

DOCTRINA

## ¿Teología política? Una propuesta a propósito de *La forma del derecho* de Fernando Atria

*Political Theology? A proposal after reading La forma del derecho by Fernando Atria*

Carolina Bruna Castro

*Universidad de Chile*

**RESUMEN** El objetivo de este texto es proponer una lectura de la teología política diferente a la tradicional que permita revitalizar el término en tiempos de la crisis de la democracia y, sobre todo, de la representación. Motivada por la lectura de la tercera parte de *La forma del derecho* de Fernando Atria, muestro la compatibilidad de su lectura con ciertos autores que han considerado la filosofía moderna, el contractualismo y a Carl Schmitt. Concluyo que el término *teología política* aporta a nuestra vida en comunidad cuando se usa en sentido laico y figurativo, y asociado al derecho.

**PALABRAS CLAVE** Teología política, forma, representación, derecho, reconocimiento.

**ABSTRACT** In this paper, I propose a different way of understanding the expression political theology. I argue that political theology is a useful expression for it contributes to the discussion on democracy and political representation crisis. My motivation is the third part of Fernando Atria's book *La forma del derecho*. Discussing this text, I point out the compatibility of Atria's proposal with that of others thinkers who have considered Carl Schmitt's work, and contractualism. Finally, I argue that the meaning of political theology has to be associated with other concepts, in particular with laicism, legal system and recognition. Only in this way, it is useful for our community life.

**KEYWORDS** Political theology, form, representation, legal system, recognition.

### Introducción

Con este texto quiero contribuir a la reflexión sobre la expresión *teología política*, mostrando una faceta del término que permita su uso a la hora de encarar la crisis de la representación y de las instituciones políticas. Para llamar la atención respecto

de la actualidad de abordar una reformulación de la expresión, tomo la propuesta de Fernando Atria en algunos capítulos de la tercera parte de su libro *La forma del derecho* (2016). En la presentación del volumen, Atria advierte enfáticamente que las tres partes en las que se divide este libro tratan de lo mismo y que la diferencia entre ellas se refiere a la profundidad del análisis; la tercera parte es aquella que versa sobre *lo político*. Quiero aclarar que mi intención al tomar el libro de Atria es mostrar lo interesante de una postura que recupera la *teología política* en un sentido diferente al de la religión como creencia, y que tiene compatibilidad con las lecturas de la obra de Carl Schmitt que han sido propuestas por autores italianos, en particular, menciono aquí a Giuseppe Duso. Duso es un autor conocido en los estudios schmittianos, hegelianos y en la historia de los conceptos (*Begriffsgeschichte*), pero sobre todo su trabajo se ha centrado en los problemas de la *representación* y la posibilidad de tomar desde ahí la expresión *teología política*. Por tanto, probablemente fuerzo la propuesta de Atria en algunos puntos a mi argumento, pese a lo cual creo que el punto hacia el cual la llevo es absolutamente compatible con lo que el autor de *La forma del derecho* quiere defender.

Quiero destacar desde ya que resulta un buen punto de partida la aclaración de Atria respecto de la necesidad de separar religión de creencia. El jurista distingue un uso del término que se separa del sentido apegado a lo religioso, pues reconoce que mantener una relación al modo de la idolatría no hace más que justificar una comunidad política homogénea, sin alteridad. Este modo que relaciona religión y creencia genera formas conservadoras que hoy en día emergen en alguna literatura al usar dicha expresión.<sup>1</sup>

Siendo así, el empeño de utilizar la expresión *teología política* no está libre de riesgos, por esto se debe aclarar que no se mantiene una lectura exegética ni meramente explicativa del término, sino que debemos considerar las variaciones de sentido que podemos constatar en autores como los que antes he mencionado. Una lectura conservadora de la *teología política* justifica plenamente los temores que albergaba Hans Kelsen quien, de manera bastante solapada, dedicó gran parte de sus últimos días

---

1. Pienso particularmente en los trabajos de William Cavanaugh (2001, 2003 y 2010). Autores como él cuestionan que la sociedad moderna sea secular porque consideran que la relación entre política y religión radica en la estructura originaria del Estado constitucional de derecho y porque el mito del Estado como salvador no logró incorporarse en la lógica moderna. En este texto pretendo alejarme de las visiones que buscan consagrar y encarnar cualquier mito del Estado, y es por eso que una propuesta como la de Atria —y la de Duso que más adelante mencionaré—, que toma la modernidad y su fruto más popular, el positivismo, me parece central para ir a contrapelo a las posturas como las de Cavanaugh que son lo que —como veremos— Kelsen sensatamente anticipó como peligro. Agradezco la gentileza de Ángel Álvarez de compartir un texto aún inédito (*El retorno antimoderno. Mito y teología política en tiempos post-seculares*) en el que realiza un minucioso análisis del problema de la teología política y pensamiento conservador.

de vida a lidiar con la teología política o, como él la llamó también, *religión sin dios* y, tal como se terminó titulando el libro póstumo, *Religión secular* (2015).<sup>2</sup> La idea del jurista de Viena es mostrar que lo que hacen las teologías políticas es poner un fundamento trascendental como fundamento religioso, lo que termina justificando formas totalizantes. En estas formas totalizantes al hablar de pueblo nos referimos a formas de ligamen conservadoras y tradicionales apegadas a la raza, sangre y cultura, también ideología, tal como advirtió en sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1979). La propuesta que quiero acuñar de *teología política* es filosófica y estructural, y desde esa perspectiva permite mostrar otro camino para hablar de pueblo acompañado del derecho, comprendido este último como un sistema de normas y derechos que posibilita el reconocimiento de las diferentes personas.

Quiero insistir en las advertencias de Atria porque ayudan a situar el punto desde el cual comienzo. Así, intentar una lectura amable respecto de la *teología política* es solo posible cuando se trata de ir más allá de los dualismos. Abandonarlos requiere superar la lectura al pie de la letra de la expresión en la que la religión o un trascendentalismo cerrado se vuelven el único fundamento. Atria establece que es posible proponer una lectura con rendimiento de la expresión teología política si —siguiendo a Simone Weil— se tiene conocimiento de la distinción entre *fe* e *idolatría*. En este sentido Kelsen tiene razón al declarar que, desde cierto punto de vista, la *teología política* se puede comprender como una religión sin Dios que tiene por objetivo la idolatría de ciertos modos de comprensión del mundo. Más aún, como él mostró, es el intento de ciertos autores de adoptar teorías —como las de Weber y del marxismo— como si pudieran justificar nuestro entorno político. Cuando el ser humano intenta decidir con base en un fundamento teórico en el mundo, juega a ser un dios, sin embargo, los seres humanos no somos omnipotentes y nuestra posibilidad de actuar *siempre solos* del modo correcto es prácticamente imposible.

Teniendo a la vista las advertencias previas, mi texto continuará por el siguiente itinerario. Primero me referiré a la propuesta de Kelsen sobre los peligros de la *teología política*; me centro en él ya que adelanta las interpretaciones conservadoras a las que aludo a pie de página. Revisando las críticas a la teología política y la defensa al positivismo jurídico de Kelsen, abordaré el origen común que tiene la obra del jurista de la forma pura con Schmitt, un autor eminentemente teólogo-político.

---

2. Tan oculto fue este interés que no hay acuerdo de si vale la pena o no revisarlo. Por mi parte creo que es conveniente en la medida que justifica mediante argumentos políticos la propuesta positivista de Kelsen, lo cual termina por hacer mucho más rico y bilateral el debate con otros autores como Schmitt. Por cierto, en el caso de proponer una lectura crítica del modo en que Atria propone considerar el término teología política vale la pena poner atención a la tensión Kelsen-Schmitt y con ello a *Religión secular*. Se puede confrontar «Hans Kelsen, Eric Voegelin y la legitimidad de la modernidad» en Kelsen (2015: 9-28).

Me interesa destacar como segundo punto la necesidad del positivismo de origen contractual y el problema de la des-sustancialización. Terminaré mostrando que *La forma del derecho* propone un uso de la expresión *teología política* de otro modo, que la sitúa en un cierto contexto de comprensión de la obra schmittiana que va de la mano de autores como Duso. Cabe destacar que el libro de Atria me sirve para mostrar desde un punto de vista jurídico mi propuesta sobre la expresión *teología política*. Más aun, en tanto que Atria no quiere abandonar el positivismo, me entrega herramientas para hablar de una *teología política* sin dios o secular, manteniendo con ello lo medular de la propuesta del contractualismo, a saber, el divorcio con la religión. Este modo de comprender la expresión permite pensar e intentar explicar el modo en que el derecho debería servir para representar un grupo humano plural y diverso como pueblo.

### **El temor. Positivismo como solución a la comunidad teológica**

Como he indicado antes, en los últimos años se ha destapado el interés oculto de Kelsen por la teología política. Es conocida la reseña que dedica al libro de su discípulo Eric Vögelin, *La nueva ciencia política* (2006), reseña que no se puede catalogar como tal pues ocupa más de un centenar de páginas para desmontar el ideal religioso del catolicismo purista al que arriba Vögelin. Este teólogo político, según ve Kelsen, criticará del positivismo la falta de principios trascendentales materializados en el mundo ya que, a juicio del controversial discípulo, una comunidad política bien ordenada es imposible sin cierto sentido de trascendencia.

Considerando el interés de Vögelin por proponer una comunidad cerrada y bien ordenada, sin excepciones, está claro que Kelsen tiene toda la razón al oponerse con total fuerza a su propuesta y a todo intento de instaurar como forma política una religión o teoría que se viva como credo. Así, este interés de Kelsen es muestra de su profundo temor a la irresponsabilidad de sostener el derecho sobre creencias singulares que se hacen pasar por universales y, desde ahí, las posibilidades que se abren al mundo jurídico en el ejercicio de normar el mundo desde principios de los cuales no hay certeza que sean universales.

Este ejercicio de normar el mundo desde creencias es equivalente a comprender las propuestas legislativas *como si* fueran lo mismo que el ejercicio divino de gobernar el universo. De hecho, este *paralelismo*, como lo llamó Kelsen, va a contrapelo de su propuesta de burocratizar el Estado y, por tanto, considerarlo des-sustancializado. En la primera nota a pie de página de *Religión secular*, Kelsen enfatiza este problema recordando un antiguo trabajo:

Para una descripción científica, el Estado, considerado como un agente personal, no es sino la personificación de un orden legal nacional; pero si dicha *personificación es hipostasiada* y, con ello, se produce la ficción del Estado como una cosa realmente

existente, diferente de la ley e independiente de ella, surge el falso problema de la relación entre Estado y ley (2015: 55; el énfasis es mío).

Es llamativo que Kelsen hable de *personificación hipostasiada*, pues ello quiere decir abandonar la idea de persona ficticia por una persona real (podríamos decir natural), que es propiamente la indicación de un Estado que es *sustancia* y por tanto es *sujeto* con todo lo que ello conlleva. Ser sujeto implica que exista identidad consigo mismo, que se tenga una misma idea de la moral a perseguir y de los ideales a defender. Una *personificación hipostasiada* es el Estado transformado en sujeto en cuyo contexto el derecho pierde su carácter neutral porque la relación entre Estado y ley se da como la decisión soberana que crea mundo. Si el Estado está des-sustancializado no tiene identidad previa y quien gobierne no puede pretender dar unidad desde la propia identidad ideológica.

Para Kelsen el gran problema de la teología política schmittiana es pensar que el Estado se debe considerar como un *sujeto con poder* y, al considerarlo así, proponer un paralelismo con el poder divino, esto es, comprender el Estado en el más puro sentido hobbesiano como un *Deus mortalis* (Hobbes, 1980: 141), pero dotándolo de contenido sustancial. Lo anterior quiere decir considerar el Estado en un sentido fuertemente autoritario, sin limitación a su poder. En este contexto, soberano es *quien decide* la excepción cuando se suspende la ley (Schmitt, 2004: 23). El Estado es así un sujeto que ordena un entorno contingente, esto es, que tiene la capacidad de organizar, relacionar, dar lugar a lo que no tiene espacio y continuidad a aquello que no puede hacerlo por sí mismo porque es pura materia, cuerpo o alteridad. En otras palabras, sujeta su entorno.

Considerando el recordatorio a pie de página de Kelsen, lo anteriormente descrito genera la dualidad entre Estado y ley, *como si* el Estado manejara la ley, *como si* tuviera la potestad de variarla. Esta situación simula el paralelismo entre jurisprudencia y teología. Dios no interviene en cada momento en los asuntos humanos; en el día a día la ley humana rige en el marco de su estructura siempre estable, pero la jurisprudencia tiene la posibilidad de mostrar el milagro, el momento en el cual emerge alguna situación particular inclasificable. Quien decide puede justificar o expresar lo excepcional de un hecho, con todo lo discutible y polivalente que este sea. Así, considerando un contexto determinado, puede hacer que la ley misma varíe en su aplicación. Esta es la analogía de la intervención divina en medio de una situación concreta. La analogía con el milagro que debe recoger el caso concreto, esto es, situado, y el contexto en el que se desarrolla la acción, refleja algo de suma importancia para el mundo jurídico, que pese a su importancia estructural ha pasado a ser un mero lente para mirar el mundo buscando lo excepcional, a tal punto que termina por ser lo normal.

El texto de Kelsen sirve para poner en tela de juicio las propuestas de considerar el estado de excepción como un paradigma con el cual se puede leer el mundo; una

de ellas es la propuesta por Agamben (2004). Un paradigma sirve de modelo, organiza una lectura particular, permite que mencionemos formas en que se significa la excepción, pero no termina de delimitar qué es la excepción. Me parece que esta perspectiva que se centra en el tipo o paradigma no tiene a la vista el problema de la decisión, el juez y el jurista. La excepción como paradigma no es lo que está presente necesariamente en la propuesta jurídica del austriaco ni tampoco necesariamente en la de Schmitt. Por tanto, buscaré el camino desde el cual la excepción pueda ser pensada hacia una vía institucional que cuide la diversidad que ella debe mostrar, pues salir de la excepción como paradigma es absolutamente necesario para sacarle rendimiento a la expresión *teología política*.

La propuesta de la excepción desde el mundo jurídico nos aproxima al asunto de la teología política de un modo más radical, ya que el paralelo es la jurisprudencia en cuanto se refiere al momento en que el juez *debe aplicar la ley decidiendo sobre el caso concreto* o que el Estado *debe decidir en qué radica la unidad* de la nación. Esos momentos no son idénticos a los anteriores, no reproducen estructuras mecánicamente, ni pueden anticipar con exactitud el futuro. Este énfasis en los aspectos contextuales que trae la referencia a la excepción es un énfasis en la ideología, en aquello que no solo legalmente, sino que de manera no formalizada —emocional o subconsciente— puede mantener la unidad. Kelsen, tomándose de Russel, indica que el fascismo y el comunismo son como religiones; al menos tienen su fuerza al estar cargados de ideología. Quienes leen y siguen las ideas de estas tradiciones son quienes que las *hacen valer* como una *teología política*.<sup>3</sup> Parar con los paralelismos implica parar con la supuesta equivalencia que intentan proponer los ismos (incluidos los fanatismos teóricos) entre la *verdad epistémica* y el *valor absoluto* en el derecho. Esta equivalencia decanta en otra equivalencia, aquella entre jurisprudencia y teología a través del concepto de Estado que se impone en propuestas como la de *La nueva ciencia política* de Vögelin.<sup>4</sup> Como se sabe, quien fue más insistente respecto de dicha analogía fue Schmitt, que en su *Teología política* dice que la decisión nace de la excepción, cuyo análogo es el milagro en la religión (Schmitt, 2004: 43). Para Schmitt, este paralelismo muestra el valor que tiene la decisión como acción, que va más allá de la forma pura expresada a través del derecho como normatividad. Su idea es abandonar una forma pura sin relación con la historia, ni con los contextos que son inabarcables en estructuras rígidas. Schmitt en esto se mantiene en las lecturas clásicas que valoran las experiencias y contextos al momento de aplicar criterios de justicia.<sup>5</sup>

---

3. Los lectores a quienes se refiere permanentemente en el libro son Raymond Aron leyendo a Weber o Löwith respecto a su interpretación de la historia.

4. Vale la pena aquí recordar la nota 1.

5. Quiero mencionar aquí un ejemplo que permite comprender esta visión clásica sin mucha bibliografía. En el conocido mural de la *Cappella degli Scrovegni*, Giotto representa las virtudes y los vicios

Con la analogía indicada por Kelsen comienza a aparecer una nueva manera de comprender la historia: no mirando hacia el pasado a fin de relatar gestas ya acontecidas que puedan servir de ejemplo para situaciones presentes, sino considerando alguna estructura que de estabilidad presente y futura. Desde ahora aparece la historia proyectada hacia el futuro, tal como lo dirán Löwith o Arendt. Esa proyección hacia el futuro, que abre la posibilidad del mesianismo, va acortando la distancia entre la vida política y la religión, y en este contexto el concepto de secularización es un concepto histórico. Es, además, el punto en que religión y derecho se encuentran. Recordemos que pese a toda su admiración por Kant y la cientificidad a la que éste adhiere, Kelsen critica el encontrar un origen común para la normatividad de la moral y el derecho, básicamente porque la moral puede variar según la voluntad individual y el derecho no es individual, ni debe depender del voluntarismo y el mero arbitrio. Al valorar la historia y su perspectiva futura, para Kelsen vamos dinamitando el gran logro de la modernidad contra el panorama que había dejado el medioevo. Este es, «el intento de liberar al pensamiento humano de las cadenas de la teología», la búsqueda de la verdad en las ciencias y el reconocimiento de la necesidad de la positividad del derecho ante la falta de certeza del bien o justicia humana. Así lo señala Kelsen:

Porque implica, consciente o inconscientemente, la idea de que una filosofía o ciencia social (y especialmente una ciencia o filosofía de la historia) independiente de la teología no puede tener resultados satisfactorios, pues no conduce a valores absolutos, que solo pueden basarse en la verdadera religión, y sin los cuales la sociedad y la historia carecen de significado (2015: 41).

Podemos decir: implica un retorno a la religión. Poner atención al tipo de defensa del positivismo que Kelsen establece en textos como *Religión secular* invita a aceptar que Schmitt tiene razón y que incluso el intento del positivismo de des-sustancializar

---

para la comunidad. La justicia es representada por una mujer que mira de frente: bajo sus ojos se desarrolla la vida normal del pueblo y todo va bien. La injusticia, por su parte, es representada por un hombre que mira al costado. Entre él y el pueblo que vive en desgracia hay un bosque que impide la visión del caso concreto. Esta forma de entender la relación con la comunidad dista mucho de la justicia entendida como imparcialidad que lleva los ojos vendados. La referencia permanente a la excepción y el milagro tiene que ver con el interés del mundo griego y medieval de que el gobernante y el agente en general tuviera a la vista el contexto. Al momento de decidir, tal como dice Aristóteles, se debe tener en cuenta lo bueno para la acción y no una abstracción de lo bueno (Aristóteles, 1998: 273). Textos de teoría política de la época compendian situaciones. En Hobbes, la idea de predicción o de adelantar las consecuencias de las acciones conociendo la estructura jurídica, genera el abandono de la experiencia por la lógica de procedimientos. No es el lugar para mostrarlo en detalle, pero se debe buscar cierto equilibrio entre las dos cosmologías. Solo buscar pureza o solo contenido es en parte uno de los problemas que se dieron en el marco del nacionalismo y la Segunda Guerra Mundial. Sin ir más lejos, podemos recordar el cambio de Radbruch (1971) entre una propuesta positivista y una que busca una definición sustantiva del derecho defendiendo ciertos valores que lo definen.

el Estado, de des-sustancializar las normas buscando un origen sin contenido ideológico, es político. En efecto, el gesto político de Kelsen es un intento por detener la idea de Estados nacionales anclados en la identidad sanguínea y cultural que impiden el reconocimiento laico y plural. Es declarar que el mundo jurídico no es de amigos y enemigos, sino que reconoce desde la propia identidad la diversidad o —como es común decir— de la *otredad*. Schmitt, si bien reconoce al otro, éste permanece como el enemigo y define lo político. En *Religión secular* se muestra claramente la forma en que la expresión *teología política* no tiene sentido para un mundo global y secular: nos muestra la posibilidad de los totalitarismos amparados en ideas.

### **Posible origen del positivismo y la decisión**

La aprensión expuesta en *Religión secular* por Kelsen debe ser considerada, pues como indiqué en un comienzo hay una variada literatura que le da la razón (véase nota 1). Esta preocupación curiosamente comparte árbol genealógico con la que motiva a Schmitt. Podríamos decir que Kelsen y Schmitt comparten en sus orígenes lecturas de cabecera y autores. Salta a la vista la filiación que ambos tienen con Weber y, al mismo tiempo, con quien inaugura la necesidad de pensar el derecho desde el horizonte de ausencia de verdad previa: me refiero a Hobbes.

Cabe destacar que el filósofo británico sirve a las propuestas teóricas de los dos juristas de maneras diferentes. Hobbes ve un problema en su época: las disputas religiosas son en el fondo disputas políticas, por tanto, es indispensable que la religión no mande sobre el Estado. En otras palabras, el papado no puede tener más poder que el Estado. El filósofo británico se encargará de mostrarnos en varias de sus obras lo arbitrario que es el argumento de la verdad en el ser humano como ley natural, como ley moral. Ante la diversidad de interpretaciones se requiere la justificación de las leyes desde el concepto de autoridad firme. Quien es soberano dirá que es lo bueno y lo justo; antes del nacimiento del Estado solo hay caos (Hobbes, 1980: 79-105).

Para Schmitt, la justificación de la justicia desde la autoridad del soberano es compatible con la teología política, aunque en el caso de la propuesta del británico requiere dotarse de sustancia (Schmitt, 2002; Koselleck, 2007). La obra de Hobbes es un gesto teológico político en cuanto busca solucionar peleas políticas que la Iglesia disfraza con ideología a través de la justificación racional de formas reales de gobierno que se levantan sobre la ausencia de fundamento común. Por tanto, esta justificación se sostiene en una autoridad que es construcción humana, fruto del pacto social que pone una estructura que antes no existía. Hobbes quiere mostrar que la Iglesia no tuvo un rol neutral. Que esta institución haya intentado hacer prevalecer el bien, la justicia o las virtudes por sobre la imperfección humana es una actitud cargada de valores siempre subjetivos y arbitrarios (Biral, 2012).

El aspecto voluntarista que Hobbes ve en la toma de decisiones arbitrarias del ser



humano es la posibilidad permanente de guerra, que implica, por cierto, inestabilidad. Hobbes cree que los antiguos se equivocaron al poner la virtud, la justicia y el bien común como horizonte sobre el cual se debe pensar la vida de la *polis*, pues el ser humano, en principio, quiere poder y tratará de ejercerlo a como dé lugar (Hobbes, 1980: 69-105). La tesis de Hobbes sin duda es realista y trata de acabar (con bastante éxito) con toda la tradición que argumenta la restricción del poder del soberano a través de formas institucionales que limitan al gobernante, como el derecho a resistencia o la teoría del consociativismo. Así, termina por establecer la necesidad de buscar en el *derecho positivo* fundado en la autoridad el único punto de partida desde el cual se puede hablar sin apelar necesariamente a los gustos particulares. El derecho, de ahí en adelante, se hace cargo de los aspectos exteriores de la acción humana, dejando las leyes de naturaleza, la moral, en el foro interno que no debe intervenir necesariamente en el movimiento de los cuerpos.

La propuesta de Hobbes es ícono de la separación entre derecho y moral porque justamente reconoce el voluntarismo y la arbitrariedad de la moral, al mismo tiempo que genera el marco de reconocimiento necesario para que seres humanos diversos puedan ser reconocidos y valorados, ya que Hobbes en cierto sentido se abre a la alteridad. Quiero destacar que esta apertura a la alteridad se basa en que ya no estamos ante una comunidad con identidad previa prestablecida, sea sanguínea, de tradiciones o moral, sino que estamos ante una sociedad, ante una ficción de lo común (Biral, 2012: 70-82). Hobbes consolida la conciencia de una serie de problemas, los que, si bien nos aproximan a la cuestión de la alteridad, paralelamente siembran dudas respecto de la relación que se establece con la autoridad, pues en ella y por temor a ella se justifica la unidad entre seres diversos. En este escenario, autoridad puede significar falta de participación al responder a una lógica de representación por autorización o bien puede justificar los gobiernos autoritarios (Duso, 2010).

La crítica de Schmitt al *Leviatán* de Hobbes es certera y va por uno de estos caminos. La forma política moderna termina por ser una mera cáscara. Esta mera cáscara establece la lógica aquella que pervive en la democracia actual y el sistema de representación: una lógica que explica que hemos autorizado a actuar y decidir por nosotros a nuestros representantes. Las personas cedemos nuestros derechos entregándolos a políticos, aceptando con ello perder la posibilidad de participar de la vida pública (Hobbes, 1980: 106-117, 142-145; sobre esto, Duso, 2010, 2016). Hobbes acaba con un problema, el voluntarismo, pero nos deja atrapados en una estructura que sirve de fundamento para la democracia procedimental y todo lo que conocemos hoy. El vaciamiento del sentido ideológico es, al mismo tiempo, el inicio para la crisis de las instituciones y aquello que nos tiene desencantados, tanto del derecho como de la vida política.

Kelsen se quedó con la positividad del derecho indicada por Hobbes. Así, la seriedad que despierta Kelsen como pensador del derecho puro requiere, por lo me-

nos, el ejercicio de traducir su propuesta al debate político, que es algo que *Religión secular* aporta. Se dice que su razón para no publicar tan extenso trabajo fue restar importancia a su enemiga, la teología política. Publicarlo en vida hubiese significado reconocer en sus rivales, los teólogos políticos, algo interesante. Leer hoy a Kelsen sobre la *teología política* estimula a pensar los límites de la expresión y también a buscar cómo volver a pensar las instituciones asociadas a procedimientos y a neutralidad, asumiendo sus crisis. Al fin y al cabo, la pureza jurídica que Kelsen defendió no solucionó el problema que trataba de evitar. Me pregunto, ¿es justo no reconocer el mérito y lo constructivo de la des-sustancialización? La propuesta que daré de *teología política*, considerando el trabajo de Atria, va a sostener la necesidad de des-sustancialización. Por otra parte, si bien mostraré afinidad entre Atria y Duso, la lectura que levanta desde los ochenta Duso, huyendo del fantasma de la burocracia y la neutralidad, atisba que el problema que nos dejan las teorías del contrato es que, al justificar las formas de autorización sostienen sistemas de procedimientos vacíos que, justifican a los representantes, que son seres individuales, al tiempo que restan decisión y acción política a las personas.

### **La forma del derecho: Representación de la voluntad como comunidad**

*La forma del derecho* de Atria es un texto que reflexiona sobre el problema que preocupó a Kelsen, pues considera al positivismo desde un particular punto de vista. Este punto de vista plantea preguntas no solo por las formas jurídicas, sino también por la comunidad política que éstas ordenan. Podemos introducir esta relación preguntándonos lo siguiente: ¿cómo es posible reconocernos como comunidad más allá de los procedimientos formales jurídicos? ¿El derecho puede ser algo más que una forma procedimental? ¿Es el derecho esa cáscara vacía que dice Schmitt al referirse a Hobbes? (Schmitt, 2002). Así, tal como indiqué anteriormente, un camino paralelo nos sugiere que el contractualismo y el positivismo jurídico nos dejaron de manos atadas, sin capacidad de intervenir y participar. Si este camino apunta a lo correcto, ¿podemos recuperar nuestra vida política? ¿Derecho y participación están escindidos?

Al enfrentar la preocupación por la comunidad misma, Atria opta por reelaborar una definición de la *teología política* que va de la mano del positivismo jurídico.<sup>6</sup> Esta propuesta se mueve desde el positivismo a la realidad *con la teología política*, que

---

6. Este aspecto es de suma importancia en cuanto a los debates que se dieron a través del diario *El Mostrador* en los que, paradójicamente, se daba la asociación «Atria es a Schmitt como Carlos Peña es a Kelsen». Atria no es igualable ni a uno ni al otro jurista, pues, a mi juicio, lo que está haciendo es traducir la teoría de uno al contexto del otro, y viceversa. La propuesta de Atria no es posible sin Schmitt, como tampoco es posible sin el positivismo.

requiere ser pensada —a mi juicio— como la posibilidad de *traducir* las formas procedimentales a discurso político y —tal como lo indica Atria— considerando *la necesidad de que esos discursos tengan una dimensión institucional y anticipatoria*. Con esto, la propuesta de Atria intenta que la expresión *teología política* avance más allá de los temores del positivismo, pero con él. La dimensión *anticipatoria* trae el interés de Hobbes de tener una estructura que permita anticipar, pero considerando el discurso político. Así, *La forma del derecho* aporta a la discusión porque no rechaza *la forma*, por tanto, la *teología política* propuesta acá se enfrenta a ella y con ella traduce lo intraducible. Si volvemos a la propuesta de Kelsen, es el modo en que las formas (para él siempre des-sustancializadas) se ponen en un contexto determinado, respecto del cual toca enfrentar y traducir realidades, anhelos y necesidades.

Como se ha destacado en otros lugares, *La forma del derecho* tiene el *plus* no de presentar teorías, sino que rescatar debates y tomar posición (Carbonell, 2016). Sería un error leer este libro sin considerar la unidad que él implica, que es la que permite que la lectura de *la teología política* propuesta por el autor sea relevante y nos abra la posibilidad de ocupar el término nuevamente, sin los prejuicios conservadores que lo rondan.

Para retomar lo que no se debe perder de vista del libro en su contexto global comentaré algunos puntos que, a mi juicio, posibilitan que sin negar el positivismo —tal y como lo presenta Atria—, se pueda hablar de *teología política*. Estos puntos están bien desarrollados por Flavia Carbonell quien, en una minuciosa e interesante nota crítica sobre este libro, indica que en *La forma del derecho* hay cinco ideas relevantes, las que tomo de su presentación pues, a mi juicio, sintetiza muy bien los problemas previos a los capítulos referidos a la *teología política*. Estas ideas son: 1) aquellas que van particularmente hacia el problema del positivismo, como el debate que se da entre positivistas duros y blandos, que no hacen más que perder de vista el objetivo del positivismo; 2) la propuesta de leer el positivismo como catalizador del derecho moderno; 3) que las potestades jurídicas características de los estados modernos no pueden comprenderse aisladamente; 4) que el *derecho es forma, por tanto es estructura*, y no por ello debe hacernos olvidar la función que lo hace inteligible; particularmente considerar que *la forma es condición de libertad*; y 5) que si el derecho es voluntad del pueblo, un adecuado entendimiento de este requiere comprender el discurso político, adoptar una *teología política* que ponga la idea de pueblo (Carbonell, 2016: 240).

El texto de Carbonell hará referencia a los cuatro primeros puntos de manera que —quizá sin total conciencia— pavimenta de buen modo el camino para que se pueda explicar *otro* enfoque de *teología política*. Evidentemente acá me interesará ahondar según el itinerario de ideas que ella propone en los puntos 4 y 5. Quiero insistir que estoy forzando un poco las ideas de Atria, para ver la posibilidad de poner la *teología política* como un punto interesante en tiempos del Estado laico moderno,

en el contexto del cual cualquier intento de unidad sustancial (moral) atenta contra la diversidad (laicidad).<sup>7</sup>

El título del comentario de Carbonell es «Sobre la transformación de la sustancia en forma», que es bastante sugerente, pero que puede engañar porque el comentario mostrará la insuficiencia de pensar el dualismo y se cuestiona cómo puede haber una unidad desde la ausencia de un trascendente que se encarne como vida política. Aquí, la forma modela la sustancia deshaciéndose de las perspectivas homogeneizantes con el fin de plantear un marco respetuoso de la diversidad, aspectos propios de una sociedad laica. Atria parte desde una posición des-sustancializada del Estado, y la constitución no es más que una muestra de cómo se toman diversas oportunidades para poder dotar de contenido estructuras viejas que seguimos utilizando para poder elaborar el discurso político. Estas estructuras viejas requieren de una *actualización* y ésta solo puede ser política. Así, la idea del jurista chileno sobre la Constitución no cae en el círculo vicioso que Schmitt le atribuye a Kelsen, esto es, que primeramente se defiende el positivismo, y por otra, a la hora de pensar el mundo de facto considerar la validez y la autoridad (Schmitt 2015: 43).

Siendo así, no es que la sustancia devenga forma, es que la sustancia previa se modela bajo el prisma de la des-sustancialización. Reconocer un origen sin sustancia: éste es el intento por evitar homogeneizar o subsumir en un todo las partes, la singularidad plural. Reconocer un origen sin sustancia es tomarse de la premisa de Hobbes, la cual es que *no hay nada antes del sistema legal* que pueda traducir o dar unidad. Quiere decir también que es necesario tomar como punto de partida que el Estado no es un sujeto natural, no es un ser humano en particular con su propia historia y contexto. El Estado es una persona ficticia, es una institución.

Cuando hablamos del derecho hablamos —al decir de Hegel— de cierta objetividad, constatable en el espíritu en cuanto libertad que se encarna en la vida comunitaria de los seres humanos. De una manera grosera se puede decir que tenemos, por un lado, la existencia de la razón universal e intemporal susceptible de otorgar los fundamentos a la filosofía práctica y positiva, entre los cuales está, en primer lugar, el derecho; y, por otro lado, *se pone* el derecho, como otra configuración cultural, *se inscribe* en la tradición singular (nacional, cultural, científica), suponiendo un trabajo de interpretación destinado a elucidar las configuraciones de sentido originales que le constituyen (Hegel, 2018; sobre Hegel y Schmitt, véase Kervégan, 2007).

---

7. Soy consciente de que una crítica que se me puede hacer (y se me ha hecho) es por qué no buscar otra expresión o término, si apunto hacia la laicidad. Aunque no me cierro en el futuro a buscar o usar otra expresión, lo que hago aquí es indicar sucintamente las propuestas que anteceden la interpretación de Atria del término y que pueden no ser tan conocidas como las interpretaciones sobre Schmitt escritas en lengua inglesa. Que encontremos trabajos que intentan definir desde un particular punto de vista la expresión teología política invita a disputar el término al menos en términos estructurales.

No estamos hablando de la ciencia en sí misma o de la reflexión, del momento propiamente positivo que se piensa que buscaba Kelsen, sino que —como han dicho algunos— dirigimos la mirada al contexto de la materialización de una estructura social, visible en la vida en comunidad. Como han señalado varios autores (entre otros Biral, 2012, y Kervégan, 2008), las teorías del contrato sirven para generar un nivel de abstracción que permite que las determinaciones particulares no impidan el reconocimiento de otros seres individuales. Así, dirá Biral que el mérito de la teoría del contrato iniciada en Hobbes, como he indicado antes, tiene que ver con el reconocimiento de una alteridad, de modo tal que, considerando la idea de un derecho que *debe* nacer del contrato, aparecen *otros seres humanos originalmente con intereses diversos*. Aparece cada cual con *otro horizonte de significación* distinto al propio. Así se abre a la pluralidad de perspectivas sobre un mismo mundo, en el que cada cual puede comunicar lo que es bueno, valioso, justo o bello, desde su personal punto de vista. No hay posibilidad de que un grupo reclame para sí ser la esencia, porque no hay tal cosa. Este detalle debe ir más allá y superar el dualismo: superación que permite que el propio positivismo se abra a la sustancia y no se quede como mera normatividad unilateralmente puesta. Es esta característica la que posibilita la lectura amable de la *teología política*. Que ella no sea la referencia a una pura ideología que debe encarnarse en la realidad, sino que de cuenta del juego entre un mundo sin unidad y la unidad de éste.

Así, con sus propios matices, el concepto de forma propuesto por Atria y destacado por Carbonell se asemeja al *tránsito entre un contrato que intenta reconocer la alteridad del mundo, hacia un discurso político que trate de integrar las diferencias en la identidad*. Esta manera de entender la positividad del derecho reproduce un determinado modo de entender la *decisión* en el contexto de la propuesta de Schmitt, que no retoma la idea de autoridad sin más, sino que también la de una situación particular entendida como excepción.<sup>8</sup> En este contexto, *decisión* se comprende como: *dar forma*. *Dar forma* implica considerar el caso mismo, la experiencia contingente que se quiere modelar (Schmitt, 2000).

Si bien la propuesta de Atria está influida fuertemente por Schmitt, no se puede decir que son lo mismo. Hay una razón que salta a la vista, el derecho para Atria tiene

---

8. No entro acá en detalles, pero ya advirtió Kervégan (2013) que la decisión desde Schmitt puede ser considerada como algo no arbitrario, que surge de situaciones contingentes. No obstante, lo controversial del jurista, tal como indica Kervégan, nos abre problemas. Para ese acercamiento hay que considerar el trabajo de Giuseppe Duso, quien considerará un particular modo de comprender la teología política y la representación. Esto será mencionado un poco más adelante en este ensayo, pero no trabajado en extenso. Habrá un texto pronto en el que se considere puntualmente la obra de Duso (1985, 2016) y su interpretación de Schmitt. Por ahora, cabe destacar que hay cierta sintonía entre lo que propone y el libro de Atria que aquí estoy comentando. De hecho, considerar la propuesta de Duso permitiría abordar todo aquello que en *La forma del derecho* queda abierto a discusión.

un rol central, pero debe traducirse en discurso político, a la vez que indicar la necesidad de hacerse cargo de traducir la realidad siempre diversa de modo tal que pueda constituir un horizonte de sentido común para la pluralidad, es decir, un horizonte de reconocimiento de esta diversidad. Así, el derecho en su sentido positivo, emanado del contractualismo, se hace cargo de la pluralidad de modos de vida que no pueden detentar universalidad y carácter verdadero por encima de otros modos de vida; es más, debe visibilizar aquellos modos de vida que habían quedado subsumidos y relegados en un segundo plano. Por tanto, *debe dar forma* a la diversidad sin que se imponga una identidad previa que subsuma lo otro.

Sin derecho, sin forma, tendríamos que asumir una idea de pueblo primigenio, tal cual definía *comunidad* Tönnies (1979), como un tipo de relación que tiene un ligamen anclado en la raza, sangre, familia y la religión. Una idea de pueblo que debe reconocer formas plurales de identidad requiere del derecho como forma que las reconoce y asigna lugar y que puede, al fin y al cabo, según Atria, terminar por *representar* la voluntad general. Tal y como lo hemos indicado al hablar de Kelsen, el positivismo y Hobbes, el derecho es artificial, por tanto, es puesto. En este contexto, ser pueblo no es natural, o bien volviendo a Hegel, tiene algo de natural que sin el artificio del derecho y el contrato que asigna lugar a lo diferente, sería *deseo sangriento de venganza o unidad*, en el que cada cual, según el propio arbitrio, diría qué es lo común (Hegel, 2018).

Un punto central destacado por Carbonell y presente en el trabajo de Atria es la relación —incluso debería decir la equivalencia— que se da entre derecho y voluntad. Esta equivalencia no es una tal que sean propiamente sinónimos, sino que están mediados por el concepto de *representación*. Atria defiende que solo se puede hablar de pueblo cuando hay derecho, entendiendo que derecho y pueblo no se dan separadamente. El acento en la necesidad del derecho para que podamos hablar de pueblo es justamente la *relación entre sustancia y forma*. Si el pueblo es la sustancia, ella lo es solo como fruto del derecho. El pueblo funciona acá como expresión para hablar de un sujeto colectivo. El pueblo, en ese sentido, *actúa a través* de formas institucionales, que es el modo en que puede *aparecer* como unidad. Es decir, actúa a través de formas que especifican qué cosa es lo que cuenta como la voluntad del pueblo con el fin de que no sea la posición de un grupo humano particular la que imponga una determinada idea de pueblo.

Atria sostiene que el concepto de pueblo lo podemos comprender en una dimensión institucional y también anterior a ésta. En la dimensión institucional se refiere a las normas de imputación, mientras que en un ámbito preinstitucional, a aquella voluntad que funda las normas de imputación. Atria terminará explicando que «la Constitución es la voluntad del pueblo, pero el pueblo solo puede actuar conforme la Constitución lo permite». Ésta es una paradoja inscrita en el concepto de pueblo. La Constitución que tenemos no es futo del poder constituyente en manos del pueblo,

ni las leyes son expresión de la voluntad del pueblo. Es una Constitución que ha terminado por representar a un grupo, a una élite y no puede dar cuenta de una relación plural, diversa en clases y visiones de mundo, como lo requiere la idea de pueblo que hoy necesitamos. Nuestro pueblo es laico y no tiene una unidad originaria.

Me parece relevante agregar que ni la Constitución ni las leyes son expresión del reconocimiento del pueblo; ni el pueblo se ve plenamente reflejado en ellas, sino que van modificándose considerando las condiciones materiales, las situaciones que son consideradas excepciones y que posibilitan cambios jurídicos relevantes. Aquí vale la pena recordar una de las ideas destacadas por Carbonell: *la forma es condición de libertad*. Yo agrego, si esto es así, que solo puede serlo mientras posibilite el reconocimiento de aquellas vidas que no encajan necesariamente con formas preestablecidas. A mi juicio este modo de entender forma y libertad requiere considerar la expresión *dar forma* que ocupa Schmitt y que es un modo de entender la decisión que la aleja de una decisión arbitraria (Duso, 1985). Esta manera de entender la relación entre forma y libertad se hace cargo de reconocer formas de vida que no eran previamente consideradas: al reconocerlas las hace libres. Esto quiere decir que el énfasis teológico político es *dar forma* a un mundo político en el que quede lugar para reconocer otras formas de vida que no reconocíamos antaño. No las reconocíamos porque no teníamos la experiencia de enfrentar dicha realidad y, en ese sentido, vamos traduciendo y actualizando el mundo para las vidas humanas que se asoman y asombran con su singularidad. Se va traduciendo lo excepcional al discurso político y generando instituciones de reconocimiento.

Así las cosas, hay que puntualizar que, según Atria, *pueblo* es una *representación* posibilitada por el derecho, y el pueblo es en todo caso algo al que se le puede imputar una acción. Si se le puede imputar una acción es un sujeto, es decir, alguien que puede ser reconocido como autor intencional. Esto es, habría que decir —para volver a destacar su interés por Schmitt— que el concepto de pueblo, *re-presenta*, vuelve a traer a presencia algo que propiamente no está. Podemos traer acá nuevamente a Duso: lo que se tiene que representar en política es la excedencia, aquello que supera las magnitudes humanas individuales. Excedencia que, a juicio de esta autora, es la variedad y pluralidad de formas de vida que deben institucionalizarse o limitarse, que tienen algo común, pero es inexpresable de manera natural. El pueblo siempre es excedencia, si la idea que anima el concepto de pueblo fuera transparente, no necesitaríamos del derecho. El pueblo actúa a través de formas institucionales, es decir, formas que especifican *qué cosa cuenta* como la voluntad del pueblo. Es necesario pasar por el positivismo y la des-sustancialización a fin de que no se crea que el sujeto que pensamos al hablar del Estado es una persona, el sujeto que aparece en la Constitución. Tal como lo indica Atria, *es una relación*.<sup>9</sup> La Constitución bien podría ser la forma

---

9. Quiero hacer notar que, en la *Filosofía del derecho*, Hegel destaca desde la introducción que la liber-

en que representamos esa relación. Las relaciones no se tocan ni se ven propiamente, el derecho las modela y son visibles cuando se cristalizan en una Constitución, derechos o leyes.

Quiero insistir nuevamente en la propuesta de Duso, quien declara que para poder considerar la expresión *teología política* de manera tal que sirva para proponer una lectura afín al mundo jurídico, se le debe considerar ligada al término *representación*. Como he dicho antes, Schmitt utiliza la expresión *dar forma* asociada a *decisión*. Para Duso, la teología política debe ser considerada junto a otros dos conceptos schmittianos en su horizonte: el de decisión como dar forma (comentado brevemente más arriba) y el de representación. Así, la representación política para Duso (1985, 2016). se enfrenta con la excedencia de la idea que se trata de traer a presencia al mundo secular. Al mismo tiempo —y paradójicamente—, representación entendida como autorización termina por significar el ensimismamiento de los seres humanos, el arrebatación de la dimensión política, como se ha dicho antes. Así las cosas, estamos frente a una aporía que nos ha heredado la modernidad. Es por eso que Duso insiste en ocupar el término *representación* desde la definición schmittiana: traer a presencia lo que no se ve. Podemos ir relacionándolo con la idea de *dar forma* a lo informe.

Duso, en el capítulo 5 de su libro *La representación política* (2016), se pregunta puntualmente por el modo más correcto de comprender la expresión *teología política*, esto es, si como secularización,

ya sea que se entienda una fundamentación teológica de la política, o una absolutización de esta última en clave totalitaria o que, finalmente, siguiendo la huella del concepto de analogía, se refiera a una identidad de estructura entre el ámbito teológico y ámbito político, o una simple semejanza, o una relación en base a la cual la forma teológica, una vez vaciada, pase a tener en lo político un significado funcional (2016: 183).

Duso desecha la posibilidad de comprender la teología política desde una fundamentación teológica de la política, lo mismo sucede con comprenderla desde la absolutización. Para él la expresión se juega su significado al *representar* la idea, que es pura excedencia; se juega su significado en el intento de dar forma al mundo. Considerando lo anterior, Duso termina por concluir que la expresión que nos ha ocupado «aparece como una demanda y una investigación radical y estructural de

---

tad no se puede entender si no es en relación con las otras personas. De hecho, Hegel indica que la forma más plena de la libertad se alcanza en el amor o la amistad cuando una persona se decide a estar con otras. No puedo ni quiero entrar en detalles sobre este punto, pero solo quiero indicar que comprender derecho y libertad expresados en una relación, invita a comprender al sujeto colectivo (Hegel, 2018, se puede ver § 7, aunque también, por cierto, la parte de la Eticidad §§ 142-360).



fundamento y hay que confiarse al corte de la decisión y al riesgo constitutivo al cual esta está expuesta» (Duso, 2016: 204). No puedo asegurar que la lectura de Duso sea la más correcta sobre las intenciones de Schmitt, pero sin duda es una que considera aspectos novedosos que vale la pena seguir explorando. Además, tiene un aire de familia con la propuesta de Atria, lo que los emparenta y los ubica en el grupo de aquellos que leen a Schmitt para ir más allá de él.<sup>10</sup>

Sin conocimiento de esta particular lectura sobre la obra de Schmitt, en su propuesta de *La forma del derecho* Atria trae otra manera de comprender la analogía con la religión que se piensa con la teología política schmittiana. Así, tanto en el trabajo de Duso como en el de Atria, la idea de una teología política es necesaria, y se vuelve un término con rendimiento teórico en la medida que no será la reproducción de la génesis de los conceptos, sino que se referirá a su sentido y cómo es comprendida en el contexto del Estado. Dice Atria:

La idea de teología política no es una tesis sobre la genealogía de los conceptos políticos, sino sobre su sentido y en particular sobre lo que después llamaremos su «modo de significación». [...] Parte importante de nuestro predicamento es que discutimos estos problemas creyendo que entendemos los términos que usamos, cuando en realidad el problema central es que no los entendemos. La consecuencia es que ellos resultan ininteligibles o idólatras (2016: 434).<sup>11</sup>

La definición de teología política propuesta por Atria toma la definición de la decisión que implica tener presente la realidad que determina, la realidad viva, y es en ella que el derecho debe, a lo menos, intentar dar cierta estabilidad. Es un ejercicio difícil porque, al mismo tiempo que debe considerar la estabilidad, debe tener presente los cambios sociales y políticos que experimentamos. No en vano Koselleck dirá que una de las estructuras de repetición es el derecho, encargado de posibilitar que creamos en la institución que da justicia pese a que no pueda garantizar que la

---

10. Es importante destacar a que hay autores que se han inclinado a pensar desde Schmitt tratando de enfrentar los problemas de la democracia moderna. Por citar solo un par más de los autores aquí tratados, quiero mencionar a Chantall Mouffe (1999 a y b) y Andreas Kalyvas (2008). Cabe destacar también que Duso define *idea* en el sentido platónico, a saber, algo que no se hace presente de manera perfecta en el mundo que habitamos. Por ilustrar la idea, cuando buscamos un ejemplo de lo que es la libertad, la situación a la que hagamos referencia no será nunca un fiel retrato de la idea, o, por ejemplo, cuando buscamos realizar el bien, éste excede nuestra humanidad finita, por lo cual lo que se realiza no puede ser comprendido de modo perfecto.

11. Otro punto que debemos considerar en el trabajo de Duso es la relación entre Estado y derecho. Para Duso, es el Estado quien debe hacer concreto el derecho (2016: 195). Me arriesgo a pensar que en medio de esa declaración existe la exigencia de la responsabilidad del Estado por decidir en el contexto (con toda la diversidad que éste implica) que decide. De acuerdo con esto, y respecto de la propuesta Atria: ¿considera una ética? ¿Considera al menos una ética para políticos?

justicia sea realizada cada vez (2010). Ahora en palabras de Atria, la teología política o la analogía del derecho con ella tiene que ver con la posibilidad de institucionalizar lo que aún no lo ha sido. El asunto es consagrar las formas necesarias para la vida humana (quizá forzando un poco las ideas de Atria). Vivimos bajo ideas muertas, dice Atria, y esto es así porque ellas no vuelven a aparecer, no son representadas y actualizadas, pues no pueden aparecer de la misma manera, no se vuelven presencia, sino que se quedan en formas estáticas y no plásticas, con la posibilidad de volver a dar sentido para nuestro mundo humano siempre nuevo.

Me parece que, con lo dicho hasta acá, queda claro que mi posición sostiene que el punto radical de la *teología política* es la estructura que indica la posibilidad de traducir realidades contingentes. Lo intraducible se refiere también a actualizar, volver a representar esas formas en contextos siempre nuevos, en contextos de ruptura en los cuales, por ejemplo, la misma forma de pueblo debe ir integrando aristas inusitadas. Esto es muy relevante, pues ¿cómo el derecho puede formar pueblo? ¿Cómo el derecho genera voluntad común? Surgen estas preguntas desde las condiciones de diversidad racial, sexual, de género, que hacen cada vez más difícil estructurar *un* pueblo que en lo cultural es objeto de valoraciones ambivalentes y aun más, plurales. La *teología política* podría poner el punto en la traducción continua que se debe dar entre condiciones contextuales y forma, y al revés. La forma estática que no es capaz de lidiar con la realidad variable y diversa no contribuye a la idea de pueblo, pero la imposibilidad de asegurar para el futuro condiciones mínimas de dignidad de vida tampoco. El derecho cumple en el nivel político, como una estructura mediadora, como institución.

A modo de conclusión quiero destacar que, en un país mestizo, con pueblos originarios diversos, inmigración, diferentes credos, ideas y modos de ser, donde las diferencias de género piden mayor reconocimiento, es absolutamente relevante la necesidad de traducir esta diversidad a un espacio de reconocimiento y relación, en ningún caso desde gestos caritativos de los poderosos o reconocidos hacia quienes están en la posición desventajada de la asimetría. Mi intención fue mostrar cómo lo tradicional, el derecho, el sistema de leyes y derechos funciona como la *teología política* comprendida del modo particular que he tratado de defender, en el que coincido con Atria.

## Referencias

- AGAMBEN, Giorgio (2004). *Estado de excepción (Homo Sacer II, 1)*. Valencia: Pre-textos.
- ARISTÓTELES (1998). *Ética Nicomaquea*. Barcelona: del Nuevo Extremo y Gredos.
- ATRIA, Fernando (2016). *La forma del derecho*. Barcelona: Marcial Pons.
- BIRAL, Alessandro (2012). *Per una storia del concetto di politica lezioni su Aristotele e Hobbes*. Padova: Il Prato.

- CARBONELL, Flavia (2016). «Sobre la transformación de la sustancia en forma». *Revista de Derecho y Crítica Social*, 2 (2): 237-254.
- CAVANAUGH, William (2001). «Is public Theology really public? Some problems with civil society». *Annual Society of Christian Ethics*, 21: 105-123.
- . (2003). *Theopolitical imagination. Christian practices of space and time*. Nueva York: T & T Clark.
- . (2010). *La modernidad cuestionada*. País Vasco: Cuadernos de Teología de la Universidad de Deusto.
- DUSO, Giuseppe (1985). «L'Arcano della Idea». *Il Centrauro. Rivista de Filosofia Politica*, settembre-dicembre: 35-70.
- . (2010). «El poder y la génesis de los conceptos políticos modernos». En S. Chignola y G. Duso (editores), *Historia de los conceptos*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- . (2016). *La representación política. Génesis y crisis del concepto*. Buenos Aires: UNSAM.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (2018). *Fundamentos de la filosofía del Derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*. Madrid: Editorial Tecnos.
- HOBBS, Thomas (1980). *El Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KALYVAS, Andreas (2008). *Democracy and the politics of the extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt and Hannah Arendt*. Nueva York: Cambridge University Press.
- KELSEN, Hans (2015). *Religión secular*. Madrid: Trotta.
- . (2006). ¿UNA NUEVA CIENCIA POLÍTICA? BUENOS AIRES: KATZ.
- KERVÉGAN, Jean- François (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.
- . (2008). *L'effectif et le rationnel Hegel et l'esprit objectif*. París: Vrin.
- . (2013). ¿Qué hacemos con Carl Schmitt? Madrid: Escolar y Mayo.
- KOSELLECK, Reinhart (2007) *Crítica y crisis, Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgés* Madrid: Trotta /UAM.
- MOUFFE, Chantal. (1999a). El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical. Barcelona: Paidós.
- . (1999b). «Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy». En Chantal Mouffe (ed.), *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres: Verso.
- RADBRUCH, Gustav (1971). «Leyes que no son derecho». En *Derecho injusto y derecho nulo* (pp. 2-33). Madrid: Aguilar.
- SCHMITT, Carl (2000). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- . (2002). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cia.
- . (2004) «Teología Política». En *Teólogo de la Política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- . (2015). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.

TÖNNIES, Ferninand (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.

VÖGELIN, Eric (2006). *La nueva ciencia política*. Buenos Aires: Katz.

### **Agradecimientos y menciones**

Resultado parcial del proyecto Fondecyt 11160037, este texto tiene como trabajo previo «Sujeto colectivo. Poder constituyente y derecho en Chile» (2018). Hay ideas que desarrollo que provienen de ese trabajo. Respecto del texto que acá presento, las líneas centrales fueron expuestas para situar el contexto de mi exposición «Derecho y forma política», presentada en noviembre de 2017 en el *Congreso Laboratorio Weimar: La crisis de la primera globalización en Euroamérica (1918-1933)*, en la Universidad Complutense de Madrid. Se publicará una obra colectiva en la que saldrá un texto asociado a este artículo, titulado *¡A tomarse la burocracia! Des-encuentro entre Schmitt y Weber*. Respecto de esta versión agradezco los comentarios de Natalia Morales, Nicolás Aldunate, Sofía Brito y de mis colegas con quienes discutí este texto en un seminario de investigación que tenemos en la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Particularmente quiero agradecer a Fernando Atria y a Sebastián Figueroa quienes fueron invitados a comentar en esa ocasión.

### **Sobre la autora**

CAROLINA BRUNA CASTRO es licenciada en Filosofía, magíster en Filosofía mención Axiología y Filosofía Política por la Universidad de Chile y doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Es profesora del departamento de Ciencias del Derecho de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Su correo electrónico es [cbruna@derecho.uchile.cl](mailto:cbruna@derecho.uchile.cl).

## REVISTA DE ESTUDIOS DE LA JUSTICIA

---

La *Revista de Estudios de la Justicia* es publicada, desde 2002, dos veces al año por el Centro de Estudios de la Justicia de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile. Su propósito es contribuir a enriquecer el debate jurídico en el plano teórico y empírico, poniendo a disposición de la comunidad científica el trabajo desarrollado tanto por los académicos de nuestra Facultad como de otras casas de estudio nacionales y extranjeras.

### DIRECTOR

Álvaro Castro  
([acastro@derecho.uchile.cl](mailto:acastro@derecho.uchile.cl))

### SITIO WEB

[rej.uchile.cl](http://rej.uchile.cl)

### CORREO ELECTRÓNICO

[cej@derecho.uchile.cl](mailto:cej@derecho.uchile.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional



La edición de textos, el diseño editorial  
y la conversión a formatos electrónicos de este artículo  
estuvieron a cargo de Tipografía  
([www.tipografica.cl](http://www.tipografica.cl)).