilismo. El contrapunto de esta ideología jurídica sería el satanismo del hombre bueno anarquista (Bakunin).

2. Teología política como teoría irracionalista (ocasionalista/nihilista/decisionista/agnóstica y esteticista) del Estado. Se trata aquí de la lectura propuesta por Karl Löwith (también conocido como Fiala) y epígonos en «Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt» (1935).<sup>3</sup> Según esta línea, Schmitt sería un romántico ocasionalista de la decisión por la decisión y, de ese modo, el máximo exponente de un nihilismo activo, cuyos efectos serían los contrarios de lo que enuncia la doctrina schmittiana (tal como, por ejemplo, la concibe Ball). Es más, lo que Löwith considera una teoría racial del Estado sería una consecuencia de este punto de partida. Gran parte de la bibliografía especializada de la época contraria a Schmitt se basa en Löwith, cuya influencia en Italia y el mundo anglosajón es significativa.

3. Teología política como teoría política. Spindler tiene en mente aquí a Ernst-W. Böckenförde (a quien consideraremos por separado más abajo) y a José M. Beneyto,<sup>4</sup> *et al.* En general se trata en estos casos de incorporar lo teológico a la reflexión política, aunque muchas veces no se logre especificar el sentido y la esencia de lo incorporado. En estos casos se deriva en ocasiones lo político de lo teológico (o a la inversa) y se hace uso del teorema de la secularización entendido como transferencia de contenidos o esquemas teológicos al mundo civil/político. Este punto de vista recibe frecuentemente la siguiente crítica: al poner en conexión lo político y lo teológico sin debidos cuidados, suele suceder que lo teológico «degenera» en mitología.

4. Teología política como teología católica. Se trata en este caso de quienes reducen la obra de Schmitt a una apuesta teológica confesional (Scholz),<sup>5</sup> o bien a

3. K. Löwith, «Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt», en *Sämtliche Schriften*, Metzler, Stuttgart, vol. VIII, 1984, pp. 32-71.

4. J. M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker & Humblot, Berlín, 1983.

5. F. Scholz, «Die Theologie Carl Schmitts», en A. Schindler (ed.), *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1978, pp. 149-169.

quienes hallan detrás del pensamiento político un fundamento teológico en el cual aquél se basaría. Un ejemplo de esto último es Heinrich Meier,<sup>6</sup> discípulo de Leo Strauss, quien interpreta la «exigente decisión»<sup>7</sup> schmittiana como moral y, *a fortiori*, religiosa. De aquí se sigue que la posición de Schmitt se cifra eminentemente en la «obediencia» a la revelación.

5. Teología política como mitología política. En este apartado ingresan quienes denuncian la malinterpretación mitológica de lo teológico (Beneyto *et al.*) y quienes achacan a Schmitt la confusión entre lo religioso como certeza y lo teológico como discurso (Klaus Kodalle).<sup>8</sup> Cabe hacer referencia aquí a Wolfgang Palaver, quien sostiene 1) que la verdad de la teología política es el concepto de lo político y 2) que dicho concepto es pagano más que cristiano, ya que se basa originariamente en la enemistad y no la puede trascender evangélicamente. Palaver recurre para esta argumentación a la teoría de Girard sobre la violencia y su conexión con lo sagrado.<sup>9</sup>

6. Teología política como doctrina jurídica del conocimiento. Spindler se refiere aquí ante todo a un artículo de Panajotis Kondylis,<sup>10</sup> donde el jurista griego se despacha contra la desprolijidad epistemológica de Schmitt respecto no sólo de la reflexión sobre las analogías entre jurisprudencia y teología, sino también de las vacilaciones del jurista alemán a la hora de poner el foco en la disciplina jurídica o bien en la *Staatslehre*, entendida como programa interdisciplinario surgido en el siglo XIX a partir de la estatalización del II Reich. La objeción más relevante de Kondylis es que Schmitt pretende ampliar la ciencia jurídica en lugar de producir la construcción interdisciplinaria, con lo cual se pierde no sólo la ganancia «kelseniana» de la *Rechtslehre* (pureza metodológica), sino también la precisión sociológica en sentido específico. Es decir: Schmitt no capitalizaría la rearticulación entre sociología y jurisprudencia que el positivismo rechaza.

Como puede verse, la discusión sobre el estatuto de la teología política comienza, si no antes, dos años después de la publicación del texto homónimo en 1922. El gradual ingreso y normalización de la obra de Schmitt en la universidad alemana

6. H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2009.

7. C. Schmitt, *Politische Theologie*, Duncker & Humblot, Berlín, 2015, p. 69.

8. K.-M. Kodalle, *Politik als Macht und Mythos: Carl Schmitts Politische Theologie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlín/Colonia/Maguncia, 1973.

9. W. Palaver, *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlín/Colonia/Maguncia, 1998. Los textos más importantes de René Girard sobre este tema son: *La Violence et le sacré*, Grasset, París, 1972; *Le Bouc émissaire*, Grasset, París, 1982; *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, París, 1999.

10. P. Kondylis, «Jurisprudenz, Ausnahmezustand und Entscheidung», en *Der Staat*, vol. 34, N° 3, 1995, pp. 325-358.

y norteamericana confirió desde la posguerra un cariz más técnico a la discusión. De esta discusión más técnica interesa reseñar en particular el aporte de los autores citados en la tipología, el discípulo de Schmitt Ernst Böckenförde. En un artículo dedicado al tema que nos ocupa,<sup>11</sup> el jurista y magistrado del Tribunal Constitucional Federal alemán desarrolla una línea argumental pertinente para nuestra discusión y una tipología sobre la teología política divergente de la que presentamos. Consideraremos ahora brevemente ambas cuestiones.

Böckenförde sostiene que la teología política es un momento de la teoría política (en sentido amplio). La puesta entre paréntesis de la cuestión de (la existencia de) Dios, un núcleo central del tema, puede mostrarse como ateísmo positivo (lo cual en cierto modo desmiente la puesta entre paréntesis) o como incapacidad de responder la pregunta por medios científicos. El ateísmo declara que la cuestión está liquidada; la *epoché* sostiene que no se puede plantear adecuadamente. Según Böckenförde, la teoría política moderna se fue desentendiendo de la cuestión de Dios no tanto desde que Hobbes postuló el carácter hipotético y a la vez apodíctico de la obligatoriedad de las leyes de naturaleza, sino más bien desde que Hugo Grocio habilitó la solución neutralizadora leibniziana, a saber: las leyes naturales conservan su validez aun en el caso de que Dios no exista. Este camino racionalizante llega a un límite a partir de Max Weber: en la medida en que las razones para obedecer son tipológicamente distintas e irreductibles entre sí, la legitimación basada en el funcionamiento normativo impersonal se convierte en una candidata entre otras. Böckenförde emplaza la *Teología política* de Schmitt en esta secuencia, en postula el carácter secularizado de los conceptos jurídico-políticos más relevantes. Con ello, la pregunta por lo divino (*Gottesfrage*) y la teología política reaparecen en el núcleo de la teoría política en general.

A la luz de este argumento, Böckenförde sostiene que en la discusión actual «teología política» significa tres cosas distintas:

1. Teología política jurídica. La primera variante coincide justamente con la idea schmittiana de teología política: los procesos de transferencia (*Übertragung*) de conceptos teológicos al ámbito estatal jurídico. En esta forma de teología política no se trata «en verdad de enunciados teológicos», sino de una sociología de los conceptos jurídicos.<sup>12</sup>

2. Teología política institucional. En este caso se trata de un conjunto de enunciados propiamente teológicos, derivados de una fe o revelación determinadas (en el caso cristiano, pero hay otros), y que apuntan a ordenar no sólo la Iglesia

11. E.-W. Böckenförde, «Politische Theorie und politische Theologie. Bemerkungen zu ihrem gegenseitigen Verhältnis», en *Revue européenne des sciences sociales*, t. 19, N° 54/55, 1981, pp. 233-243.

12. *Idem*, p. 237.

sino su relación con el Estado, etc. Ejemplos de esta forma son la oposición *civitas dei/civitas terrena*, la doctrina de las dos espadas de Gelasio, el sistema hierocrático de Inocencio III, la doctrina luterana de los dos reinos e incluso el *Christian Commonwealth* de Hobbes, etc.

3. Teología política apelativa. Se trata de un conjunto de enunciados teológicos ligados a la implicación de los cristianos y la Iglesia en la modificación o transformación del orden sociopolítico (no en la institucionalidad de la Iglesia o el Estado). Lejos de constituirse en teología de la política o del orden político, proporciona una fundamentación y configuración del compromiso sociopolítico basado en la fe de los cristianos. Ejemplos de esta teología son la teología política izquierdista/revolucionaria (Johann B. Metz), la teología de la revolución, la teología de la liberación de Paul Lehmann *et al.* y la teología latinoamericana liberacionista (Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff), etc. Podríamos agregar a esta lista, para darle un color local que Böckenförde no podría darle, la teología del pueblo, entre cuyos exponentes podemos nombrar –además de al actual Pontífice– a Alberto Methol Ferré, Lucio Gera, Rafael Tello, Juan Carlos Scannone y Carlos María Galli.

La lectura de Böckenförde es esclarecedora. Teología política es *teología* política. Puede ser institucional o pastoral, pero es siempre un discurso anclado en la revelación y legitimado a partir de tradiciones específicas de argumentación. Un conjunto de enunciados basados en analogías o bien de teoremas sobre la secularización no cuentan como teología, sino como sociología de los conceptos jurídicos (o jurídico-políticos, propios de la *Staatslehre*). Justamente la «sociología de los conceptos jurídicos» es el *definiens* de «teología política» en el capítulo III del libro de 1922.

§2. Pasemos ahora al siguiente momento de nuestra lectura. Se trata ahora de presentar someramente el argumento de «Teología política y excepción».

Domina manifiestamente el argumento del artículo la noción de excepción, que Dotti articula con la decisión –justamente– excepcional. La operación central es, por el lado de la decisión, su desincorporación y deslocalización (no hay ya Rey ni Pontífice que aseguren la mediación entre lo universal y lo particular) y, por el lado de la excepción, su irreductibilidad al «canon gnoseológico»,<sup>13</sup> lo cual –como

13. Sobre la idea de lo gnoseológico, cf. Jorge Dotti, «La razón en su uso regulativo y el *a priori* del “sistema” en la primera Crítica», *Revista de Filosofía*, 3º época, vol. I, 1987-1988, pp. 85 y ss. Cf. además J. Dotti, «La libertad de Juicio: epistemología y política a la luz de la tercera Crítica», en D. Sobrevilla (comp.), *Filosofía, política y estética en la Crítica del Juicio de Kant*, Actas del

veremos— conduce a la metafísica. La deslocalización de la soberanía implica el imperativo de que el cuerpo político resuelva como pueda, aunque no sea posible normativizarlo íntegramente, el problema del decisor desprovisto de una competencia formal nítida para decidir, pero igualmente forzado a hacerlo para salvar el orden político frente a la crisis.

Por otra parte, el abandono del canon gnoseológico trae consigo la necesidad de pensar lo excepcional fuera de la silogística del derecho positivo y de entender la excepción como desquicio no metabolizable a partir de los recursos normales del orden político. El juicio sobre la excepción, además de caberle únicamente al soberano, no es un enunciado validado por criterios científicos o cognitivos, sino un juicio práctico, libremente configurado, sobre la crisis y su superación. Afirmar la irreductibilidad de la excepción a la gnoseología trae consigo el siguiente postulado: *es preciso que haya un decisor* porque, *tarde o temprano, tendrá lugar una excepción*. Del primer componente del postulado se desentiende el positivismo jurídico; del segundo, el objetivismo. Por el contrario, Schmitt evitaría este atolladero al desplazar disciplinariamente el argumento hacia las orillas de la metafísica.

A partir de este momento,<sup>14</sup> Dotti se aparta de la inmanencia del texto schmittiano y convierte al jurista en filósofo. En otras palabras, completa filosóficamente el argumento schmittiano y, al hacerlo, trasciende subrepticamente la exégesis y pasa a desarrollar un constructo interpretativo de sonoridad kantiana. Que una decisión soberana pueda ser excepcional no se justifica en la excepcional facticidad de un estado de cosas, «sino por el desplazamiento de la justificación hacia el ámbito que le es más propio y primordial, el de la metafísica, por ser aquel desde el cual lo político adquiere su sentido esencial».<sup>15</sup> Esta clase de argumentación, con su tono y sonoridad específicas, difícilmente la hallaríamos en Schmitt. Menos aun el remate ficcionalista del argumento:

[n]o altera el nervio conceptual de este planteo asumir este *ser* del hombre [sc. la imagen del hombre que oficia de orientación metafísica al pensamiento político] como una verdad ontológica, o bien como una ficción inevitable [...]. Lo importante es que, para la lógica de su argumentación, el juicio sobre el ser humano es una asunción ética fundacional de toda actitud (teórica y práctica) ante lo político, un posicionamiento metafísico *a priori* acerca de la intrínseca capacidad o incapacidad del

Coloquio de Lima, conmemorativo del bicentenario de la tercera Crítica, Goethe Institut, Lima, 1990, pp. 99-166.

14. En rigor, la interpretación filosófica de Schmitt tiene lugar desde la primera oración del texto. Más abajo intentamos realizar una lectura de ese pasaje al analizar la forma en que Dotti concibe lo teológico-político (§4).

15. J. Dotti, «Teología política y excepción», en *Δαίμων. Revista de filosofía*, n° 13, julio-diciembre 1996, p. 130.

hombre para convivir pacíficamente con sus semejantes, y, consecuentemente, de la necesidad –o no– de que se someta a un régimen de mandato/ obediencia.<sup>16</sup>

La respuesta de Schmitt, la *incapacidad* del hombre para convivir pacíficamente o ineliminabilidad del mal opera como un «axioma fundacional de lo político».<sup>17</sup> Esto es, la carencia originaria del hombre le impide aceptar el mandato vertical sin resistirse. Todo esto es metafísica, no teología, y en esta metafísica halla su verosimilitud y apoyo la excepción como desquicio del orden. ¿Halla la decisión excepcional su justificación en similares profundidades? Dotti no lo dice expresamente, pero podríamos pensar que la dignidad del juicio soberano libre se espeja en la carencia o «falla ontológica» humana. La decisión es una respuesta al mal y se inscribe, junto con la excepción, en «la dinámica de ruptura y recomienzo del orden»<sup>18</sup> que la excepción propulsa, mas no por su autosuficiencia, sino más bien por expresar, de modo negativo-agresivo, la finitud o privación humanas.

Al detenerse y profundizar en el §2 sobre la excepción como categoría, Dotti intensifica el filosofema metafísico allí donde Schmitt se retira con elegancia. La decisión metafísica que acepta, reconoce o postula el mal se presenta ahora como «*a priori* trascendental» e incide en el razonamiento jurídico-político como «fuente extraempírica de desequilibrio de lo normativizado».<sup>19</sup> A decir verdad, un razonamiento de este tipo impide que la noción de Derecho u orden jurídico sea concebida como legalidad pura o positiva, razón por cual ha de ser pensada como estructura fundacional de un orden que contiene una instancia de efectivización y, al mismo tiempo, un dispositivo de contención, defensa o neutralización de la conflictividad humana. Pues bien, la conflictividad en su más alto grado, la que cuestiona la *normalidad* que hace posible la aplicación de la *norma*, es la excepción. Según esto, la excepción no es un momento de diferencia interna que el universal vigente contempla y, de ese modo, potencialmente reconduce al plexo normativo, sino –reiteramos– el desafío a la normalidad misma de un orden, a su condición de reproducción y previsibilidad.

Así pues, la postulación del mal trascendental habilita una genealogía decisio-nista que permite la crítica del racionalismo liberal:

Para olvidar el origen en aras de la estabilidad, la estructura [normativa] resultante aparece, así, como capaz de regularse a sí misma indefinidamente, sin tener que recurrir a nada ajeno a la dinámica de su propio desarrollo en condiciones de normalidad; como una suerte de autorrealización de la *ratio*

16. *Idem*, p. 130.

17. *Ibid.*

18. *Idem*, p. 131 (ambas citas).

19. *Idem*, p. 132.

jurídica en su autosuficiencia. Desde esta perspectiva absolutamente abstracta, el Derecho es una estructura normativa objetivamente válida en virtud de su propia logicidad y cerrada completud.<sup>20</sup>

En este punto Dotti anuncia el nervio de su intervención: la abstracción normativista es la quintaesencia de la neutralización económica (inmanentista, sistémica) de lo político.<sup>21</sup> Esta neutralización se corresponde en sentido científico a una carencia de autorreflexión, a la confusión entre la idealización sistemática y el funcionamiento concreto (conflictivo) de los ordenamientos jurídicos modernos. La reposición decisionista de la fundación concreta del orden, así como la retoma o repetición de la fundación cuando irrumpe la crisis, lleva el planteo a otras coordenadas. En efecto, el tipo de mediación jurídico-institucional que el acontecimiento excepcional reclama no puede ser la del Derecho positivo en situación normal. Vistas las cosas desde el punto de vista de la excepción o, en sentido trascendental/metafísico, desde el mal, salta a la vista de modo inmediato que todo orden jurídico se traduce en normas, pero rememora su comienzo y suspende dicho plexo normativo<sup>22</sup> cuando se ve amenazado por aquello que no puede elaborar o metabolizar. La pregunta sobre quién y cómo suspende el orden es la pregunta por la soberanía. La pregunta sobre el estatuto de aquello que la decisión no puede suspender es la pregunta por el Estado. Pasemos ahora a la primera pregunta.

A continuación de su análisis trascendental de la excepción, Dotti se aboca a la elucidación de la respuesta que tal excepción reclama por parte del orden: la decisión. Al profundizar en este concepto, pasa a primer plano una duplicidad constitutiva de la autoridad soberana moderna. De un lado, la personalización de la soberanía, que desde luego se opone a la hipóstasis de la norma o a la soberanía de la ley; del otro, la dimensión formal o, según Dotti, el «peculiar formalismo de la decisión» que se presenta como ineludible en condiciones modernas.<sup>23</sup> La perso-

20. *Idem*, p. 133.

21. Volveremos sobre este punto más abajo (§5).

22. Schmitt se refiere aquí incluso a la norma constitucional, que debe ser desactivada para defender el orden constitucional en general. La conceptualización más precisa sobre esta tensión la alcanza el jurista al distinguir ley constitucional de Constitución (cf. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín, 2017, pp. 22 y ss., 25 y ss.).

23. J. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 135. El peculiar formalismo de la decisión es un plus interpretativo o extra-exegético de Dotti, que halla su anclaje en el siguiente pasaje de la *Teología política*: «Constituiría una tosca traducción de la disyunción esquemática entre la sociología y la doctrina del derecho afirmar que lo excepcional no tiene importancia jurídica y que por ende pertenece a la “sociología”. Lo excepcional es lo que no se puede subsumir; escapa a toda captación general, pero, al mismo tiempo, pone al descubierto en toda su pureza un elemento específicamente jurídico de la forma (podríamos traducir también: un elemento específico de la forma jurídica [*ein spezifisch-juristisch Formelement*]), la decisión». C. Schmitt, *Politische Theologie*, *op. cit.*, p. 19.

nalización se refiere a la imposibilidad de lidiar con lo excepcional de modo racional-legal, impersonal y burocrático. Lo formal(ista), por su parte, alude a la imposibilidad de ordenar las sociedades modernas apelando a universales sustanciales, que en rigor han sido vaciados y raquitizados por la propia lógica de lo moderno o «razón secularizada y secularizante».<sup>24</sup> Si bien la duplicidad constitutiva de la soberanía es una caracterización razonablemente inteligible, no por eso la persona soberana está dotada, en su concepto, de nitidez total. En efecto, así como sólo es posible acceder a la excepción de modo negativo-privativo bajo la forma del desquicio de la normalidad, así también es irrebasable la ambigüedad estructural del soberano. El soberano está dentro/fuera del orden: es lícito que suspenda el Derecho, pero sólo con vistas a recomponerlo; al mismo tiempo, es *legibus solutus*, pero sólo porque «está funcionalizado a la paz».<sup>25</sup> Cabe señalar que, al plantear el asunto de este modo, Dotti cierra la puerta de la soberanía a la revolución y convierte la función soberana en reacción exclusivamente defensiva de un orden legítimo existente. Su intervención filosófica recorta variantes exegéticas y pone a la soberanía desde el comienzo al servicio de la defensa del Estado de derecho.

Pasemos ahora a lo que, a los efectos de nuestro análisis, constituye el último momento de «Teología política y excepción»: el concepto de Estado, que se desarrolla en §4. Así como la excepción se comprende a partir del *a priori* metafísico de la maldad (o peligrosidad) humana, así también el Estado se concibe como un *a priori* que subsiste cuando la norma positiva debe ser suspendida, en todo o en parte, ante un fenómeno o situación que perturba la normalidad. La situación excepcional no es, entonces, anárquica o caótica, ya que se sostiene un núcleo institucional que puede funcionar con un mínimo normativo –e incluso sin éste–, hasta que, superada la crisis, el soberano decida recomenzar la lógica de la normalidad. Según esto, la decisión soberana consiste, en el límite, en la decisión de sostener estatalidad sin norma positiva, de sostener un Estado que no es Estado de derecho, pero ha de volver a serlo. La decisión política, en el límite absoluta, es *legibus soluta* en tanto desactiva algunas o todas las normas positivas que valen en situación de normalidad y en cuanto no destituye el *a priori* extranormativo del orden, el Estado. Es por ello que un orden jurídico no puede ser adecuadamente conceptualizado como un conjunto de normas positivas jerárquicamente

---

Schmitt no se refiere aquí, pues, al formalismo propio de la decisión en la modernidad (*interpretación de cuño dottiano*), sino a la decisión como un *constitutivo* de la forma jurídica misma. Este pasaje debe ser leído en paralelo con *Politische Theologie*, *op. cit.*, p. 38, incluido en el capítulo II («Soberanía como problema de la forma jurídica y la decisión»).

24. J. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 131.

25. *Idem*, p. 136.

organizadas, sino como una decisión que se presenta para fundar y defender el orden estatal, y que se retira en la situación normal a fin de que en tal situación imperen las normas y la normalidad. Dotti formula este punto con gran precisión:

En su articulación específicamente política [...] decisión y norma son opuestos en continuo antagonismo, ya que no pueden coexistir en un mismo contexto y pertenecen a configuraciones contrapuestas, a saber: al estado de excepción y a la situación de normalidad, respectivamente.<sup>26</sup>

Decisión y norma son, pues, momentos del concepto de lo jurídico, aunque la primera es previa a la segunda *en sentido conceptual*, mientras que la segunda es, dicho aristotélicamente, primera *pròs hemàs* en la vida ordinaria.

Hasta aquí la materia exegética a partir de la cual Dotti da cuenta de la *Teología política*.<sup>27</sup> La forma de esta materia, presentada esquemáticamente, se desarrolla en la siguiente secuencia: 1. Excepción y decisión; la raíz metafísica de la excepción; 2. La excepción en sentido jurídico-político; 3. Soberanía y autoridad; 4. Estatalidad como a priori del orden colectivo. Corresponde ahora desentrañar la forma en que Dotti entiende lo metafísico y lo teológico-político.

§3. A fin de esclarecer, al menos parcialmente, lo que Dotti entiende por «metafísica», presentaremos unos pasajes de dos artículos contemporáneos a «Teología política y excepción». En uno de ellos se ocupa de reseñar el libro *Nuevas reflexiones de la revolución de nuestro tiempo*, de Ernesto Laclau;<sup>28</sup> en el otro se ocupa, justamente, del decisionismo.<sup>29</sup> El texto que Dotti dedica a Laclau, una sustanciosa recensión del libro arriba citado, constituye una discusión sobre la forma en que hay que entender a Karl Marx, en particular la forma en que éste considera el antagonismo y la contradicción entre burguesía/proletariado y fuerzas productivas/relaciones de producción, respectivamente. Según Laclau, que declara el fracaso de buena parte de la teoría marxiana, el antagonismo debe ser pensado desde la noción de «exterior constitutivo». La precaria estabilidad de las identidades sociales depende de una dimensión de alteridad que impide asimismo hablar de universalidad en sentido sustancial y pleno. La instancia que impide el cierre es una falta que la constitución de lo social olvida, pero la politicidad o politización rememora.

26. *Idem*, p. 138.

27. Dejamos fuera de consideración (para retomarlo más adelante) el último y breve apartado del texto (§5).

28. J. Dotti, «Deconstrucción y política», en *Espacios de crítica y producción*, N° 15, diciembre 1994-marzo 1995, pp. 3-8.

29. J. Dotti, «Sobre el decisionismo», en *Espacios de crítica y producción*, N° 17, diciembre 1995, pp. 1-8.

Dotti no acepta que la noción de «exterior constitutivo» sea la cuña adecuada para la politización e incluso sugiere que tal noción es dialectizable y, por esa razón, porta en última instancia un carácter neutralizador. En lugar de esta aproximación hegemónica, Dotti postula un «*a priori* no mediatizable», el mal radical, «la ficción teológico-política del *hombre malo por naturaleza*». El profesor se expresa en términos muy similares a su artículo de 1996: el mal, *ratio cognoscendi* de la libertad humana, es la excepción que desquicia el orden de la convivencia. Tanto en 1994 como en 1996 el mal/lo excepcional constituyen el *prius* de lo político. La ficción fundamental de lo político opera coordinadamente con otra, asimismo teológico-política: la «apertura a la trascendencia».<sup>30</sup> Dotti es coherente: en 1994 y 1996 dicha apertura habilita a la acción soberana para refrenar la excepción y recomponer la sociabilidad. También en ambos casos Dotti sostiene que aquello que la decisión vertical interrumpe es, en última instancia, horizontalidad económica y/o mercantil, inmanencia conciliada. Sólo un punto no se mantiene entre 1994 y 1996: el estatuto de las ficciones que organizan en última instancia lo político. En la reseña del libro de Laclau se trata de «ficciones teológico-políticas».<sup>31</sup> En cambio, en «Teología política y excepción» la teología política recurre a la *metafísica* –lo hemos visto– para encuadrar la excepción. ¿Cómo entendemos entonces lo metafísico? ¿Difiere de lo teológico(-político)? ¿Coincide con lo ético?

Consideremos ahora los indicios que proporciona «Sobre el decisionismo». Este texto, en algún sentido una versión preliminar de «Teología política y excepción», presenta y afirma la versión moderna de la política como actividad de sujetos libres que se auto-comprenden históricamente como. La contracara de esta versión es una cosmovisión dominante en aquella época: la posmodernidad. Dotti sostiene que el decisionismo es una forma arquetípica y original del pensamiento moderno, y, como tal, opera con una metafísica que reconoce el lugar del cálculo de utilidades, a la vez que impugna esta forma de racionalidad cuando se presenta como excluyente.

La metafísica decisionista se ancla en dos grandes conceptos: finitud y mal. Pero, ¿por qué son estas nociones de índole metafísica? Ensayemos una res-

30. J. Dotti, «Deconstrucción y política», en J. Dotti, *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos*, Guillermo Escolar, Madrid, 2021, p. 376.

31. Pero también se trata –y esto es confuso– de «ficciones metafísicas con proyecciones éticas». Al respecto, el siguiente pasaje es digno de mención: «La cuestión filosófica [...], una vez que Dios ha muerto, es el esfuerzo por dilucidar el sentido mismo de lo político como *forma* ordenadora, sus premisas metafísicas (el mal y la trascendencia como ficcionalizaciones éticas últimas), y su eventual capacidad para *mantener la tensión* con lo económico (con la racionalidad del mercado como conciliación dialéctica por excelencia)»: J. Dotti, «Deconstrucción y política», *op. cit.*, p. 376.

puesta. De un lado, constituyen los cimientos (¿ficciones?) de una cosmovisión antigua y duradera. Del otro, son conceptos, que, como el de revolución, no funcionan como una noción «gnoseológica» orientada «al conocimiento de presuntos datos objetivos, sino a una interpretación teológico-política de la historia, lo cual supone una conexión argumentativa con otras nociones –también extra-científicas– como las de libertad, decisión y acción».<sup>32</sup> Si bien la aparición de lo teológico-político perturba la nítida oposición entre lo gnoseológico y lo metafísico, podríamos establecer que lo gnoseológico se refiere al *a priori* ligado a la constitución de la experiencia, mientras que lo metafísico está dispensado de las exigencias que permiten hablar de *conocimiento*. Lo metafísico sería entonces un discurso organizador de cosmovisiones que no ancla en fenómenos, sino que otorga sentido práctico a los fenómenos. Ahora bien, ¿cómo opera el discurso metafísico? Al referirse al concepto de revolución, Dotti señala lo siguiente:

Se trata [...] de una ficción interpretativa (y aquí ficcionalidad quiere decir artificio discursivo libre de los requisitos que impone la «verdad» desde la gnoseología; rechazo de la creencia en que las interpretaciones reflejan una objetividad independiente; por ende, «género» –si así cabe hablar– al que pertenece lo metafísico y, *a fortiori*, lo ético-político); ficción, pues, que se constituye como peculiar lectura de la historia y sus actores.<sup>33</sup>

Este pasaje nos habilita a dar un paso más y conectar las ficciones (prácticas) con el discurso metafísico. Al emanciparse de la función de reflejar el mundo objetivo y desentenderse de la constitución de los objetos de la experiencia, la ficción se presenta a la vez como creación libre y profunda amarra de la subjetividad; es poesía conceptual que estructura, sin determinación ni esquematismo, el mundo político. La ficción se desempeña, en cierto modo, como un Hermes psicopompo. En este sentido, el mal es una ficción (metafísica) porque organiza extra-gnoseológicamente el campo de la acción política e incluso el conocimiento mismo de la política.

Estamos ahora en condiciones de resumir el recorrido de este apartado. Según Dotti, las ficciones metafísicas organizan el discurso práctico y sostienen la enunciación teológico-política. Naturalmente, lo *práctico* no es lo útil ni lo operativo, sino la acción libre y la proposición sobre ella. Por una cuestión contextual y de época, lo práctico moderno y sus categorías (decisión/ libertad/ responsabilidad) se presentan en los textos que hemos analizados como opuestos del

32. J. Dotti, «Sobre el decisionismo», en J. Dotti, *Lo cóncavo y lo convexo. Escritos filosófico-políticos*, Guillermo Escolar, Madrid, 2021, p. 380.

33. J. Dotti, «Sobre el decisionismo», *op. cit.*, p. 381.

posmodernismo cultural, tan afincado en la dispersión, el azar y la indeterminación, como ocupado en debilitar o deconstruir las categorías modernas.

Creemos haber echado alguna luz sobre la función de la (ficción) metafísica como soporte de la teología política y como significante del mundo práctico. Es ahora el momento de analizar lo que Dotti entiende por lo teológico-político, que constituye –al menos en apariencia– el núcleo de «Teología política y excepción», pero que, a la vez, funciona como un núcleo semántico esquivo, que convive con lo práctico y lo metafísico, y cuyo rostro nunca se revela de modo inequívoco.

§4. Si nos guiamos por exordio del texto de 1996, la teología política parece ser una disciplina pesada y sustanciosa, parangonable con la metafísica. Entiéndase bien: con la metafísica clásica y no con la versión ficcional a la que la conduce el poskantismo. Ante lo marcial de tal introito, el lector queda rendido ante la energía del inicio, o bien perplejo y curioso, a la espera de una explicación o argumento. Convendrá entonces que adoptemos la vía perpleja y la sana regla del trabajo del concepto, a fin de entender, hasta donde sea posible, cómo lee Dotti lo teológico-político a partir de la *Teología política*.

Comencemos con el exordio en cuestión: «Si la metafísica se constituye a partir de la pregunta ¿por qué el ser y no la nada?, la teología política lo hace a partir de ¿por qué el orden y no el caos? Su respuesta es: por la decisión excepcional sobre lo excepcional».<sup>34</sup> A la luz de lo que hemos expuesto sobre la metafísica y su ficcionalidad, esta afirmación es sorprendente. ¿Por qué no dice sencillamente Dotti que la pregunta por el orden es un asunto teórico, y por lo tanto asignable a la teoría o filosofía políticas –o incluso a la metafísica–? Resulta difícil hallar una respuesta al interrogante, e incluso determinar si es relevante. Se impone, en cambio, examinar la caracterización dottiana de lo teológico-político en «Teología política y excepción», a fin de obtener alguna orientación para lidiar con el asunto que nos ocupa.

Para contar con elementos de juicio más esclarecedores sobre lo teológico-político hay que esperar hasta el final del artículo de 1996. En pasajes previos de ese mismo texto, Dotti abunda en caracterizaciones mas no en definiciones. Bien presenta la teología política como como «politización de la lógica del vanguardismo estético», bien la parangona con una «forma de trascendencia» o la identifica con un «ámbito discursivo donde queda –o quedaría– justificada la mediación decisionista».<sup>35</sup> El pasaje más cercano a lo definicional y a la exégesis del texto schmittiano es el siguiente:

34. J. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 129.

35. *Idem*, pp. 134, 139-140.

[1] Su [sc. de Schmitt] *Politische Theologie* no provee contenidos dogmáticos; se limita, en cambio, a ser un saber de lo analógico (teología/política) y del desplazamiento desde un «ámbito central» a otro: desde la teología a la metafísica, a la moral, a la economía. Como saber de las analogías y de los desplazamientos entre teología y política, a lo largo de la secularización moderna, la disciplina schmittiana se configura como «sociología de los conceptos jurídicos» (50, 55, 58 ss.). [2] Pero esto supone haber elevado la metafísica a dimensión fundante de la impugnación teórica y práctica del funcionamiento mercantil de la norma, pues horizontalidad absoluta, autorregulación, previsibilidad con vistas al cálculo de utilidades son los rasgos del intercambio de equivalentes.<sup>36</sup>

Este pasaje es, en muchos sentidos, revelador. Lo dividimos en dos partes para examinarlo. El punto 2 no se refiere en rigor a lo que Schmitt desarrolla en el capítulo III de la *Teología política*, sino que constituye el nervio de la operación de Dotti, a saber: apoyar la mediación decisionista en la (ficción) *metafísica* del hombre malo. En otras palabras, el «supone» explicita lo que Dotti postula como necesario para construir su interpretación *filosófica* de Schmitt. El punto 1, en cambio, es una somerísima alusión al capítulo recién mencionado del texto de 1922. Pero ¿qué dice ese capítulo?<sup>37</sup>

La lectura del capítulo 3 de la *Teología política* arroja una determinación por cierto insulsa: la teología política es una «sociología de los conceptos jurídicos».<sup>38</sup> Frente a esta decisión conceptual se plantean diversas preguntas, entre las cuales podemos destacar la siguiente: ¿en qué sentido la *teología* podría ser *sociología* y, encima, de lo jurídico? Remitiremos este interrogante, junto con sus posibles respuestas, al mundo de enredos que trae consigo lo teológico-político. Si, en cambio, nos remitimos a la superficie textual, constatamos que Schmitt *descarta dos formas* de concebir una sociología de los conceptos jurídicos.

En primer lugar, no constituye una reducción del mundo espiritual (ideas, fenómenos religiosos, literatura) a las condiciones materiales (no únicamente económicas) en las que surgió. Por ejemplo, *el ajedrez se explica por las inquietudes de los estrategas militares del imperio persa, y su avidez*. Schmitt rechaza asimismo la reducción contraria, es decir: la derivación de lo material a partir de lo espiritual. En segundo lugar, tampoco es aceptable concebir la sociología de los conceptos jurídicos como una forma de reducir un objeto espiritual a la clase o estamento

36. J. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 140. La cita del sintagma «ámbito central» se refiere al concepto schmittiano de *Zentralgebiet*, territorio donde se juega la definición de nervio central de una época. La secuencia de números constituye la cita de diversas páginas de la edición alemana del capítulo III de la *Politische Theologie* (Duncker & Humblot, Berlín, 2015, pp. 41-55), donde se presenta la idea de la teología política.

37. En lo que sigue, retomo el análisis de lo teológico-político realizado en S. Abad, «¿Schmitt, pensador católico?», incluido en Guillermo Jensen y Juan Bautista González Saborido (comps.), *Derecho, Política y Sociedad en el Mundo Contemporáneo*, Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2023, pp. 139-154.

38. C. Schmitt, *Politische Theologie*, *op. cit.*, pp. 47 y ss.

que en algún sentido ha creado, usa o puede pensarse a partir de ese objeto espiritual, etc. Un ejemplo sería: *la filosofía hegeliana es la doctrina de los profesores universitarios alemanes porque les permite comprender el mundo sin arriesgar su seguridad*. Lo mismo se podría decir hoy de la deconstrucción y de la filosofía posfundacional en lo que se refiere a los profesores universitarios argentinos.

¿Cuál es entonces el núcleo conceptual positivo de esta forma de sociología? Se trata de la correlación entre la metafísica de una época, la forma en que organiza los conceptos últimos, en particular Dios, y la forma en que los pueblos se organizan políticamente y piensan la estructura de un orden. Si, pongamos por caso, una época piensa que Dios ordena activamente el mundo, es probable que el correlato teológico-político de tal doctrina incluya una forma gubernativa humana que ordene irresistiblemente la ciudad. Según esta *forma mentis*, Dios no puede ser un relojero eficiente, un simpático distraído o alguien que juega a las escondidas. En cambio, si la metafísica de una época, luego de diversos procesos históricos y políticos, muta y decide acogerse a las ventajas de la relojería, o bien a los beneficios de la distracción o el escondite, es probable que las concepciones del gobierno y la estatalidad se organicen en torno de mecanismos, recordatorios de límites y objetividades de naturaleza formal, general y abstracta. Dicho sin ambages: así como Dios no interviene de modo personal y extralegal en la historia, así tampoco las cosas humanas deberían contener instancias extralegales o intervenciones raras que contravengan la seguridad jurídica. En las diversas épocas, y según el *Zentralgebiet* de que se trate, la correlación se mantiene aunque varíen los contenidos correlacionados.

Este argumento no es enteramente nuevo en la obra de Schmitt. Así como en *La dictadura* se formula con toda claridad, antes de la *Teología política* y con un vocabulario jurídico político la noción de «excepción», así también se plantean en aquel texto ejemplos relevantes del «saber de las analogías». Citaremos ahora dos ejemplos de esta forma de razonar:

La Ilustración veía al Estado como la metafísica teísta al universo: Dios, que se halla fuera del mundo ha organizado este mundo de tal manera que funciona como una máquina perfecta, según leyes dadas; del mismo modo monta el legislador la máquina estatal.<sup>39</sup>

Y más adelante se lee:

La teoría cartesiana, según la cual Dios sólo tiene una *volonté générale* y todo lo particular es extraño a su esencia, se traduce políticamente en que el Estado sólo puede establecer como leyes reglas gene-

39. C. Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlín, 1989, p. 102.

rales y abstractas, mientras que, por el contrario, sólo es lícito decidir el caso concreto por subsunción bajo una ley general, pero no de modo inmediato a través de una ley.<sup>40</sup>

Bien podría no agradarnos el sentido que Schmitt confiere al término «sociología»; acaso se nos antoje impreciso llamar «conceptos jurídicos» a nociones que tal vez nos parezcan evidentemente políticas; sin embargo, al menos según el capítulo III del libro *Teología política*, la teología política es una sociología de los conceptos jurídicos en el sentido indicado.

Volvamos ahora al asunto que nos ocupa: la caracterización que Dotti realiza de lo teológico-político. A la luz de lo expuesto, surgen dos interrogantes. En primer lugar, ¿podemos aceptar la caracterización de lo teológico-político presentada en el exordio de «Teología política y excepción»? En segundo lugar, ¿es posible afirmar que la teología política, entendida como sociología de los conceptos jurídicos, puede justificar la mediación decisionista?

Al primer interrogante le corresponde, creemos, una respuesta negativa. La pregunta por el orden bien puede encuadrarse en el pensamiento político en general, ya se trate de la filosofía o la teoría política. Obviamente no nos preocupa aquí un *nómos* disciplinar. Sólo nos llama la atención que Dotti ensaye una correlación analógica de la teología política con la metafísica *clásica* o, si se nos permite, con la metafísica anclada en el canon gnoseológico. ¿No se trataba de la metafísica como género de la ficción? Si lo que decimos es razonable, la teología política sólo podría ser, como Dotti mismo lo reconoce, un «saber de lo analógico» y de los «desplazamientos»<sup>41</sup> entre *Zentralgebiete*, un saber no fundacional y modesto. Böckenförde, lo hemos visto,<sup>42</sup> tiene entonces mucha razón respecto del estatuto de la teología política schmittiana.

Todo esto nos conduce a la siguiente pregunta. ¿Hay suficientes elementos en «Teología política y excepción» para delimitar la teología política como un ámbito discursivo que pudiera reclamar autosubsistencia y, sobre todo, *justificar* la mediación decisionista? Creemos que no. Pero esta respuesta negativa no significa negar la relevancia de la conexión que establece Dotti entre la excepción y un discurso extra-gnoseológico que la sostiene. Muy por el contrario. Afirmamos que tanto Dotti como Schmitt están en lo cierto al tratar a la excepción y su envés teológico –en el caso de Schmitt– o metafísico –en el caso de Dotti– como una categoría central del pensamiento político o, si se quiere, como la categoría sin la cual *no hay* pensamiento político. Sin embargo, no parece necesario ni justificado, en el caso de Dotti, transformar el «saber de las analogías y de los

40. *Idem*, pp. 107-108. Véase la nota al pie.

41. J. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 140.

42. Cf. arriba §1.

desplazamientos» en una disciplina o campo de saber distinto del de la especulación filosófica. Creemos que Dotti *siempre* filosofa: lee y suplementa *filosóficamente* a Schmitt por medio de una metafísica ficcionalista poskantiana; más aun, *construye* la fundamentación filosófica de la excepción mientras que Schmitt *adopta* o *asume* dicha fundamentación de la tradición contrarrevolucionaria y su recurso a la teología. Esta asunción, que tiene lugar en el último capítulo de la *Teología política*, no sería ya –al menos a la luz de lo que hemos expuesto en §1– teología política, sino una reflexión política que se apoya en la teología, entendida como disciplina autónoma que se ocupa de elaborar obedientemente el dato revelado.

§5. Retomemos ahora la pregunta inaugural de este artículo: ¿qué enunciado(s) quiere presentar y discutir en 1996, y en qué sentido la *Teología política* constituye un punto de apoyo y una inspiración? Subrayemos previamente algunos asuntos. Según creemos, Dotti encuentra inspiración en el libro *Teología política*, pero no en la (supuesta) disciplina teológico-política. Si bien razona como filósofo al construir/inventar la teología política *qua* disciplina, el rendimiento efectivo de «Teología política y excepción» consiste en la fundamentación filosófico-metafísica de la excepción y su elevación a *prius* de lo político. Como hemos dicho, la excepción *reclama* una respuesta por parte de una figura ambigua y difícilmente normativizable, el soberano. Según creemos, la dificultad teórica e institucional que este reclamo introduce en la vida política, entendida como espacio práctico moderno, no hace más que reforzar y poner de relieve que la excepción es el núcleo de la politicidad.

Estas consideraciones, que se siguen de nuestras hipótesis iniciales, son compatibles con el modo en que Dotti lee –entremezclando su propio posicionamiento– la *Teología política*. ¿Qué hace Dotti con este gran libro? Según nuestro análisis, el profesor argentino se centra exclusivamente en el capítulo I del libro, que desarrolla justamente la definición de la soberanía a partir de la excepción que exige un juicio soberano. Por otra parte, cuando recurre al capítulo IV, dedicado a la filosofía (teológica) del Estado de los contrarrevolucionarios, lo hace en cierto modo para ver reflejada su propia decisión de fundamentar metafísicamente la excepción como irrupción del mal. En rigor, esta metafísica, en cuanto género ficcional, se opone a la metafísica teologizante –o más bien teología a secas– de Bonald o De Maistre, que Schmitt invoca. ¿Qué deja Dotti fuera de consideración? Cuestiones nada menores: el problema de la forma jurídica (capítulo II) y –como vimos– al estatuto de la teología política (capítulo III). El sintagma «Teología política y excepción» permitiría, según lo que hemos dicho, una lectura exegética de la conjunción: Teología política, *es decir*: excepción.

En lo que al posicionamiento o enunciado propio se refiere, el profesor argentino revela –por así decirlo– el vector de su interés intelectual en el comienzo del apartado 5 del texto que nos ocupa. En efecto, allí se lee lo siguiente:

Una última precisión, para destacar el hilo conductor de la argumentación que estamos desarrollando. A saber: en la jerarquización de la decisión sobre la norma, Schmitt deposita su confianza en poder justificar la preeminencia de lo político sobre lo económico.<sup>43</sup>

Nadie dudaría que Schmitt ha insistido en la primacía de lo político. Pero en este pasaje parece ser Dotti quien habla. En la senda de Schmitt, Dotti justifica la primacía de lo político sobre lo económico a partir del significado extra-empírico y extragnoseológico de la excepción. A diferencia de Schmitt, que se contenta con apelar al pensamiento contrarrevolucionario, Dotti se aboca, como dijimos, a una justificación de índole filosófica, densa y articulada.

En efecto, en 1996 Dotti afirma que aún hay y habrá política *porque* a toda conciliación (sea ésta económica, filosófico-histórica o –nos permitimos afirmarlo– teológica) le llega su excepción. En el contexto político de esos años, este enunciado podía significar cosas diversas. ¿Significaba y significa hoy, 30 años después, la misma cosa? Creemos que Dotti postulaba un institucionalismo lo suficientemente pasado por la criba de la excepción como para estar atento a la crisis, pero al mismo tiempo lo suficientemente fuerte como para evitar la elaboración extraestatal y paraconstitucional de dicha crisis. La invariante argentina es la crisis: aunque sus comienzos obedezcan a motivos económicos, financieros o societales, tarde o temprano el comienzo desemboca la política.

Desde el retorno de la democracia hasta «Teología política y excepción» existen dos grandes ejemplos, por cierto modélicos, de gobierno de la convulsión institucional. Ninguno de ellos resolvió la crisis de un modo aceptable para un *institucionalismo abierto a la trascendencia*, si cabe expresarse de este modo. Uno de ellos es el normativismo alfonsinista, que se mostró incapaz de domar los actores y factores económicos y se vio forzado a entregar el poder. En otras palabras: tiene que *transferir* la crisis. El segundo ejemplo es el primer menemismo, que produce una serie enorme de transformaciones en la institucionalidad económica y administrativa a fin de reconfigurar y adaptar la plataforma estatal argentina, pero al costo de tensionar y en ocasiones contravenir la legalidad de segundo orden y, en ocasiones, la legalidad constitucional.

El institucionalismo que Dotti defiende se entiende asimismo por su contraste con la posición hegemónica/populista. Ya en la reseña que citamos sobre el libro

43. J. Dotti, «Teología política y excepción», *op. cit.*, p. 139.

*Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Dotti le reprocha a Laclau concebir la decisión como una derivada indecidible (de aquí que el término «deconstrucción» aparezca en el título) del exterior constitutivo, que impide no sólo la completitud del sistema de lo social, sino también la forma plena de la universalidad:

La incompletitud de todo sistema significa que la instancia normativa innegablemente presente le viene puesta desde afuera de sí, en la forma de una decisión. Ninguna racionalidad es capaz de sustentar una interpretación operativa de su universalidad abstracta y una consecuente normativización de conductas como las únicas racionales en y para sí, de manera evidente. Frente a la gama de posibilidades objetivamente indecidibles, no queda sino la decisión que construye lo social en la medida en que reprime las alternativas equivalentes. No existen fundamentos irrecusables que diriman los conflictos hermenéuticos, base de todo orden normativo. La objetividad, en consecuencia, resulta de un acto decisorio fundacional, que no es sino un ejercicio de poder, una represión victoriosa.<sup>44</sup>

De la densidad de este pasaje nos quedamos con lo siguiente: si la fundamentación posestructural de lo social como sedimento de lo político se basa en la idea de un exterior constitutivo, toda racionalidad jurídica (sea legal o decisional) es siempre hegemónica. La institucionalidad se convierte en un eterno objeto de sospecha (ya no a la manera marxista tradicional, sino en una nueva *façon* neo-marxista) y no está en condiciones de neutralizar y pacificar. Esta nueva *façon* deposita ahora la confianza (la verdad) en el sujeto político. Pero también ese sujeto debe ser pensado a la luz del postestructuralismo: más allá de la determinación económica en última instancia, la consciencia de clase y el telurismo. Naturalmente, este recorrido es posterior a *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Se trata de la obra bien conocida, tal vez no suficientemente estudiada, de Laclau sobre el populismo, a la cual Dotti destina un extenso artículo en 2004,<sup>45</sup> en el cual desarrolla y amplía algunos de los puntos centrales de la reseña recién citada. A pesar de la pleitesía en el trato y del respetuoso argumento, Dotti señala ahora con más profundidad las divergencias entre posestructuralismo y decisionismo en el campo de la política:

Independientemente de las consideraciones que se susciten en torno a estas cuestiones [sc. sobre las cuales versa el artículo], como también de los desarrollos futuros que puedan tener filosofías políticas disonantes con el panorama ideológico prevaleciente, es innegable la marca de contemporaneidad que tiene el deconstruccionismo en general, y el posestructuralismo laclauiano, en particular. Su pro-

44. J. Dotti, «Deconstrucción y política», *op. cit.*, pp. 373-374.

45. J. Dotti, «¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo posestructuralista y decisionismo», en *Deus mortalis*, N° 3, 2004, pp. 451-516.

puesta filosófica, a la vez que impugna las neutralizaciones racionalistas, *renaturaliza* la política desde un registro teórico que pertenece al arco de pensamiento posmoderno, antiestatalista y libertario.<sup>46</sup>

Dotti construye su institucionalismo a partir de la interpretación metafísica de la excepción. Sobre esta roca, sin apartarse un minuto de ella, construirá coherentemente toda su producción conceptual posterior, tanto en lo exegético como en lo propositivo. Nos atrevemos a afirmar que el último escrito en el cual trabajó hasta su partida en 2018, por cierto inconcluso y póstumo –*Lecciones sobre Hegel (y la teología política)*– avalan nuestra presunción. No sólo por el contenido del libro, volcado a la escritura o sólo presente en la forma conjetural del índice, sino por el comentario que el profesor se permitía reiteradas veces sobre su *work in progress*: «es lo mismo que la tesis doctoral, pero con un signo menos adelante».<sup>47</sup> Al final de su vida, Dotti reivindicaba, en contra de lo que había hecho en su tesis, a Hegel contra Kant. Pero, como lo indica lo que se halla entre paréntesis en el título de su libro póstumo, el rescate de Hegel provenía de Schmitt y *la teología política*.

Con este *viraje del signo menos* se cierra la obra y también la vida de Jorge Dotti. El remoto comienzo de ese cierre se encuentra en 1996. Tanto en 1996 como en 2018 el gran profesor asegura que las ideas que defiende con pasión son teológico-políticas. Nosotros creemos que Dotti, joven y maduro, siempre hizo buena filosofía. Eso no significa que el camino marcado por «Teología política y excepción», en particular el *ficcionalismo* metafísico y el *formalismo* de la decisión y la apertura a la trascendencia, no conduzcan a un callejón sin salida. Pero ésta sería otra discusión.

UBA / UNIPE

46. J. Dotti, «¿Cómo mirar el rostro de la Gorgona? Antagonismo posestructuralista y decisionismo», *op. cit.*, p. 516.

47. Estos comentarios no quedaron reservados a una camarilla, sino que eran de público conocimiento. La tesis doctoral se publicó como *Dialéctica y derecho: el proyecto ético-político hegeliano*, Hachette, Buenos Aires, 1983.