

DE LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL A LA ANOMIA BARROCA. DERECHO Y PODER EN LOS ORÍGENES DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ SEGÚN UNA APLICACIÓN CONTRAFÁCTICA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT

FROM TRANSCENDENTAL ILLUSION TO BAROQUE ANOMY: DECLINE OF SOVEREIGNTY IN PERU DURING INDEPENDENCE. INTRODUCTION TO THE COUNTERFACTUAL USE OF CARL SCHMITT'S POLITICAL THEOLOGY

Rafael Campos García Calderón

Nota sobre el autor:

Licenciado en filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Investigador independiente de la obra del jurista alemán Carl Schmitt. Fundador de la Asociación de Teología Política Carl Schmitt.

 <https://orcid.org/0000-0003-4967-9192>

Esta investigación fue financiada con recursos del autor. El autor no tiene ningún conflicto de interés al haber hecho esta investigación.

Remita cualquier duda sobre este artículo al siguiente correo electrónico: rafaelcamposgarciaalderon@hotmail.com

Recibido: 15/01/2023 Corregido: 29/05/2023 Aceptado: 01/06/2023



Copyright (c) 2023 Rafael Campos García Calderón. Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0.](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Xihmai 40

**DE LA ILUSIÓN TRASCENDENTAL A LA ANOMIA BARROCA. DERECHO Y
PODER EN LOS ORÍGENES DE LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ SEGÚN UNA
APLICACIÓN CONTRAFÁCTICA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARL
SCHMITT**

**FROM TRANSCENDENTAL ILLUSION TO BAROQUE ANOMY: DECLINE OF
SOVEREIGNTY IN PERU DURING INDEPENDENCE. INTRODUCTION TO
THE COUNTERFACTUAL USE OF CARL SCHMITT'S POLITICAL THEOLOGY**

Resumen

El presente artículo intenta estudiar el problema de la soberanía en el momento de la Independencia del Perú (1821). A la luz del uso contrafáctico de la teología política de Carl Schmitt, cuyos elementos desarrollaremos en el primer acápite, nuestro artículo describirá, en primer lugar, el fracaso del proceso de creación de un Estado soberano peruano, proceso que se inicia con las Reformas Borbónicas y termina con la Independencia. En segundo lugar, intentaremos mostrar que, con la Independencia, se produjo la superposición entre un discurso ideológico-político que entendió la política peruana en los términos de lo que llamaremos, siguiendo al gran Immanuel Kant, “ilusión trascendental”, y una praxis política acorde con lo que algunos sociólogos han llamado anomia social, superposición que trajo consigo el desplazamiento del problema de la soberanía a un segundo plano. Finalmente, mostraremos el origen de esta superposición en aquello que el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría ha denominado “modernidad barroca”, como expresión degradada de la forma política del Imperio español.

Palabras clave: *teología política, soberanía, ilusión trascendental, modernidad barroca, Estado anómico.*

Summary

This article attempt to study the problem of sovereignty at the time of the Independence of Peru. In light of the counterfactual use of Carl Schmitt's political theology, our article describes, first, the failure of the process of creating a sovereign State, a process that begins with the Bourbon Reforms and

ends with Independence. Secondly, we will try to show that, with Independence, there was an overlap between an ideological-political discourse that understands the politics of Peru in terms of what we will call, following the great Immanuel Kant, "political-historical transcendental illusion", and a political praxis in line with what some sociologists have called social anomie. As we will see, this overlap brought with it the displacement of the problem of sovereignty to the background. Finally, we will show the origin of this superimposition in what the Ecuadorian philosopher Bolívar Echeverría has called "baroque modernity", as a degraded expression of the political form of the Spanish Empire.

Keywords: *political theology, sovereignty, transcendental illusion, baroque modernity, anomic state.*

1. Introducción

El siguiente artículo intentará dar cuenta del problema de la soberanía en el marco de los orígenes histórico-políticos de la república peruana a partir del uso contrafáctico del método teológico-político de Carl Schmitt. El uso contrafáctico de la metodología schmittiana nos permitirá recorrer el velo creado por aquello que hemos denominado la *ilusión trascendental* político-histórica, instrumentalizada por el discurso ideológico-político de la Independencia, refrendado por historiadores, politólogos, filósofos, sociólogos, religiosos, entre otros especialistas de la materia. En su lugar, descubriremos lo que hemos llamado *modernidad barroca*, cuyas características fundamentales serán la aparición de una Constitución nominal en el ámbito del Derecho y un *Estado anómico* en el ámbito del poder.

El desarrollo de nuestra propuesta tendrá tres grandes partes divididas a su vez en tres acápites cada una: por un lado, la doctrina de la teología política de Carl Schmitt; por el otro, la descripción del proceso de degradación de la forma política imperial hispánica; y, finalmente, la conceptualización y descripción de lo que, siguiendo a Bolívar Echeverría, llamaremos *anomia barroca*.

La primera parte se subdividirá en tres acápites: el primero, dedicado a la doctrina teológico-política de la soberanía de Carl Schmitt; el segundo, que desarrolla el aspecto metodológico de la teología política; y, el tercero, que se encarga de mostrar la correspondencia ontológica del método teológico-político con la estructura de la realidad histórico-política. La segunda parte también se dividirá en tres acápites: el primero, donde estudiaremos el “sistema político paraestatal” de los Habsburgo, constituido por la “monarquía plural”; el segundo, dedicado al fracaso de las reformas políticas implantadas por el absolutismo borbónico; y el tercero, que se encargará de mostrar la lucha infructuosa por la soberanía en los inicios de la República. Finalmente, la tercera parte estudiará en sus tres acápites los siguientes temas: en primer lugar, el vínculo entre la noción de ilusión trascendental y el pensamiento utópico; en segundo lugar, la descripción del fenómeno de la anomía en sus manifestaciones sociales y políticas; y, finalmente, en la tercera parte, el estudio de lo que el filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría ha llamado “modernidad barroca”.

2. La teología política de Carl Schmitt

2.1. La teología política como doctrina de la soberanía

La noción de soberanía, planteada por primera vez por Bodin en los albores de la modernidad occidental, fue concebida como un poder absoluto enraizado en la figura del monarca, único representante de la voluntad divina, a partir del cual se derivaba la organización total del cuerpo político: “la soberanía es el poder absoluto y perpetuo de una república” (Bodin, 1985, p. 49).¹ Según esta definición, la soberanía es una *sustancia* en el seno del cuerpo social, cuya presencia permanente hace posible la actualización de la unidad política. Pero, ¿cómo se actualiza este poder?

¹ La definición de la soberanía en latín es *maiestas est summa in cives ac subditos legibusque soluta potestas*, cuyo significado literal es: la majestad es sumo poder, desligado de leyes, sobre los ciudadanos y los súbditos (Bodin, 1985).

Bodino nos indica que solo el Derecho puede darle *legitimidad* al poder de una república. Si bien es cierto que este ya está presente en la actividad de todo el cuerpo social, solo adquiere definición política cuando el Derecho interviene en su constitución. De esta manera, se introduce en el cuerpo político la diferencia entre *Estado* y *gobierno*, es decir, entre “representación” y “administración” (Bodin, 1985, p. 94). El soberano posee el poder absoluto, pues representa a Dios y a la comunidad; en cambio, los magistrados tienen en sus manos el poder legal sometido a las leyes y al propio soberano mediante el cual administrarán sus potestades (Bodin, 1985, p. 142).²

² Ahora bien, a pesar de que Bodin se jacta de haber descubierto la diferencia entre Estado y gobierno, lo cierto es que los antiguos ya lo habían hecho cuando, en la clasificación de las “formas de gobierno”, distinguieron las “formas legítimas” y las “formas ilegítimas” de gobernar. Sin embargo, en la medida en que el problema de la soberanía aún no estaba suficientemente planteado, los griegos se limitaron a hablar de formas de gobierno, mencionando las formas legítimas e ilegítimas de gobernar como un “accidente” en el seno de aquellas. Con Bodin, el Estado se distinguirá claramente del gobierno, pero se identificará con lo que los antiguos llamaron “forma de gobierno”; así, monarquía, aristocracia y democracia constituirán ahora *formas de Estado*, mientras que las *formas de gobierno* o administración se identificarán con los tres modos mediante los que el Estado ejerce su potestad: *formas de gobierno* “legítima”, “señorial” y “tiránica”. Así, gracias al descubrimiento de la soberanía, Bodin distinguirá nueve tipos de dualidades Estado-gobierno: una monarquía legítima, una monarquía señorial y una monarquía tiránica; una aristocracia legítima, una aristocracia señorial y una aristocracia tiránica; una democracia legítima, una democracia señorial y una democracia tiránica (Bodin, 1985). Como ha señalado el recordado publicista español Francisco Javier Conde García, al introducir la diferencia entre “representación” y “administración”, Bodin tuvo el mérito de distinguir entre *forma política* y *forma de gobierno*. En efecto, la forma política es la estructura ontológica de la organización política, sobre la cual se despliegan las diversas formas de gobierno, por ejemplo, el Estado es una forma política, cuyas formas de gobierno han aparecido como monarquía absoluta, monarquía constitucional, o república. De manera semejante, la *polis* griega fue una forma política que tuvo como formas de gobierno la monarquía, la aristocracia, la tiranía, etc. (Conde, 2006). En el caso de Conde, la noción de *forma política* reemplaza a la de forma de Estado, porque considera que el Estado es una institución propiamente moderna, que no puede, de manera anacrónica, “replicarse” en el pasado, pues toda comunidad tiene su respectiva “sociedad política” históricamente determinada. Este descubrimiento será fundamental para entender la doctrina de la soberanía de Schmitt, puesto que la forma de gobierno pasará a un segundo plano cuando la existencia de la *forma política* (Estado) corra peligro.

En 1922, Carl Schmitt reinterpretó la doctrina de la soberanía en el marco de la crisis del liberalismo posterior a la Primera Guerra Mundial. Bautizó a su doctrina de la soberanía con el nombre de *decisionismo*, sosteniendo que había sido introducida, en la teoría política de la modernidad temprana, por Jean Bodin y Thomas Hobbes. Según Schmitt, ambos autores, representantes del absolutismo monárquico, habían resaltado, como elemento fundamental dentro del concepto de soberanía, la “acción personal” por la que su titular la ponía en ejercicio mediante el ejercicio de la *decisión*. Sin embargo, la reinterpretación schmittiana de la soberanía proviene, como él mismo dice a continuación, de la introducción, en la teoría política, de la doctrina católica de la “infalibilidad papal”, efectuada por el pensador contrarrevolucionario Joseph de Maistre, y continuada por Louis de Bonald y Juan Donoso Cortés (Schmitt, 2009).

A este aspecto personal, Schmitt añadió, como condición para su ejercicio, la “situación de necesidad”, tipificada por él bajo la famosa categoría jurídica de *estado de excepción*. A partir de la definición de la soberanía: “soberano es quien decide sobre el estado de excepción”³ (Schmitt, 2009, p. 13), Schmitt introdujo los conceptos de *soberano*, *decisión* y *excepción*, los cuales, a diferencia de las teorías clásicas de la soberanía, no hacen referencia directa a ella, sino a su titular: el soberano.⁴ Así, es a partir del protagonismo del soberano que la soberanía puede actualizarse en la realidad jurídico-política concreta. La consecuencia de esta decisión es la *suspensión* total del orden jurídico establecido (Schmitt, 2009, p. 17).

Al mismo tiempo, lo que caracteriza a las concepciones clásicas de la soberanía es que la definen en los términos de una situación de normalidad. Al contrario, la concepción schmittiana de la soberanía supone un concepto “dinámico” del poder, puesto que lo que la caracteriza es su capacidad para decidir sobre la situación de necesidad

³ La famosa definición de Schmitt reza en alemán en estos términos: *Souverain ist wer, über den Ausnahmezustand entscheidet.*

⁴ El soberano es el *titular* del poder, de suerte que el soberano puede ser el rey, el parlamento, el pueblo, o cualesquiera instituciones que encarnen esta condición.

y, acto seguido, “fundar, plantear y constituir” un nuevo orden jurídico-político. Contra las definiciones de Bodin y Hobbes, que conciben la soberanía como un poder absoluto y perpetuo, la definición de Schmitt muestra la soberanía como un *poder constituyente* (Kalyvas, 2005, pp. 94-95).

En este sentido, lo que la teoría excepcional de la soberanía nos muestra es el modo en que todo orden jurídico-político se suspende y se instaura, no el contenido del mismo. A este modo, Schmitt le denomina *decisionismo* y, a primera vista, la forma jurídico-política adecuada a él sería la dictadura, pues, cuando el caso excepcional se apodera de la escena política, se produce una fusión entre la ley y el poder. Surge así la *dictadura soberana* con un legislador dictatorial o un dictador constitucional (Schmitt, 1985, p. 172).

La suspensión total del orden jurídico-político por parte de la *dictadura soberana* hace patente una realidad originaria que supera cualquier organización política. Schmitt identifica esta realidad originaria con el *poder constituyente*, de manera que la soberanía no sería otra cosa que la cristalización de este poder en una posterior organización jurídico-política específica, esto es, en un poder constituido. La dictadura soberana no suspende a la Constitución a partir de un Derecho fundamentado en ella, sino que apela a otra Constitución que desea instaurar y a la que considera verdadera. En este estricto sentido, no es anticonstitucional, sino “metaconstitucional” si cabe el término (Schmitt, 1985, pp. 182-183).

Al ejercerse únicamente en el estado de excepción, la soberanía excede toda organización jurídico-política, de suerte que, en el corazón de todo orden constitucional, la soberanía espera siempre su momento de actualización en las situaciones excepcionales. En este sentido, como ha mostrado muy bien Karl Löwith, la dictadura soberana busca recuperar la unidad política perdida y tiene el poder de constituir la unidad política estatal al margen de cualquier ideología: absolutista, liberal, revolucionaria o reaccionaria (Löwith, 2007, pp. 146-147).

En consecuencia, todo orden jurídico-político constituido no es más que la perpetua neutralización de la soberanía. Gracias a esta, la unidad jurídico-política se hace cargo de sí misma al asumir su rol jurídico mediante la decisión frente a las situaciones excepcionales con la finalidad de preservar su propia existencia. Por tal razón, el acto constitutivo de la decisión es verdaderamente un acto de fundación, pues solo la decisión funda tanto la norma como el orden jurídico (Schmitt, 1996, pp. 30-31).

La reinterpretación schmittiana de la soberanía era, en realidad, una respuesta al progresivo debilitamiento de la soberanía estatal en manos del liberalismo. Según Schmitt, el liberalismo clásico era una “ideología negativa”, no solo porque exaltaba la libertad del individuo contra la libertad del Estado, sino, sobre todo, porque debilitaba el poder de este. En tal sentido, el liberalismo carecía de una verdadera teoría del Estado, de manera que la famosa división de poderes no era otra cosa que un pretexto para despolitizar y neutralizar el poder estatal (Schmitt, 1991, p. 98).

Sin embargo, a diferencia del liberalismo clásico,⁵ especialmente desarrollado por Adam Smith, el liberalismo del siglo XIX tendrá mejores herramientas para disolver el poder estatal. Así, en lugar de limitar el poder del Estado, como hizo el liberalismo clásico, el liberalismo del siglo XIX intentará subordinarlo a sus propios fines. De esta manera, la función del Estado será únicamente garantizar la libertad individual, el libre mercado, la propiedad privada, los valores culturales, etc. Esta nueva despolitización del Estado fue posible gracias al desarrollo de la industria que trajo consigo la necesidad de resguardar el capital empresarial (Schmitt, 1991, p. 99).

Así, se desarrollará un nuevo concepto de Estado de Derecho que nada tiene que ver con la esfera pública, sino más bien con el Derecho

⁵ Según Pierre Rosanvallon, el primer liberalismo era, simultáneamente, de carácter político, económico y moral, de manera que constituía, más que una ideología, una cultura y un modo de vida, que luego el neoliberalismo reducirá a doctrina económica (Rosanvallon, 2006).

privado. A partir de ahora, el liberalismo se expresará bajo dos manifestaciones: la ética y la economía, de manera que la lucha política será reinterpretada o bien como discusión o bien como competencia. El Estado se transforma en instrumento de la sociedad; el pueblo deja de ser una unidad política y se transforma en público interesado en la cultura y en masa de trabajadores; el poder se convierte en manipulación de masas y en control de la economía (Schmitt, 1991, pp. 99-100).

Ahora bien, toda esta parafernalia liberal no tiene más propósito que el de proteger la “autonomía” de lo económico. En tal sentido, producción, consumo, precios o mercado tienen su “propia” esfera, razón por la cual no pueden ser dirigidos ni por valores éticos o religiosos, ni mucho menos por la actividad política del Estado. Así, vemos con claridad el dogma fundamental del liberalismo clásico potenciado por el desarrollo del capitalismo durante el siglo XIX: la economía (Schmitt, 1991, p. 100).

La despolitización del Estado en favor de la sociedad implicó, al mismo tiempo, el empoderamiento de los “poderes indirectos”, es decir, de las distintas fuerzas presentes en la sociedad que, a partir de ahora, comenzarán a pugnar por conquistar el botín del Estado para sus propios fines. La lucha desatada por las distintas fuerzas sociales en pos de la captura del poder será considerada por Schmitt no solo un síntoma de descomposición del Estado como institución, sino de su existencia específica como ente político. Sin embargo, ahora, a diferencia del liberalismo clásico original, el Estado no será simplemente despolitizado y limitado, sino que ampliará su red de influencia a ámbitos no políticos eventualmente controlados por las distintas fuerzas sociales que lo han colonizado. De esta manera, la descomposición del Estado consistirá paradójicamente en su crecimiento desmedido. Schmitt describirá esta situación política como “Estado total” (Masip de la Rosa, 2016, p. 38).

2.2. La teología política como sistema de conceptos

En el Cap. III de su *Teología política* (1922), Carl Schmitt nos ha mostrado la historia del proceso de *debilitamiento* de la soberanía desde el absolutismo del siglo XVII hasta la emergencia de los socialismos en el siglo XIX. Según Schmitt, la teología política es un método, una sociología de los conceptos jurídico-políticos, que permite descubrir la estructura común entre el sistema de conceptos políticos y el sistema de conceptos teológicos que la sociedad de una época utiliza para comprender determinadas instituciones. En este sentido, ambos sistemas de conceptos forman parte de una misma “concepción del mundo” (*Weltanschauung*), enraizada en el devenir de los acontecimientos histórico-políticos (Schmitt, 2009).

Los pensadores racionalistas del siglo XVII concibieron a Dios siguiendo la fórmula desarrollada por Descartes en el *Discurso del método*. El rey es el dios cartesiano trasladado al mundo político, pues, así como Dios estableció las leyes de la naturaleza, el monarca establece las leyes del reino. De esta manera, Dios es el legislador y el arquitecto del mundo, así como el rey es el creador y arquitecto del Estado. Por lo tanto, la soberanía aparece en los actos personales del rey. Hobbes será el gran exponente de esta teoría conceptualizada luego como *absolutismo* y que, desde el punto teológico, constituye el *teísmo* (Schmitt, 2009, p. 45).

Sin embargo, esta noción de *voluntad absoluta* tomó un giro con los herederos racionalistas de la filosofía cartesiana. Como dijimos, según Descartes, Dios establece las leyes de la naturaleza del mismo modo cómo un rey establece la ley en su reino. Se introduce así la noción de *ley general* mediante la que Dios opera sobre el mundo. Curiosamente, es a partir de esta noción de *ley general* que se opera una inversión en el planteamiento original. En efecto, Malebranche subordinará la voluntad de Dios al *orden general* de las leyes establecidas por él, de esta manera su voluntad se identificará con ellas a partir de ahora (Schmitt, 2005, p. 160).

Surge entonces la noción de *voluntad general* tan importante para los racionalistas. En contra de su maestro Descartes, la *ley general* se convierte en la *voluntad general*, dispositivo que ni el mismo Dios puede abolir, pues la *voluntad particular* es indigna de Dios (Schmitt, 2003, p. 305). De esta manera, a pesar de su creencia en un Dios personal, Malebranche termina anunciando la aparición del panteísmo spinozista y de la monadología leibniziana. El Dios personal ha terminado por convertirse en un *orden natural* (Schmitt, 2005, p. 160).

La nueva organización política derivada de esta concepción es la *monarquía constitucional* y tiene, como aspecto teológico análogo, al *deísmo*. Desde esta perspectiva, ya no se habla de la intervención directa de Dios en la realidad mundana, sino de su presencia como una causa originaria lejana y desinteresada de su creación. Por tal razón, el mundo avanza por sí solo con sus propias leyes y mecanismos. Del mismo modo, el monarca ya no participará directamente en la conducción del Estado, sino que será el parlamento, como creador y ejecutor de las leyes del Estado, el que ejercerá la soberanía desde este momento. Las leyes constituyen ahora la causa eficiente de la soberanía y, en esa medida, la despersionalizan (Schmitt, 2009, p. 46).

Sin embargo, una vez más, se introduce una nueva variación en el dispositivo conceptual. Al establecerse una separación radical entre Dios y el mundo, este último queda autonomizado de manera que la causa eficiente puede redescubrirse sin necesidad de un punto de vista trascendente. No solo se ha perdido el aspecto personal de la acción del monarca, sino que ahora también se ha perdido el aspecto trascendente que caracterizaba a su actuación. Aparece así el *panteísmo*, como nueva forma teológica, asociado a la *democracia* como forma política. El nuevo sujeto político es el pueblo, el cual se transforma en portador del principio teológico. Ya no hay necesidad de un Dios trascendente, pues el principio divino se halla al interior del mismo cuerpo social. El pueblo se convierte en soberano (Schmitt, 2009, p. 46).

El monarca y las leyes son reemplazadas por un todo orgánico que se identificará con la nación. Es, entonces, el mismo pueblo el que generará

un tipo particular de actividad política nunca antes visto en la época moderna. La *voluntad general* se encarna, así, en la asamblea popular. El gran representante de esta concepción político-teológica será, sin duda alguna, Rousseau a quien debemos considerar como el máximo heredero de esta *voluntad general* y quien sistematizará el concepto en su contractualismo (Schmitt, 2003, p. 144).

Finalmente, se introduce un tercer cambio en el dispositivo genealógico. La democracia supone la identidad entre gobernantes y gobernados, de suerte que al interior del cuerpo social se elimina toda diferencia. Al ocurrir esto, aparece un nuevo principio al interior de la misma inmanencia: la humanidad. A partir de ahora, los pueblos concretos son subsumidos en la abstracta y universal humanidad que, bajo la forma de un ideal, ondea sobre el cuerpo social. Aparece, así, el *anarquismo* como nueva forma política y asociado a él, como forma teológica, el *ateísmo*. En realidad, a pesar de que se trata de dos negaciones, política y teológica respectivamente, detrás de estos dos conceptos sigue presente la estructura teológico-política y alcanza su máximo grado de secularización. Será Proudhon, y luego Bakunin, quien expresará, con mayor claridad esta postura a fines del siglo XIX. El Estado y la Iglesia serán vistos como enajenaciones de la esencia humana (Schmitt, 2009, p. 47).

De esta manera, el problema de la soberanía se transforma en negación de la soberanía. El fin del Derecho Público Europeo se acerca vertiginosamente y, en su lugar, surge, a partir del abstracto humanismo desteologizado, un nuevo tipo de organización constituida por hombres libres o proletarios. El devenir del anarquismo dará inicio a una nueva forma de entender no solo la política, sino la realidad en su conjunto: el socialismo. Asimismo, desde ahora, toda construcción institucional será sometida al escrutinio de una nueva ciencia: la sociología. Las viejas posiciones político-teológicas son refundadas. En la nueva organización, el Estado ha dado paso a la Sociedad de suerte que el núcleo de la actividad política se traslada al proceso productivo. Se trata de ejercer el poder de manera impersonal a través de una entidad, sea esta un partido, una empresa o una burocracia. Mediante este organismo

político se trata de ir más allá de la política, así como mediante el ateísmo se trata de ir más allá de Dios. Con el anarquismo, surge así la más grande de las paradojas: una teología antiteológica y una dictadura antidictatorial (Schmitt, 2009, p. 58).

Debemos decir que, desde la perspectiva de la historia de los conceptos, la descripción hecha por Schmitt tiene absoluta validez; sin embargo, desde el punto de vista de la historia del Estado, tal descripción corresponde *únicamente* a la evolución política de Francia. En efecto, si bien la evolución del Estado francés sufrió de manera desigual estas etapas, podemos ver cada una de ellas en su historia: el absolutismo de los Borbones, la primera república francesa, la monarquía constitucional de la Casa de Orange, y el estallido socialista de la Comuna de París.⁶

De esta manera, con el establecimiento completo del Estado francés en el siglo XIX, se pudo desarrollar una Teoría general del Estado capaz de sistematizar la doctrina de la soberanía que aún carecía de legitimidad en la época de Bodino. Se desarrollaron entonces todos los alcances teóricos del concepto de soberanía en relación a las distintas funciones legislativas, administrativas, jurisdiccionales y orgánicas del Estado.⁷

⁶ Como ha mostrado claramente el iuspublicista alemán Georg Jellinek, la doctrina de la soberanía tuvo en Bodin a su primer gran representante; sin embargo, antes de su aparición, esta doctrina fue decantándose progresivamente gracias a las decisiones políticas de los monarcas franceses de fines de la Edad Media. En efecto, a fines del siglo XIII, el rey Felipe IV de Francia, llamado “El Hermoso”, inició una polémica inédita contra el poder del Papado, representado en ese momento por Bonifacio VIII. A diferencia del enfrentamiento entre el Sacro Imperio y el Papado, cristalizado en la “querrela de las investiduras”, el monarca francés no pretendía intervenir en asuntos religiosos, sino establecer su poder absoluto al interior de su propio territorio. A raíz de este enfrentamiento, nació en Francia una línea de pensamiento político que afirmó la autonomía del Estado no solo frente a la Iglesia, sino también contra la jurisdicción del Sacro Imperio que reclamaba para sí la legitimidad del poder frente a la de los reyes francos (Jellinek, 2000).

⁷ En tal sentido, la doctrina de la soberanía se entendió a partir de tres diversas perspectivas fusionadas entre sí: la potestad suprema e independiente del poder estatal, la unidad de los poderes comprendidos bajo la potestad estatal, y la posición del titular supremo de la potestad estatal (Carré de Malberg, 2001).

2.3. La teología política como estructura de la realidad política

El método de la teología política nos ha mostrado dos cosas distintas: de un lado, la concepción del mundo constituida por los conceptos teológicos y los conceptos políticos; de otro lado, la realidad histórica concreta de la que esta concepción del mundo ha brotado como respuesta ideológica. Esta realidad es la historia política de cada pueblo concreto cuyo destino como tal depende del mantenimiento de su soberanía a través del ejercicio de la decisión y, como veremos, tiene también una estructura teológico-política.

En este sentido, la teología política es también la expresión de la *dualidad ontológica* de la propia realidad política moderna. Schmitt mostró el hiato existente entre los hechos sociales y las normas jurídico-políticas que debían dar cuenta de ellos. Contra los monismos materialistas y espiritualistas, afirmaba una visión dualista de la realidad, al tiempo que buscaba una mediación entre ambas esferas que hiciera posible la conexión entre ambas regiones del ser. Inicialmente, esta conexión consistió en la recuperación de la dimensión histórico-social, concebida como objetivación de la voluntad de orden del cuerpo político de cuyo seno surgiría, posteriormente, el acto de *decisión* (Nicoletti, 1990, pp. 21-22).

La soberanía, en cuanto ejercicio legítimo del poder, tiene una doble naturaleza: teológica y política. Desde el punto de vista teológico, la soberanía es el intento por el cual el soberano representa a Dios mediante la legitimidad dada por el Derecho; desde el punto de vista político, la soberanía es la organización del poder mediante la decisión. Esta estructura ontológica dual tiene su expresión más acabada en el problema de la *representación*. Esta consiste en el descubrimiento, en el seno de la forma política moderna, de una estructura fundamental “que implica un movimiento de trascendencia y, al mismo tiempo, el intento de sustraerse a este movimiento mediante una búsqueda de immanencia” (Duso, 1996, p. 93).⁸

⁸ [traducción propia]

El origen de esta dualidad proviene del llamado “proceso de secularización” del cristianismo. En efecto, hacia el siglo XI se produjo la *reforma gregoriana* o, como algunos historiadores la llaman, la *revolución papal*. En 1075, Gregorio VII decidió independizarse del Sacro Imperio y se transformó en cabeza de la Iglesia occidental, por lo que separó, jurídica y políticamente, a la Iglesia de los poderes seculares (Berman, 1996, pp. 11-12). Por si fuera poco, Gregorio VII proclamó en su *Dictatus papae* la supremacía legal del Papa sobre todos los cristianos y la supremacía del clero sobre todas las autoridades seculares (Berman, 1996, p. 104).

Para lograr sus objetivos, la Iglesia sistematizó el Derecho existente en su época. Así, surgió un nuevo sistema de Derecho Canónico y nuevos sistemas jurídicos seculares, junto con una clase de juristas y jueces profesionales, jerarquías de tribunales, escuelas de Derecho, tratados de Derecho y un concepto de Derecho como cuerpo autónomo integrado y desarrollado con principios y procedimientos (Berman, 1996, p. 128).

Edificado sobre la Reforma Gregoriana, el supremo gobierno de la Iglesia fue atribuido al papa por los canonistas de finales del siglo XII y XIII. Tenía plena autoridad (*plenitudo auctoritatis*) y pleno poder (*plenitudo potestatis*). Así, podía promulgar leyes, fijar impuestos, castigar delitos y disponer de los beneficios eclesiásticos, así como de la adquisición y administración de todos los bienes de la Iglesia (Berman, 1996, p. 218).

A partir de esta separación, la realeza occidental cambió de naturaleza, pues dejó de lado su naturaleza mediadora crística para desarrollar lo que la modernidad ha llamado *poder representativo*. Paradójicamente, tanto la Iglesia como el Imperio derivaron, cada uno a su manera, hacia lo que luego se identificó con el Estado moderno. Con Gregorio VII, la iglesia creó un poder burocrático centralizado a partir del Derecho Canónico. El Imperio, dividido en monarquías nacionales, dejó de encarnar el fundamento divino y se transformó en el mediador del cuerpo social consigo mismo. Aparecieron así los dos principios

constitutivos del mundo político moderno: la soberanía del Derecho y la legitimidad representativa del Estado (Gauchet, 2005, pp. 203-204).

No obstante, el paso decisivo en el *proceso de secularización* lo llevó a cabo Thomas Hobbes. En su obra, no solo se describe la nueva realidad del Estado, sino que se establecen los fundamentos teóricos de la nueva teoría política ya secularizada. En efecto, a diferencia de la teología política medieval que le había precedido, Hobbes fusionó las dos órdenes que esta suponía. Así, el orden espiritual, asumido por la realidad histórica de la Iglesia, perdió su carácter trascendente y, en su lugar, apareció una única institución portadora tanto del orden temporal como del espiritual: el Estado (Scattola, 2008, pp. 111-112).

Así, a diferencia del mundo medieval, en el naciente mundo moderno el principio teológico supremo pasó a formar parte del poder temporal del soberano y desapareció la objetividad de la legitimidad divina que le daba consistencia. Desde ahora, en el mismo soberano habitará aquella autoridad que antaño provenía de Dios; se instauró así lo que Schmitt llamó *decisionismo del soberano*. La antigua distinción “entre *auctoritas* y *potestas* desaparece totalmente en la decisión soberana. Es *summa auctoritas* y *summa potestas* a la vez. Quien instaura la paz, la seguridad y el orden es soberano y tiene toda la autoridad” (Schmitt, 1996, p. 30).

A diferencia de la Iglesia, que actuaba sobre la sociedad siempre desde el *exterior*, el Estado, a partir de la desaparición de la trascendencia religiosa, introdujo una *separación* al interior de la inmanencia del mismo cuerpo social. El Estado, inmanente a la sociedad, se transformó así en una máquina institucional sin precedentes capaz de intervenir en todos los aspectos de la vida humana (Gauchet, 2005, pp. 276-277).

Sin embargo, la desaparición de la trascendencia religiosa trajo consecuencias dramáticas para el futuro de la modernidad. En efecto, según Schmitt, la continuidad de la Iglesia como institución en la historia se debe a que está organizada alrededor de una idea trascendente representada de *manera personal* por la figura del

pontífice (Schmitt, 2011, pp. 26-27). De esta representatividad derivaba la capacidad jurídica de la Iglesia católica (Scalone, 2005, p. 337).

Por el contrario, en el caso del Estado y de sus formas políticas modernas, a pesar de funcionar con la lógica transferida desde la Iglesia, la *representación* sufre una transformación radical. Al desaparecer la representación personal del pontífice, fundamentada en un orden metafísico preexistente, se instala un *hiato* insalvable entre el representante y el representado, pues el Estado es una creación artificial, cuyo fundamento es puramente abstracto y constituye una “trascendencia” impersonal. Por tal razón, la forma política moderna *tiende* constantemente a perder legitimidad (Scalone, 2005, p. 340).

El fundamento de la representación en el Estado moderno es, por lo tanto, *infundado*, carece de fundamento. Por tal razón, las formas políticas modernas necesitan permanentemente de una instancia decisoria que las haga efectivas y que supere el hiato inherente a la falta de representatividad. Así, el origen de la modernidad política está determinado por el fondo abisal del *poder constituyente* que, al perder a su representante personal, necesita ser legitimado. La única forma de hacerlo es a través del Derecho positivo, pues constituye el instrumento que el Estado moderno ha creado para tal fin. Sin embargo, para que el Derecho pueda legitimar al *poder constituyente*, la idea del Derecho necesita concretarse mediante un acto de decisión de la unidad política que haga posible su concreción positiva en la *representación* (Scalone, 2005, p. 343). En suma, como ha mostrado el recientemente fallecido Günther Maschke, uno de los últimos discípulos directos de jurista alemán, el pensamiento de Schmitt se organiza en función a cuatro frentes teóricos: el estatismo político, la unidad del pueblo, el decisionismo jurídico y la noción de representación católica (Maschke, 2008, p. 39).

3. La degradación de una forma política imperial

3.1. Un sistema político “paraestatal”

Las diferencias en el desarrollo político de cada sociedad europea solo pueden explicarse por las vicisitudes histórico-políticas experimentadas por cada una de ellas. Como ha explicado el profesor Dalmacio Negro, a diferencia del resto de Europa, especialmente de Francia,⁹ España desarrolló un sistema político “paraestatal”. En efecto, la forma política de los reinos hispánicos, originaria de Aragón, a pesar de constituir una de las primeras formas políticas de la modernidad, no siguió el desarrollo que caracterizó al Estado moderno (Negro, 1995, p. 130).

Esta condición histórica se debió principalmente a las particularidades del catolicismo en el seno de la civilización hispánica. Como se recuerda, el cristianismo hispanorromano data de la época de las primeras comunidades cristianas y tiene como principal símbolo al apóstol Santiago de Zebedeo, cuya leyenda se remonta al siglo XIII. Sin embargo, los testimonios de diversos autores cristianos, como Ireneo de Lyon y Eusebio de Cesárea, y de las investigaciones más recientes, demuestran que la presencia del cristianismo en la península se remonta al siglo I de nuestra era, es decir, hace alrededor de dos mil años (Sotomayor, 1979, pp. 39-40).

⁹ En cambio, la historia de Inglaterra, Alemania, España o Italia no ha seguido este derrotero, aunque el liberalismo se haya impuesto finalmente como ideología en todo el continente europeo. Con la Revolución Gloriosa, Inglaterra experimentó un complejo proceso con formas de gobierno sucesivas, cada una de las cuales tenía la pretensión de crear el Estado: la caída del absolutismo, el triunfo momentáneo de una república parlamentaria, y la victoria definitiva de la monarquía constitucional que se mantiene hasta la actualidad. España, Alemania e Italia, constituidas por reinos y principados, formaron parte del Sacro Imperio Romano Germánico: en el siglo XVIII, España se decantó hacia el absolutismo de los borbones sin mucho éxito; Italia, hacia la monarquía constitucional; y Alemania, hacia el imperio nacional. Como se recuerda, durante la primera mitad del siglo XX, los tres países fueron gobernados totalitariamente, de suerte que solo después de la Segunda Guerra Mundial, a diferencia de Francia constituida como república presidencialista, España se transformó en una monarquía parlamentaria, y Alemania e Italia, en repúblicas parlamentarias.

Paradójicamente, la iglesia cristiana pudo asentarse en la península a pesar de (o gracias a) las persecuciones romanas y los ataques heréticos. Con la llegada de los vándalos, suevos y visigodos, el destino del cristianismo hispánico sufrirá un punto de inflexión, pues, luego de la caída del imperio romano de occidente, la conversión de Recaredo implicará la asociación definitiva entre la Iglesia y la monarquía hispanovisigótica. A partir de este momento, la Iglesia tendrá en sus manos funciones políticas, tanto como la monarquía funciones religiosas. No obstante, el nuevo orden político no llegó a ser ni una teocracia ni un absolutismo, puesto que la Iglesia mantuvo su autonomía y la monarquía era electiva, como ocurría en todos los reinos germánicos. De esta manera, la labor fundamental del poder político fue fortalecer la unidad institucional a través de la religión, vínculo que será la característica fundamental de la monarquía española hasta fines del siglo XVIII (González, 1979, pp. 417-418).

A diferencia de la Europa continental, en donde las invasiones germánicas se adaptaron a las bases económicas y sociales creadas por los romanos, los reinos de la península ibérica tuvieron otro destino cuando, en el siglo VII, las conquistas árabes transformaron dramáticamente todo el panorama de la región. Si bien al este del Mediterráneo, el Imperio Bizantino se defendió y mantuvo su prosperidad; en el occidente europeo, el comercio internacional casi desapareció, preparándose así la aparición del feudalismo. Sin embargo, en España, el comercio exterior no se interrumpió del todo, de manera que la conquista árabe revitalizó, en vez de obstaculizar, el papel del Mediterráneo como cauce de comunicación exterior. La Conquista y posterior Reconquista, determinadas por el catolicismo originado en la Hispania visigótica, fueron fenómenos trascendentales que definieron, en el lapso de seis siglos y medio (s. XIV), el destino de España (Domínguez Ortiz, 2007, pp. 51-53).

Así, la determinación católica de la cultura popular española no solo limitó el avance del islam, sino que, posteriormente, impidió que la Reforma echara raíces en la península. De esta manera, se conservó el principio de la limitación del poder político, propia del *ordenalismo*

medieval, razón por la cual el poder político ni se centralizó ni recurrió a la neutralización de las fuerzas políticas internas. Asimismo, se conservó la doctrina católica según la cual las *obras no se realizan sin fe*, doctrina eliminada por los protestantes, de manera que la actividad política de los príncipes hispánicos siempre se realizó en el marco de los principios del catolicismo. También se mantuvo vigente la doctrina medieval católica de la realeza policéntrica del *cuervo místico* de Cristo, cuya “cabeza” era representada por el rey, de manera que tanto la sociedad como el gobierno se mantuvieron unidos, a pesar de la diversidad de fueros, *solo* por la figura del príncipe (Negro, 1995, pp. 130-131).

Con la llegada de los Habsburgo, el panorama se hizo más complejo, porque Carlos V heredó un conjunto de estados europeos en muchos casos disímiles entre sí. Esta nueva geografía política lo obligó a gobernar ya no desde su posición de monarca castellano, sino como emperador del Sacro Imperio Romano Germánico, cosa que incluía a las Indias. Esta política trajo consigo problemas graves desde sus inicios, ya que las comunidades siempre compitieron con el emperador en la administración de sus fueros, como ocurrió con las rebeliones de los comuneros castellanos (1520-1521), de los *agermanats* valencianos y baleares (1519-1523), de los aragoneses (1591), y de los portugueses y catalanes (1640) (Rodríguez-Aguilera de Prat, 1983, pp. 133-134).

Este sistema de gobierno institucionalizó desde el comienzo un “dualismo administrativo”, pues la monarquía hispánica nunca llegó a ser absoluta, debido a que los nobles solo se sometían a los monarcas si estos respetaban sus respectivas jurisdicciones. De esta manera, se originó una monarquía estamental, cuyo *régimen señorial* hacía posible que el dominio de los nobles compitiera con el del monarca. Así, existieron dos administraciones paralelas: el territorio de *realengo* de jurisdicción real, pero no efectiva; y el territorio de *señoríos* de jurisdicción secular y eclesiástica, dominado de manera efectiva por la nobleza y la Iglesia (López Garrido, 1982, pp. 60-62).

Este mismo problema se reprodujo en las posesiones españolas en América, pues una de sus primeras consecuencias políticas fue la oposición de los conquistadores al ordenamiento jurídico imperial. Inspirados en las comunidades castellanas, los primeros conquistadores españoles se aliaron en muchos casos con las autoridades indígenas rivales no solo para eliminar a los incas y mexicas, élites gobernantes a la llegada de los españoles, sino que intentaron reemplazarlos creando instituciones similares a las de sus jurisdicciones de origen, de suerte que pudieran acceder a los mismos privilegios y exenciones. Por tal razón, Carlos V instituyó las Leyes Nuevas mediante las cuales no solo intentaba limitar el poder de los conquistadores, sino potenciar el suyo propio, ya que en la metrópoli su dominio estaba mediatizado por la nobleza señorial (Pietschmann, 1989, pp. 145-146).

Por tal razón, un primer objetivo del gobierno imperial fue la protección de los indios del abuso y la explotación por parte de los colonos. Uno de los grandes problemas a los que se tuvo que enfrentar la corona española fue el de cómo prevenir las rebeliones y movimientos separatistas de las comunidades de colonos. Por otro lado, la corona española logró superar los problemas de tiempo y espacio en el manejo de sus territorios, impidiendo que las fuerzas centrífugas inherentes a un Imperio mundial triunfaran, gracias al desarrollo de una fuerte estructura burocrática y de una clase administrativa. A pesar de que esta burocracia era incómoda, corrupta y espantosamente lenta, España tuvo éxito en la construcción de una burocracia global, que funcionó con un grado mayor o menor de eficiencia y permitió mantener unidos los numerosos y dispares territorios del Rey (Elliot, 2018, pp. 33-34).

Sin embargo, a despecho del triunfo de la burocracia estatal sobre los conquistadores, la tensión entre los descendientes de estos y el gobierno nunca desapareció, sino que tomó otra forma tan o más destructiva que las propias guerras civiles. Así, a medida que la corona expandía sus instituciones en las colonias, la corrupción de los funcionarios y de los miembros de la sociedad fue en aumento: comercio ilícito, cohechos y sobornos, favoritismo y clientelismo, y venta de oficios y servicios burocráticos al público. Se trataba de un

fenómeno generalizado en toda la sociedad como transgresión de normas legales, religiosas y morales (Pietschmann, 1989, p. 181)

Debido a que el gobierno ultramarino de la Monarquía Hispánica no se ejercía como una voluntad estatal claramente diferenciada, permitió que el desarrollo de las colonias quedara en manos de particulares, como fueron las empresas de Cortés y Pizarro. El gobierno únicamente supervisaba, mediante los permisos, los impuestos y la vigilancia, el despliegue de estos procesos. En tal sentido, la Conquista de América fue esencialmente de carácter popular y religiosa, no estatal. Por ello, el gobierno de los Habsburgo fue eminentemente político, no administrativo; en tal sentido, era un poder regulador, especialmente en la periferia (Negro, 1995, pp. 135-136).

A diferencia del decisionismo estatal continental, caracterizado por la impersonalidad de la decisión soberana, el orden político hispánico desarrolló una forma de “autoritarismo personalista” concentrado en la figura del monarca. Prueba de ello fue el sistema dinástico-estatal organizado en función de la institución de la Corona, no del reino. En tal sentido, la “razón de Estado”, tan característica de las teorías políticas modernas, siempre fue vista con recelo por los gobernantes hispánicos, razón por la cual el modo de ejercer el poder dependía de la “virtud” del gobernante, entendida católicamente como *servicio*. Así, la forma política hispánica, al estar mediatizada por el poder religioso, impidió el pleno desarrollo del absolutismo. Por tal razón, a nivel internacional, la monarquía católica se constituyó bajo la forma de un Imperio, concebida como un poder universal destinado a imperar hasta el fin de los tiempos (Negro, 1995, pp. 132-134).¹⁰

3.2. El fracaso del absolutismo borbónico

Como vimos a propósito de Bodin, es gracias al absolutismo que la doctrina de la soberanía se pudo desarrollar en Europa; sin embargo,

¹⁰ Como sostuvo el monje calabrés Tomasso Campanella, siguiendo los postulados de Dante Alighieri, aplicados en época de Carlos V por su canciller Mercurino de Gattinara, como explica el profesor Dalmacio Negro (1995).

esta nueva concepción del poder real tuvo que enfrentarse a distintos enemigos: los Estados Generales en Francia, las Cortes en la Península Ibérica y el Parlamento en Inglaterra. En Francia, el absolutismo tuvo éxito, porque desde la época de Carlomagno ya existía una política de consolidación del poder alrededor de la figura del monarca. En Inglaterra, el absolutismo fracasó estrepitosamente frente al Parlamento liderado por Cromwell, con la consecuente muerte del rey. En la España de los Austrias, se mantuvo un equilibrio entre ambas fuerzas que tuvo como consecuencia el retorno endémico de las crisis políticas (Guerra, 2000a, p. 22).

Posteriormente, a principios del siglo XVIII, en un intento por asimilarse a la monarquía absoluta francesa, las reformas borbónicas en España reemplazaron a las antiguas Cortes mediante la creación de Cortes unitarias que, sin embargo, carecían de la representatividad de las primeras. De esta manera, el poder del rey ya no tenía límites objetivos para su expansión, por lo que puede decirse que, por fin, la soberanía ingresaba en la estructura política de la monarquía hispánica (Guerra, 2000a, p. 22).

Sin embargo, el absolutismo hispánico debía enfrentar problemas que lo llevarían en otra dirección. El más importante de ellos fue la falta de unificación política y administrativa de los diferentes reinos que componían la monarquía hispánica. Como se recuerda, era la figura del monarca la que unía las distintas jurisdicciones administrativas, razón por la cual solo a través de “pactos” el rey podía gobernar. A pesar de todo, la falta de unidad política estaba compensada por el predominio institucional y cultural del catolicismo español, que funcionaba, junto con el ejército, como uno de los instrumentos de gobierno más eficaces (Guerra, 2000a, p. 34).

Sin duda, ya era muy tarde para que el principio de la soberanía fuera integrado en la organización política monárquica de los Borbones. En lugar de ello, los diferentes grupos sociales rechazaron, cada uno siguiendo su propia idea política, el centralismo borbónico. Este rechazo

constituía una defensa de los derechos que cada estamento había ido adquiriendo durante el gobierno de los Habsburgo.

Algo similar ocurrió en nuestro continente, cuando la administración de los Borbones transformó el Virreinato en Colonia. A diferencia de la época imperial, la nueva monarquía homogenizó a todos los estamentos de la sociedad virreinal. Una de las consecuencias de esta transformación fueron los diversos levantamientos de la nobleza indígena, cuyo estatus político y económico se vio amenazado por la manera violenta en que estas reformas fueron impuestas por las nuevas autoridades (Walker, 2015, p. 40).

La España borbónica centralizó su administración colonial e incrementó las demandas sobre la población, a diferencia del sistema de los Habsburgo (1516-1700), que consistió en la negociación y difusión del poder mediante “pactos”. Por tal razón, se redujo el número de funcionarios virreinales nacidos en América y se les reemplazó por españoles. Los Borbones reforzaron el control de las unidades administrativas a través de las “visitas” y otros mecanismos. El Estado colonial incrementó los impuestos, los extendió a grupos antes exentos, mejoró los métodos de recaudación, e impuso nuevos monopolios. Fueron los *kurakas*, como Túpac Amaru, quienes encontraron cada vez más dificultades para satisfacer las crecientes demandas del Estado sin poner en peligro su legitimidad en la sociedad local. Sin embargo, los reformadores sentían poca simpatía por los *kurakas* a quienes consideraban un desafortunado vestigio del pasado inca y Habsburgo (Walker, 2015, pp. 40-41).

De esta manera, con los Borbones, la monarquía intentó impulsar y modernizar la administración, pero fue mal recibida y trajo como consecuencia la guerra de la Independencia, que enarboló la lucha del liberalismo contra el despotismo. Significativamente, al derrumbarse la monarquía, solo quedó en pie el ejército, única institución organizada estatalmente como correspondía a la forma política de un Imperio (Negro, 1995, p. 136).

3.3. La infructuosa lucha por la soberanía

Esta descomposición de la forma política imperial tuvo su primera expresión inmediatamente después de la independencia del Perú (1821/1823), gestionada primero por San Martín y luego por Bolívar. Así, de 1821 a 1872, la política del Perú republicano tuvo como protagonistas a los militares que participaron en las guerras de la Independencia, ahora convertidos en “caudillos militares”. Inicialmente, todos ellos habían formado parte del ejército realista español, en donde se formaron, pero, a medida que el proceso revolucionario se agudizó, fueron cambiando de bando según les parecía conveniente. Paralelamente, a pesar del rol decisivo del ejército en la vida política del país, se desarrolló, en el seno de la sociedad civil, una línea de pensamiento liberal vinculada al primer Bolívar (1823), que terminó por entrar en crisis cuando este asumió el rol de “presidente vitalicio” (Mc Evoy, 2014, p. 37).¹¹

Con el golpe del 26 de enero de 1827, auspiciado por los enemigos del libertador grancolombiano, se destruyó el proyecto bolivariano. Poco después, el 8 de junio de 1829, un nuevo golpe de Estado del general Agustín Gamarra derrocó al presidente La Mar invocando la Constitución y el hecho de que el primer mandatario no era peruano. La búsqueda de identidad nacional y de “regeneración política”, liderada por el ejército, trajo consigo el enfrentamiento encarnizado entre facciones militares. Sin embargo, a pesar del permanente estado de beligerancia, los procesos electorales mantuvieron su presencia. Debido a la relativa autonomía de las provincias y a la volatilidad del escenario político, estos exhibieron características muy peculiares (Mc Evoy, 2014, pp. 37-38).

¹¹ Cuando Bolívar dejó el Perú en 1826, se inició la pugna por el poder entre los generales peruanos, sucediéndose en los siguientes gobiernos: La Mar (1827-1829), Gamarra (1829-1833), Orbegoso (1833-1836), Santa Cruz (1836-1839), Gamarra II (1839-1841), Vivanco (1841-1844), Castilla (1845-1851), Echenique (1851-1855), Castilla II (1855-1862), San Román (1862), Pezet (1863-1865), y Balta (1866-1872).

De esta manera, la “fragmentación de la soberanía”¹² posibilitó el surgimiento de autonomías provinciales y departamentales que impidieron la creación de una representación liberal y menos de un Estado basado en instituciones modernas. A pesar de ello, la proclama del general Domingo Nieto a los “pueblos de la república” defendió valores de estirpe liberal: la justicia a favor de los derechos comunes, la libertad de los pueblos, la soberanía de la nación peruana, el voto popular, la importancia de la ciudadanía, el gobierno de la ley y el respeto por la opinión pública, como pilares fundamentales de la república peruana (Mc Evoy, 2014, pp. 42-43).

Sin embargo, a despecho de todos los intentos, los nuevos actores políticos interpretaron el nuevo orden en términos pactistas “preborbónicos”, como ocurrió con la idea de “soberanía de la nación”, idea que, en la mayoría de los casos, no fue entendida en los términos de la soberanía de una nación unitaria, sino en los términos de una soberanía *de los pueblos*, las comunidades o las municipalidades, sucesores de los antiguos reinos hispánicos (Guerra, 2000b, p. 349).

Como puede verse, a comienzos de la república peruana, nos encontramos con una situación que Carl Schmitt ha descrito muy bien en el *Concepto de lo político* (1932). Según el jurista alemán, los antagonismos políticos, religiosos, culturales o económicos se transforman en la nueva sustancia de la unidad política cuando llegan a poseer tanta fuerza que pueden decidir sobre el caso límite, es decir, sobre la posibilidad de declarar una guerra civil. Ahora bien, si, en primer lugar, tales antagonismos *carecen* de la fuerza requerida para evitar una guerra contra sus intereses, entonces *aún* no han alcanzado el nivel decisivo de lo político. Si, en cambio, en segundo lugar, *poseen* la fuerza suficiente para evitar una guerra contra sus intereses, pero, a

¹² Mc Evoy se equivoca al utilizar el concepto de *soberanía* para referirse al poder político monárquico pulverizado, porque, como ella misma sostiene a continuación, todavía no existía un Estado moderno. Dado que la *soberanía* es la cualidad fundamental del Estado, es imposible que se haya pulverizado antes de la creación del mismo. Por tal razón, para evitar caer en la “ilusión trascendental político-histórica”, sería más adecuado hablar de una “fragmentación del poder político estamental”.

pesar de ello, *no pueden* desatar una guerra por propia decisión, entonces *ya no* existe una magnitud política unitaria (Schmitt, 1991, p. 69).

De esta manera, con la emergencia del caudillismo militar, las fuerzas del Perú republicano se moverán entre las dos imposibilidades señaladas por Schmitt: la imposibilidad de evitar por decisión propia la guerra civil y la imposibilidad de desatarla. Así, ninguna de las fuerzas antagónicas en conflicto tenía el monopolio de la decisión, de lo que se sigue que la unidad política soberana respectiva (la monarquía desfalleciente o la república naciente), al no ser capaz de determinar al enemigo político, no existía en absoluto (Schmitt, 1991, p. 69).

A esta precariedad política, debe añadirse una situación histórica de consecuencias globales. Durante el siglo XVIII, en Europa, la organización política del cuerpo social atravesó una evolución inesperada. La democracia liberal intentó abolir la separación entre lo político y lo económico mediante la implantación del intercambio, léase el *mercado*, como fundamento de las relaciones sociales. Sin embargo, la introducción del mercado como principio regulador del cuerpo social trajo consigo una nueva delimitación de la sociedad política, la cual, esta vez, integraba *solo* a los propietarios del capital, dejando a los desposeídos fuera de la dinámica política. Así, el Estado se transformó en agente de una oligarquía económica (Hermet, 1996, p. 14).

En Latinoamérica, el aparato estatal *llevó al extremo* el esquema originariamente oligárquico de la democracia liberal europea. Las élites económicas coloniales asumieron el poder *sin necesidad* de intermediarios, de manera que el gobierno representativo fue adaptado fraudulentamente a sociedades inequitativas donde la población, en su mayoría campesina, fue organizada de manera clientelista (Hermet, 1996, pp. 25-26). Así, en lugar del imperio de la ley y de un aparato burocrático racional, se desarrolló un “patrimonialismo burocratizado” en el que las prácticas paternalistas instrumentalizaron las leyes y procedimientos jurídicos (Mack, 2017, p. 25).

De esta manera, los cincuenta años de caudillismo militar fueron, al mismo tiempo, cincuenta años de guerras entre grupos oligárquicos cívico-militares, disfrazados de ideologías (liberales y conservadores) sin arraigo en la historia espiritual del país. Se introdujo así un fenómeno inquietante: la yuxtaposición inconexa entre *valores ideales* y *normas procedimentales*. Cada Constitución Política no hizo más que instrumentalizar ciertas normas favorables a determinados grupos a la luz de ideas incompatibles con la vida política del país, ignorando y sometiendo a sus oponentes. Así, comenzó la era de la “ilusión trascendental” en política y en historia, cuyas expresiones serán el Estado anómico y el constitucionalismo nominal.

4. De la ilusión trascendental a la anomia barroca

4.1. Ilusión trascendental y pensamiento utópico

A Kant le debemos haber descubierto el fenómeno de la *ilusión trascendental*. Con este concepto, el filósofo prusiano hacía referencia al uso ilegítimo de la razón especulativa en el proceso de conocimiento. Tal uso consiste en el funcionamiento trascendente de las ideas de la razón respecto de los conceptos del entendimiento. Así, al ser implementados de manera constitutiva, los conceptos del entendimiento son utilizados para dar cuenta de una realidad que no corresponde a ninguna información proveniente de la intuición sensible. En este sentido, la ilusión trascendental no es más que un juicio falso que proyecta la necesidad lógica de las ideas sobre los objetos aprehendidos empíricamente (Caimi, 2007, p. 248).

A pesar de todo, tales objetos ideales tienen una existencia, aunque no en la realidad objetiva exterior, sino en la estructura de la subjetividad humana. Constituyen los principios originarios de la razón que unifican sistemáticamente los conceptos del entendimiento. Así, debido a que la razón hace posible la unidad de las reglas del entendimiento a partir de principios, nunca se dirige a la experiencia, sino al propio entendimiento para darle unidad *a priori* a todos los conocimientos que

este ha acumulado a partir de la experiencia sensible (Kant, 2011, p. 322).

La forma más acabada de ilusión trascendental se produce respecto de la idea de Dios, pues es la unidad formal suprema de todas las cosas conforme a fines en cuanto *teleología natural*. Se trata de aquella “inteligencia” que suponemos que dirige la evolución de la naturaleza hacia un fin determinado. A partir de esta unidad ideal, la razón humana concibe el mundo como el resultado de la actividad de una razón divina, de manera que el conocimiento científico se transforma en un conjunto de leyes teleológicas (Kant, 2011, p. 612).¹³

Cuando la “ilusión trascendental” se traslada al campo de la praxis ética y política, la idea se transforma en un ideal que “debe ser” realizado en el mundo concreto bajo la forma de un imperativo moral. En tal sentido, la idea ya no será solamente una perspectiva para interpretar, ni un concepto para definir una cosa, sino un ideal moral. Al sufrir esta nueva transformación, la idea se constituye “casi” en un imperativo moral para la conducta humana. Decimos “casi”, porque cuando Kant concibe el ideal, está pensando en una *máxima subjetiva* que debe universalizarse como *ley objetiva* en un imperativo para la acción moral (Caimi, 2006, pp. 253-254); en cambio, cuando un valor cualquiera (la libertad, por ejemplo) se coloca como un ideal, confundimos el plano del contenido del imperativo con el tipo de acción que este ordena realizar (Scheler, 2001, p. 299).

Esta confusión es sumamente peligrosa para la acción moral, puesto que, por más importante que sea cualquier valor, si obviamos el “procedimiento” por el que una máxima subjetiva se transforma en ley

¹³ Sin embargo, la ilusión trascendental no solo se manifiesta en la teología, la psicología y la cosmología racionales, disciplinas de la antigua metafísica. La podemos encontrar nuevamente en todas las ciencias, ya que necesitan determinados presupuestos metafísicos para articular su propio conocimiento. Así ocurre, por ejemplo, con el concepto de teleología en la biología, con el concepto de materia en la física, con el concepto de poder en la teoría política, con el concepto de mercado en la teoría económica, o con el concepto de finalidad en la historia, que aparecen como realidades ontológicas (Caimi, 2011).

objetiva, es imposible actualizar el valor en una situación concreta, por lo que el agente moral desaparecerá inexorablemente. De esta manera, la *responsabilidad* por el acto moral, realizado a la luz del imperativo categórico, será devorada por el valor, abriéndose así una vía franca hacia el fundamentalismo.

Finalmente, descubriremos el mismo fenómeno en el ámbito de la historia. La “ilusión trascendental” se produce en las filosofías de la historia bajo el concepto de utopía. En tal sentido, la espera escatológica de las antiguas religiones precristianas, concebida como la espera del retorno al orden primordial pasado, fue trasladada por el cristianismo a la historicidad del presente como llegada inminente del nuevo “Reino de Dios”, introduciendo al futuro como horizonte de realización de esta espera bajo la forma racionalizada de las diferentes filosofías de la historia occidentales (Gauchet, 2005, p. 250).

Así, el proceso de secularización de la espera escatológica consistió en transformar el drama sagrado del cristianismo en una narración *inmanente* a la propia historia humana. De esta manera, todas las filosofías de la historia, cada una a su modo, buscaron la construcción del reino celestial en la tierra, apoyadas en un método y una ciencia específicos. La racionalización de tales filosofías de la historia (Smith, Hegel, Comte, Marx, Nietzsche), introdujo una “visión utópica” que alimentó a todas las ideologías modernas (Voegelin, 2006, pp. 209-210).

Esta manera de pensar consiste en confundir e identificar la estructura de la realidad con una realidad “deseada”. Esta situación es posible debido a la identificación de la espera escatológica con el curso real de la historia, de manera que la realidad “deseada” se transforma en utopía histórica. Desde este punto de vista, la realidad es valorada negativamente, de manera que cualquier acción política o moral que no cumpla con las expectativas de esta concepción será sometida al escrutinio “mágico-político” de la utopía. Así, tales acciones serán desaprobadas y condenadas moralmente, apelando a la humanidad y

caracterizando a sus agentes como agresores de la paz mundial, entre otras cosas (Voegelin, 2006, pp. 202-204).

La historia política del Perú republicano se ha caracterizado precisamente por la articulación inestable, cuando no completamente inconexa, entre un discurso utópico acerca de la realidad política del país y decisiones políticas “pragmáticas” generalmente opuestas a estas utopías.

4.2. Anomia social y Estado anómico

A fines del siglo XIX, uno de los padres de la sociología, el francés Émile Durkheim, descubrió un nuevo fenómeno social al que denominó *anomia*, es decir, ausencia de regulación moral o jurídica que, en el caso específico de la sociedad moderna, tiene su origen en la *falta de regulación normativa de la esfera económica*. Según Durkheim, a medida que las funciones económicas reemplazaron a las funciones militares, administrativas y religiosas, la sociedad terminó absorbida por el medio industrial y comercial, ámbitos en los que la moralidad está casi ausente (Durkheim, 1967, p. 9).

En Latinoamérica, la *anomia* tomó una forma mucho más compleja que en Europa, pues no solo implicó el incumplimiento de normas específicas experimentadas por los sujetos como obstáculos individuales, sino como imposiciones arbitrarias carentes de legitimidad. En este sentido, el jurista argentino Carlos Santiago Nino conceptualizó este tipo de anomia bajo el término de “anomia boba”, es decir, como el incumplimiento de normas (jurídicas, sociales o morales) en perjuicio de *todos* los miembros de la sociedad. La “anomia boba” no significa en absoluto que no existan normas o principios que rijan las relaciones interpersonales e institucionales de una sociedad, sino que esas normas y principios no se obedecen, debido a una idea equivocada según la cual “si nadie las cumple, tampoco las cumplo yo” (Girola, 2000, p. 96).

La “anomia boba” es el resultado de la conjunción perversa de *normatividad procedimental* y *anomia valorativa*. La *normatividad procedimental* presente en nuestra sociedad está constituida de protocolos que hacen posible la adaptación a las normas de convivencia cotidianas propias de la vida civilizada. Sin embargo, tales procedimientos solo se obedecen en función al beneficio personal que puedan proporcionar a quienes los cumplan (Girola, 2000, pp. 97-98).

Paralelamente a tales procedimientos, existe un *sistema de normas y valores ideales*, aceptados como referente simbólico, *pero no práctico*, que expresa una visión idealizada de la sociedad, que todos conocemos, pero que no aplicamos. En tal sentido, los valores solo cumplen la función de “acompañar discursivamente” a las *normas procedimentales* bajo la forma de una justificación vacía de contenido. De esta manera, la falta de un mínimo de control social que limite la venalidad y criminalidad solapada de gobernantes y ciudadanos es la causa de esta desconexión entre *normas procedimentales* y *valores* (Girola, 2000, pp. 100-102).

De esta manera, la ausencia de un Estado centralizado “bien constituido en términos modernos” no solo determinó la historia de España, sino también la de sus colonias. Con la llegada de la independencia y la instauración de la república, la complejidad en el manejo de la administración pública no solo se mantuvo, sino que tomó una forma mucho más problemática. Las diferentes castas sociales, unidas a la fuerza durante el dominio español, entraron en conflicto entre ellas, de suerte que fue imposible introducir un poder común que agrupara por igual a todos los nuevos ciudadanos. Por tal razón, a pesar de que cada nuevo país creó su propia constitución política de carácter más bien liberal, el ejercicio del poder siempre fue de tipo autoritario. De esta manera, se crearon las bases para la convivencia de dos dimensiones jurídicas paralelas: la instrumentalización de las leyes estatales a favor del grupo gobernante y la desobediencia de estas leyes por parte de los grupos sociales desposeídos del poder político (Waldmann, 2006, pp. 79-80).

Al constituirse como un mero instrumento de las fuerzas económicas, desligado de su función jurídica primordial, en Latinoamérica, el Estado constituyó la principal fuente de *anomia* política y social, puesto que contradujo su misión de salvaguardar el orden público y garantizar la seguridad de los ciudadanos. En lugar de ello, se produjo un hiato “entre su pretensión de soberanía y normatividad, y la ineficiencia y corrupción de las autoridades” (Waldmann, 1995, p. 28).

El fundamento jurídico-constitucional de este *Estado anómico* no es otro que el que Karl Loewenstein ha descrito magistralmente bajo el concepto de *Constitución Nominal*. Según el célebre jurista alemán,¹⁴ una Constitución es nominal cuando, a pesar de ser jurídicamente válida, no tiene arraigo ni en el ejercicio político de la sociedad, ni en el del propio Estado, de suerte que las exigencias del proceso del poder no coinciden con las normas constitucionales. Esta falta de conexión entre la Constitución y el poder fáctico tiene varias causas importantes conjugadas entre sí: la ausencia de educación política de los ciudadanos, la inexistencia de una clase media independiente, y la fragilidad del Estado (Loewenstein, 1979, p. 218).

En tal sentido, el Estado peruano es, en realidad, un anti-Estado o, mejor aún, un Estado negativo que, al momento de iniciar su existencia en el siglo XIX, nunca pudo alcanzar *materialmente* su soberanía. Por el contrario, las fuerzas sociales colonizaron rápidamente el aparato político del mismo modo como antes lo había hecho la administración española. De esta manera, el *poder constituyente*, que hace posible a la *soberanía*, nunca tuvo una realidad definida.

Sin embargo, esta dualidad desconectada entre *normas procedimentales* y *valores ideales* no tiene un origen misterioso. No es más que el rezago, indudablemente degradado, del *ethos* barroco propio de la cosmovisión de los Austrias que finalmente arraigó en nuestras latitudes en todos los ámbitos y actividades de nuestra sociedad. En tal sentido, es

¹⁴ Cabe resaltar que, como constitucionalista, Loewenstein fue un enemigo acérrimo de Schmitt, muy a su pesar ciertamente. Posteriormente, le tocó juzgar a Schmitt por sus lazos con el nacionalsocialismo.

necesario revisar qué queda de esta cosmovisión en la actualidad para luego identificar su presencia en la manera de concebir la “soberanía” (si es que realmente puede hablarse de tal cosa).

4.3. Modernidad barroca

El filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría interpretó la modernidad hispanoamericana en los términos de una “modernidad barroca”. Según él, la impronta de la cultura barroca española del siglo XVII, especialmente encarnada en la Compañía de Jesús, determinó de una vez para siempre el derrotero de la modernidad hispanoamericana. Ni el colonialismo del siglo XVIII, ni el republicanismo del siglo XIX, ni el capitalismo dependiente del siglo XX lograron transformar esta marca de origen (Echeverría, 2000, p. 57).

La civilización hispanoamericana se caracterizaría por ser una cultura de la “ambigüedad”. En tal sentido, el modelo de vida europeo se habría desvirtuado a partir de su imposición sobre el modo de vida pasivo y espontáneo de la cultura indígena. Al parecer, el origen de esta ambivalencia se debe a la propia naturaleza del proyecto político-religioso implantado desde España. A diferencia del proyecto colonizador británico, concebido como la “repetición” de una cultura sobre un territorio vacío, el proyecto hispánico intentó “recrear” completamente su cultura sobre una civilización preexistente. El imperio español no trataba de continuar y expandir la historia de Europa, sino de *recomenzar* la civilización cristiana (Echeverría, 2000, p. 61).¹⁵

¹⁵ El *ethos* barroco sería una forma de asumir la contradicción del hecho capitalista, al lado de los *ethos* realista, clásico y romántico. Esta contradicción consistiría en el choque entre el proceso de producción de bienes y el proceso de valorización del valor implícito en ellos. A diferencia del realista, el *ethos* barroco no *ignora* la contradicción inmanente al capitalismo, tampoco la *niega* como el romántico, ni se *resigna* a ella como el clásico. El *ethos* barroco *rechazará* la contradicción capitalista en favor de una actitud “perversa” frente al proceso de producción, concebido ahora como el medio privilegiado para acceder a una nueva realidad de carácter “imaginario” (Echeverría, 2000).

Por sorprendente que parezca, el *ethos* barroco tiene su origen en la *indecisión*. Como sabemos, la conducta “normal” necesita de la decisión para realizarse plenamente, pues siempre debe escoger entre lo que prefiere, sea lo que sea, y lo que no prefiere. Sin embargo, durante el siglo XVII, las decisiones eran especialmente difíciles, puesto que existían *dos universos valorativos* que competían entre sí, de manera que, si en uno de ellos un valor determinado era positivo, en el otro, en cambio, el mismo valor era negativo¹⁶ (Echeverría, 2000, pp. 173-174).

En este sentido, el *ethos* barroco rechaza elegir entre dos opciones, si bien no niega ninguna de ellas; sin embargo, no se abstiene de elegir. ¿Qué elige entonces? ¿Cuáles son las dos opciones entre las que debe elegir? Elige ambas a la vez, o sea, *ninguna*; de manera que las dos opciones a elegir son: *o mantener la tensión entre ambas opciones o no mantenerla*. Así, se logra un espacio “vacío” en el seno de la misma realidad, por el que lo contingente siempre actúa y desvirtúa cualquier elección absoluta. Se trata de una especie de “desrealización” de lo real que neutraliza por un momento la contradicción entre las dos opciones (Echeverría, 2000, p. 176).

La herencia de este comportamiento barroco se puede ver con claridad en el proceso de mestizaje hispanoamericano, determinado por dos formas simultáneas de vivir la nueva civilización: la sumisión ante el imperio español y la defensa del mundo precolombino. Ambas actitudes tenían iguales derechos para desarrollar sus respectivos proyectos y luchaban encarnizadamente entre sí no solo en todos los niveles de la sociedad virreinal, sino al interior del individuo mismo. La *simulación* y la *resistencia* se constituyeron así en dos alternativas válidas y complementarias para el nuevo hombre americano (Echeverría, 2000, pp. 179-180).

Así, la anomia tendría su origen en la conjunción alternativa de dos sistemas de vida paralelos, cada uno de los cuales tendría sus propias

¹⁶ Como sostiene Echeverría, los dos universos valorativos son el universo hispánico y el universo indígena.

normas y valores. De esta manera, el individuo barroco tenía la opción de combinar las normas de uno de los sistemas con los valores del otro y viceversa. Así, era posible acatar las leyes dadas por el emperador (valor ideal), y, simultáneamente, no cumplirlas y reemplazarlas por nuevas disposiciones (normas procedimentales).

Sin embargo, por paradójico que parezca, en el contexto del *ethos* barroco hispanoamericano, ambas cualidades *no son* excluyentes, sino paralelas y simultáneas: “Se acata, pero no se cumple”, rezaba la famosa frase de los funcionarios imperiales, que pasó luego a los virreinos, cuando una ley venida de la metrópoli se publicaba.

5. Conclusiones: El uso contrafáctico de la teología política

Ha llegado el momento de hacer uso, en modo contrafáctico, de la teología política de Carl Schmitt. Entendemos por “contrafáctico” aquello que no ha sucedido en la realidad efectiva, pero que *podría* haber sucedido si las circunstancias lo hubieran permitido. En el caso específico de la teología política de Schmitt, significa que la descripción hecha por él del devenir de la soberanía occidental no ha ocurrido en la realidad histórica hispanoamericana, aunque podría haber ocurrido en caso de que los Borbones hubieran llevado a realización plena el absolutismo. La pregunta contrafáctica que se puede hacer es la siguiente: ¿qué hubiera ocurrido en el Perú en caso de que la doctrina de la soberanía hubiera sido completamente asimilada por el sistema político? Como es evidente, esta pregunta no puede ser respondida por la sencilla razón de que va contra la realidad histórica; en cambio, su valor heurístico estriba en la orientación que puede darnos respecto de la historia política realmente acontecida. Intentemos orientarnos con ella.

En primer lugar, como hemos mostrado en el acápite 3 de este artículo, el “orbe indiano” nunca pudo adaptarse a las exigencias del absolutismo borbónico, razón por la cual la doctrina de la soberanía tampoco pudo integrarse completamente al sistema político hispánico. Esta

circunstancia trajo como consecuencia que dos *formas políticas*¹⁷ convivieran estrechamente, aunque siempre en tensión permanente: por un lado, la llamada *monarquía plural*,¹⁸ heredada de los Habsburgo y asentada especialmente a nivel de las autoridades locales y regionales; y, por otro, la nueva administración centralista de los Borbones, encarnada por las autoridades políticas de alto nivel.

La tensión entre ambas formas políticas trajo como consecuencia el preludio de una guerra civil entre las autoridades locales y los representantes del rey, que tuvo como primera manifestación los diversos levantamientos indígenas; y, luego, los movimientos de las autoridades criollas desplazadas por la nueva administración de origen netamente peninsular. Luego, con la caída del absolutismo, las cortes españolas aprovecharon para implantar un “régimen liberal”, pero que no correspondía a la ideología liberal europea del siglo XIX, sino a la defensa de los fueros y de la “libertad de los pueblos” de la *monarquía plural*; cosa que ocurrió también en las colonias. Finalmente, los movimientos revolucionarios de la Independencia, liderados por San Martín y Bolívar, en cuanto encarnaban el discurso ideológico moderno, promovían una “liberalización” del poder absolutista de los Borbones; sin embargo, ni la monarquía constitucional de San Martín, ni la república de Bolívar pudieron materializarse precisamente por la ausencia de una soberanía estatal bien constituida, la cual habría debido instalarse previamente con los Borbones.

En tal sentido, ambas formas políticas fueron rechazadas al oponerse por igual a los fueros y a la “libertad de los pueblos”, herederos de la *monarquía plural*, por lo que la guerra civil entre los caudillos peruanos fue, en realidad, una guerra civil entre los pueblos del Perú que integraron la *monarquía plural* en algún momento; razón por la cual ninguno de estos caudillos pudo estabilizar el poder de manera soberana, sino solo a través de “pactos”, como hicieron alguna vez los Habsburgos.

¹⁷ *Forma política* en el sentido de Conde García (2006)

¹⁸ *Monarquía plural* en el sentido de Guerra (2000)

Así, la doctrina de la soberanía nunca se materializó en la historia política del Perú. Por ello, al no existir una *forma política* bien constituida, todas las *formas de gobierno* fracasaron. Se produjo además el curioso fenómeno de que los “poderes indirectos” de los que habla Carl Schmitt,¹⁹ fueron, en nuestras latitudes, “poderes directos”, pues instrumentalizaron *sin obstáculos* al Estado para sus fines particulares. Si Europa experimentó la soberanía y luego su decadencia, nuestros países nunca experimentaron tal proceso, sino el enfrentamiento siempre actualizado entre los poderes locales personalizados y el poder central impersonal. Este combate impidió la creación de un Estado soberano.

Por tal razón, la historia de la soberanía descrita por Schmitt debe ser replanteada para nuestras latitudes. De alguna manera, todo el proceso de la soberanía ha sido frustrado para todas las formas de gobierno posibles (absolutismo, monarquía constitucional, república, socialismo), razón por la cual la única forma de centralizar el poder ha sido el “autoritarismo”, que no es otra cosa que la forma degradada del viejo “personalismo autoritario” de los Habsburgo, forma sin legitimidad que hace pactos a la fuerza.

¿Es posible leer la historia de la soberanía en Hispanoamérica como la historia de la tensión entre dos formas políticas en cuatro momentos distintos: la monarquía absoluta, la monarquía constitucional, la república y el socialismo “contra” los pueblos de la *monarquía plural*? ¿Qué sucedió con los pueblos de la *monarquía plural* durante este proceso? El fracaso de todas estas formas de gobierno trajo consigo la instauración del autoritarismo que, en lugar de oponerse, pactó con los pueblos de la monarquía plural; en cambio, en los gobiernos democráticos, el enfrentamiento se reanudó.

Así, desde su nacimiento, el poder político peruano que, según la “ilusión trascendental político-histórica”, debería haberse decantado hacia la soberanía del futuro Estado peruano, fue un poder

¹⁹ Como sostiene en *El concepto de lo político* (1991)

fragmentado, a diferencia de los países europeos, que, en el momento de la disolución de la monarquía, ya tenían un Estado bien constituido. Gracias a la teología política contrafáctica que hemos propuesto, podemos ver que, al contrario de lo que se suele sostener, la caída del absolutismo borbónico no contribuyó ni a la creación del Estado como forma política, ni a la constitución de la república como forma de gobierno, sino a la desaparición de toda forma política posible, de manera que, al no existir tal forma política, fue imposible la materialización de cualquier forma de gobierno.²⁰

La anarquía política encarnada por los caudillos militares fue solo el síntoma de la degradación de otra forma política, cuyos vestigios existen, de manera subterránea, en nuestros países: el imperio español. Sobre esta forma política degradada, se erigió una civilización política, cuya máxima expresión es la *anomia barroca*, cristalizada, hasta el día de hoy, en una Constitución nominal y un Estado anómico, como expresiones institucionales del Derecho y del poder en nuestra sociedad respectivamente.

²⁰ Distingamos una vez más entre *forma política* y *forma de gobierno*, como hace Conde García (2006).

REFERENCIAS

- Berman, H. (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente. La revolución papal*. Fondo de Cultura Económica.
- Bodin, J. (1985). *Los seis libros de la república*. Editorial Tecnos.
- Caimi, M. (2007). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Ediciones Colihue.
- Carré de Malberg, R. (2001). *Teoría general del Estado*. Fondo de Cultura Económica-Facultad de Derecho de la UNAM.
- Conde, F. J. (2006). *Teoría y sistemas de las formas políticas*. Editorial Comares.
- Domínguez Ortiz, A. (2007). *España, tres milenios de historia*. Marcial Pons.
- Durkheim, E. (1967). *De la división del trabajo social*. Editorial Schapire.
- Duso, G. (1996). Carl Schmitt: teología política e lógica dei concetti politici moderni. *Δαλμων. Revista de Filosofía*, (13), pp. 77-98.
<http://hdl.handle.net/10201/8804>
- Echeverría, B. (2000). *La modernidad de lo barroco*. Ediciones Era.
- Elliot, J. H. (2018). *España y su mundo (1500-1700)*. Penguin Random House Editorial.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Editorial Trotta.
- Girola, L. (2000). ¿Cuál modernidad? Anomia en las sociedades latinoamericanas. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 6 (2), pp. 91-103.
http://www.ucv.ve/fileadmin/user_upload/faces/problemas_sociales_contemporaneos/CESOC/MAYO_AGOSTO_2_2000_ENFOQUES_TEORICOS_CONTEMPORANEOS_EN_LAS_CIENCIAS_SOCIALES.pdf

- González, T. (1979). “La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe”, En García Villoslada, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. Tomo I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, pp. 401-727. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Guerra, F. X. (2000a). I. Revolución francesa y revoluciones americanas: una relación compleja. En *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, pp. 19-54. Fondo de Cultura Económica – MAPFRE.
- Guerra, F. X. (2000b). IX. Mutaciones y victoria de la nación. En *Modernidad e independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, pp. 319-350. Fondo de Cultura Económica – MAPFRE.
- Hermet, G. (1996). *En las fronteras de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Jellinek, G. (2000). *Teoría general del Estado*. Fondo de Cultura Económica.
- Kalyvas, A. (2005). Soberanía popular, democracia y el poder constituyente. *Política y gobierno* 7(1), pp. 91-124.
<https://www.scielo.org.mx/pdf/pyg/v12n1/1665-2037-pyg-12-01-91.pdf>
- Kant, I. (2011). *Crítica de la razón pura*. (Traducción M. Caimi). Fondo de Cultura Económica.
- Loewenstein, K. (1979). *Teoría de la Constitución*. Editorial Ariel.
- López Garrido, D. (1982). El modelo absolutista español. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (26), pp. 57-75.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26692>
- Löwith, K. (2007). *Max Weber y Karl Marx*. Editorial Gedisa.
- Mack, L. (2017). *La anomía del Estado*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-FLACSO.

- Maschke, G. (2008). Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt. En Giraldo, J. y Molina, J. (eds.). *Carl Schmitt: Derecho, política y grandes espacios*, pp. 15-42. Fondo Editorial Universidad Eafit.
- Mc Evoy, C. (2014). "La vida política", En Contreras Carranza, C. (Dir.). *Perú. Tomo 2. La construcción nacional (1830-1880)*, pp. 35-99. Fundación MAPFRE.
- Negro, D. (1995). *La tradición liberal y el Estado*. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.
- Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Morcelliana.
- Pietschmann, H. (1989). *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez-Aguilera de Prat, C. (1983). La teoría del Estado en la España de los Austrias. *Revista de Estudios Políticos (Nueva Época)*, (36), pp. 131-158.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=26760>
- Scalone, A. (2005). Derecho, decisión, representación: el poder en Carl Schmitt. En Duso, G. (Coord.). *El Poder: para una historia de la filosofía política moderna*, pp. 331-346. Siglo XXI.
- Scattola, M. (2008). *Teología política. Léxico de política*. Nueva Visión.
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Caparrós Editores.
- Schmitt, C. (1985). *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Editorial Tecnos.

- Schmitt, C. (2003). *Teoría de la Constitución*. Alianza Editorial.
- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo político*. Ediciones de la Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*. Editorial Trotta.
- Sotomayor, M. (1979). “La Iglesia en la España romana”, En García Villoslada, R. (Dir.). *Historia de la Iglesia en España. Tomo I. La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, pp. 7-400. Biblioteca de Autores Cristianos.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Katz Editores.
- Waldmann, P. (1995). Represión estatal y paraestatal en América Latina. *América Latina hoy: Revista de ciencias sociales*, (10), pp. 21-28. <https://doi.org/10.14201/alh.2326>
- Waldmann, P. (2006). *El Estado anómico. Derecho, seguridad pública y vida cotidiana en América Latina*. Iberoamericana-Vervuert.
- Walker, C. (2015). *La rebelión de Tupac Amaru*. Instituto de Estudios Peruanos.

Rafael Campos García Calderón
De la ilusión trascendental a la anomia barroca. Derecho y poder en los orígenes de la
independencia del Perú según una aplicación contrafáctica
de la teología política de Carl Schmitt
Revista *Xihmai* XVIII (35), 39-84, enero-junio 2023

Copyright (c) 2023 Rafael Campos García Calderón.



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/)

Usted es libre de:

- 1) Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato. 2) Adaptar — remezclar, transformar y construir a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente, siempre que cumpla la condición de: **Atribución** — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.

[ResumenDeLicencia](#)

[TextoCompletoDeLicencia](#)

Rafael Campos García Calderón
De la ilusión trascendental a la anomia barroca. Derecho y poder en los orígenes de la
independencia del Perú según una aplicación contrafáctica
de la teología política de Carl Schmitt
Revista *Xihmai* XVIII (35), 39-84, enero-junio 2023