UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

Teología política: Carl Schmitt contra las filosofías de la historia

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jorge Latorre Merino

DIRIGIDA POR

Francisco Javier Zamora Bonilla

Cristina Basili

© Jorge Latorre Merino, 2024

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

Programa de Doctorado en Ciencias Políticas y de la Administración y Relaciones Internacionales

TESIS DOCTORAL

Teología política: Carl Schmitt contra las filosofías de la historia

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Jorge Latorre Merino

Directores

Francisco Javier Zamora Bonilla y Cristina Basili

Para Jessica. Sobra enumerar los porqués.

Agradecimientos

Me cuesta gran trabajo imaginar cómo habría podido llevar adelante este trabajo sin contraer una serie de deudas que aquí no puedo más que limitarme a resumir.

Primero, a mis directores, Javier y Cristina. Agradezco a ambos su paciencia, su atención y su disponibilidad, sin olvidar, por supuesto, los conocimientos que desde hace ya cinco años llevo recibiendo de ellos, en cada clase del Máster, en cada tutoría, en cada conversación… Sólo espero que este trabajo logre hacer justicia a la riqueza de las enseñanzas que, con la dedicación y la entrega que les caracteriza, han tratado de transmitirme.

A mis padres y a mi hermano, por lo incondicional de su apoyo, por su respeto constante a todos los procesos y necesidades que implica una empresa de estas características. Su atención, su interés, su preocupación, todo ello ha sido sin ningún género de duda un impulso permanente que me ha ayudado a seguir adelante y a no abandonar.

A mis amigos, los de aquí y los de allá, aquellos que, sin ser plenamente conscientes, han estado detrás de este largo proceso. Ellos han sido el *katechon* infalible que ha sostenido este proyecto. Sin poder mencionar a todos, a Goros, a Beñat, a Manza, a Baste, a Gonzalo, a Goiri, a Zubieta, a Garmen, a Feijóo, a Lander y a Caño les doy las gracias por esas tardes en Pozas, por el cariño recibido y por ser siempre un motivo sincero para volver a casa.

Tampoco puedo olvidarme de dar las gracias a otros amigos más recientes, pero no menos valiosos, cuya compañía y amistad han sido igualmente centrales para llevar a término esta tesis. Gracias a Adrián, a Inma, a Leti, a Salas, a Peio, a Andrea, a Willy, a Víctor, a Sonia, a Alberto, a Iña, a Gorka y a Oier.

Por último, debo agradecer a Jessica su absoluto apoyo, su afecto y su comprensión. Gracias por enseñarme cada día, con rigor orteguiano, que lo crucial se juega en el ámbito de la circunstancia.

Índice

Resumen……..8

Abstract……9

Introducción ……12

1. Objetivos…….....12

2. Metodología: historia de los conceptos y hermenéutica ……20

3. Plan de trabajo ……..33

Capítulo 1. La teología política como concepto histórico……..37

1. 1 El criterio de lo preguntable y la "penuria lingüística" ……..39

1. 2 Teología política: de expresión a concepto ……...42

1. 3 La secularización: condición de preguntabilidad de la teología política ...…46

Capítulo 2. Primeros escritos ……...61

2. 1 Derecho, Estado e individuo: la teología política como telón de fondo …….64

2. 2 Espíritu del tiempo: años de Múnich ……....73

2. 3 Romanticismo (im)político ……87

Capítulo 3. Obra de Weimar ……..104

3. 1 Dictadura y realización del derecho …….. 105

3. 2 *Teología política I*: una teoría pluralista de la historia ……..114

3. 3 El sentido político del catolicismo ……...133

3. 4 El Parlamento: interregno en la historia teológico-política de Occidente ..147

3. 5 Lo político: dimensión histórico-conceptual y dimensión ontológica ……..159

3. 6 Lo político y la teología política: imbricación dialéctica ……..172

Capítulo 4. Años oscuros y muerte del Leviatán ……..181

4. 1 Un jurista ante la agonía de Weimar ……..181

4. 2 El mito del *Kronjurist* ……...187

4. 3 Los órdenes concretos: síntesis teológico-política ……..190

4. 4 Muerte del Leviatán ……198

Capítulo 5. Teologías políticas: un debate multiforme ……215

5. 1 Contra las filosofías de la historia ……...217

5. 2 El *nomos* ……229

5. 3 Teología política *versus* teología: Erik Peterson ……243

5. 4 La Modernidad a examen: Hans Blumenberg ……..257

Capítulo 6. La teología política hoy: recorridos y posibilidades ……276

6. 1 La teología política como *programa político* ……...277

6. 2 La teología política como *dispositivo de dominación* ……290

6. 3 La teología política como *campo de investigación* ……..311

Conclusiones ……...325

Bibliografía ……335

Resumen

Teología política: Carl Schmitt contra las filosofías de la historia

"Teología política" es hoy una expresión de gran presencia en el pensamiento contemporáneo, tanto en el campo de la filosofía, como en el de la teología y la teoría política. Paralelamente, la actualidad de este término se ve correspondida con una disparidad semántica igualmente reseñable. Los usos del concepto actual de teología política son de lo más variados y polivalentes. Atendiendo a lo anterior, el presente trabajo tiene como objetivo eminente el estudio de este significante dentro de la obra de uno de sus grandes promotores: el jurista alemán Carl Schmitt.

Antes de estudiar la obra de Schmitt, nos apoyamos en la historia conceptual de Reinhart Koselleck y la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer a fin de trazar un recorrido histórico del concepto de teología política, analizando sus múltiples transformaciones semánticas. Esta propuesta tiene como objetivo indagar en las condiciones históricas, políticas e intelectuales que perfilan el horizonte hermenéutico en que la teología política regresa, a comienzos del siglo XX, a los centros de múltiples discusiones en torno al sentido de la Modernidad, el origen de la soberanía y la racionalidad inmanente del devenir histórico.

Hecho esto, ponemos el foco, en el grueso de la tesis —del capítulo 2 al 5—, en el pensamiento de Carl Schmitt, sin cuya intervención hoy no se entendería el resurgir de esta expresión como eje de importantes discusiones. A través de un estudio cronológico de la biografía intelectual del autor, el objetivo de nuestra investigación es indagar en una acepción poco atendida de "teología política" dentro del corpus teórico schmittiano, estudiar sus antecedentes y explorar sus posibilidades. Con las obras del jurista como punto de apoyo, rastreamos un sentido de "teología política" que se aleja de interpretaciones teologicistas. En esta línea, sostenemos que la teología política se encuadra en un marco conceptual que desborda los márgenes de una reflexión sobre las relaciones genéricas entre la religión y la política, aunque sin duda cuenta con herramientas para ofrecer un análisis de tales relaciones. Nuestro propósito, en suma, consiste en atender a un sentido teórico-histórico de la teología política de Schmitt. A nuestro juicio, el núcleo doctrinal de la teología política reside en una interpretación general de las dinámicas de la historia que aspira a servir de base filosófica a la tradición del realismo político, en la cual se encuadran los grandes maestros del jurista: Maquiavelo, Hobbes, Donoso Cortés, Tocqueville —aunque las influencias de éste último no

hayan sido habitualmente atendidas en el ámbito de los estudios schmittianos—, entre otros.

La reflexión teórico-histórica que Schmitt plantea desde los presupuestos de la teología política identifica como objeto crítico eminente a las modernas filosofías de la historia. La metafísica racional-progresista construida por la Ilustración —y apuntalada por sus herederos, el liberalismo, el cosmopolitismo y el socialismo— es efectivamente el blanco de la crítica antimoderna planteada a partir de la reflexión teológico-política, pero esta última no puede entenderse únicamente en contraste negativo con sus adversarios. A fin de indagar con mayor profundidad en los perfiles y las posibilidades de la teología política de Schmitt, en esta tesis cotejamos la operatividad de este término dentro de la totalidad del pensamiento de su autor. De tal suerte, estudiamos las relaciones interconceptuales entre la teología política y otros significantes centrales de la obra del jurista, señaladamente el concepto de lo político, lo cual es útil para completar el cuadro de conjunto de la interpretación de la historia que Schmitt tiene en mente.

Tras analizar la obra del jurista, pasamos a estudiar los contornos del debate contemporáneo en torno a la teología política. En la parte final del trabajo —capítulo 6—, proponemos una serie de definiciones ideal-típicas que sirven, por un lado, para ofrecer una visión sistemática del actual estado de la cuestión en torno a la teología política. Al mismo tiempo, esta propuesta de ordenación es útil a la hora de calibrar la influencia parcial de Schmitt en cada una de las nociones actuales de "teología política". Como se verá, la impronta schmittiana en la historia conceptual de la teología política ha abierto múltiples vías de abordaje en muy diversos ámbitos del pensamiento contemporáneo y hay quienes emplean este sintagma como clave interpretativa de las formas de organización de la vida colectiva —el derecho, la política, la filosofía— de Occidente.

Abstract

Political Theology: Carl Schmitt against Philosophies of History

"Political theology" is an expression of great presence in contemporary thought, both in the field of philosophy, theology and political theory. At the same time, the currency of this term is matched by an equally remarkable semantic disparity. The uses of the current concept of political theology are very varied and polyvalent. In view of the above, the main objective of

this research is the study of this signifier within the work of one of its great promoters: the German jurist Carl Schmitt.

Before studying Schmitt's work, we rely on the conceptual history of Reinhart Koselleck and the hermeneutic philosophy of Hans Georg Gadamer in order to trace a historical path of the concept of political theology, analyzing its multiple semantic transformations. This proposal aims to investigate the historical, political and intellectual conditions that outline the hermeneutic horizon in which political theology returns, at the beginning of the 20th century, to the centers of multiple discussions about the meaning of Modernity, the origin of sovereignty and the immanent rationality of historical becoming.

Having done this, we focus, in the bulk of the thesis —from chapter 2 to 5—, on the thought of Carl Schmitt, without whose intervention the resurgence of this expression as the axis of important discussions would not be understood today. Through a chronological study of the intellectual biography of this author, the aim of our research is to investigate a little-attended meaning of "political theology" within the Schmittian theoretical corpus, to study its antecedents and to explore its possibilities. With the jurist's works as a point of support, we seek to trace a sense of "political theology" that distances itself from theologicist interpretations. In this line, we argue that political theology is set in a conceptual framework that goes beyond the margins of a reflection on the generic relations between religion and politics, although it certainly has the tools to offer an analysis of such relations. Our purpose, in short, is to attend to a theoretical-historical sense of Schmitt's political theology. In our understanding, the doctrinal core of political theology resides in a general interpretation of the dynamics of history that aspires to serve as a philosophical basis for the tradition of political realism, in which the jurist's great masters fall: Machiavelli, Hobbes, Donoso Cortés, Tocqueville —although the influences of the latter have not usually been addressed in the field of Schmittian studies—, among others.

The theoretical-historical reflection that Schmitt proposes from the premises of political theology identifies modern philosophies of history as an eminent critical object. The rational-progressive metaphysics constructed by the Enlightenment —and underpinned by its heirs, liberalism, cosmopolitanism and socialism— is indeed the target of the anti-modern critique posed from theological-political reflection, but the latter cannot be understood only in negative contrast with its adversaries. In order to investigate in greater depth the profiles and possibilities of Schmitt's political theology, in this thesis we compare the operability of this term within the totality of the author's thought. In this way, we study the interconceptual

relations between political theology and other central signifiers of the jurist's work, especially the concept of the political, which is useful to complete the overall picture of Schmitt's interpretation of history.

After analyzing the jurist's work, we move on to study the contours of the contemporary debate surrounding political theology. In the final part of the paper —chapter 6—, we propose a certain set of ideal-typical definitions that serve, on the one hand, to offer a systematic overview of the current state of the question surrounding political theology. At the same time, this proposed ordering is useful in evaluating Schmitt's partial influence on each of the current notions of "political theology". As will be seen, the Schmittian imprint on the conceptual history of political theology has opened up multiple paths of approach in very diverse areas of contemporary thought, and there are those who use this syntagma as an interpretative key to the forms of organization of collective life —law, politics, philosophy— in the West.

Introducción

1. Objetivos

Este trabajo tiene como objetivo general plantear una cuestión relevante en el marco del debate actual sobre la teología política, que en las últimas décadas ha cobrado dimensiones insospechadas en el ámbito del pensamiento político, involucrando por ende a múltiples disciplinas del terreno de las Ciencias Sociales y las Humanidades. En la presente tesis buscamos indagar en un pasaje fundamental de la historia de la teología política que sin duda determina el estado actual de la cuestión en lo referente a este concepto. A tal fin, desarrollamos un estudio sistemático de la obra del jurista alemán Carl Schmitt.

Desde un punto de vista estructural, la tesis se articula como un recorrido analítico que va desde el estudio de los primeros usos del término teología política —teología civil de Marco Terencio Varrón— hasta los trabajos actuales en torno a este concepto, que hoy constituye un problema de gran relevancia en el ámbito del pensamiento contemporáneo. Como eje fundamental de este recorrido, encontramos la obra de Carl Schmitt, cuya aportación marca un antes y un después en los usos de la expresión "teología política". Con la vista puesta en ofrecer una interpretación completa de su corpus teórico, planteamos un análisis minucioso de su obra a partir de su conceptualización de la teología política.

Si bien es cierto que Schmitt no acuñó este término, no se cuestiona que él fue quien lo puso en circulación en la reflexión contemporánea, con su opúsculo, de título homónimo, aparecido en 1922[1]. Hoy el debate acerca de la teología política ha tomado múltiples direcciones y conoce muy diversos foros —Filosofía, Teología, Ciencia Política, por citar sólo algunos— e, igualmente, el horizonte hermenéutico del mundo actual se distingue de aquel de comienzos del XX, tanto en su ordenación espiritual como en la disposición de sus diversos equilibrios de fuerzas. Sin embargo, tras este periplo de cien años, la teología política, como canalizador y eje de numerosos debates, goza hoy de gran salud. Sin duda este estado actual de la cuestión, así como el rendimiento discursivo e intelectual del concepto de teología política, como campo fecundo de disputas e interpretaciones, se debe en gran medida al pensamiento y a la figura de Carl Schmitt.

[1] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", en Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta, pp. 11-58.

Nuestro propósito particular es, en segundo lugar, estudiar una significación poco atendida del sintagma "teología política" dentro de la obra del jurista. No cabe duda de que, bien por el proceder asistemático del autor, bien por la ambigüedad semántica de un significante tan amplio, la teología política de Schmitt puede abordarse desde lugares muy diversos. Aquí proponemos rastrear este concepto, con la historia conceptual y la filosofía hermenéutica como metodologías de referencia, atendiendo a un significado de "teología política" que, salvo en ciertas ocasiones, ha sido pasado por alto. La confusión en este punto es de lo más variada, pero por lo general ésta tiene que ver con la idea de que la teología política consiste en el señalamiento, por parte de Schmitt, de un fundamento dogmático-religioso que sirve de infraestructura espiritual a la vida política de las comunidades. Si bien es cierto que tal interpretación no supone una incomprensión absoluta de lo dicho por el jurista, es justo señalar el reduccionismo de un intento de agotar la reflexión teológico-política en dicha idea. A fin de explorar el fundamento conceptual del planteamiento de Schmitt, aquí tratamos de poner de relieve una dimensión más amplia de este concepto, dentro de la cual se encuentra, a nuestro entender, el verdadero núcleo —frecuentemente ignorado— de la idea schmittiana de teología política.

Como demostramos, la teología política, dentro del edificio intelectual de Schmitt, no queda reducida a una descripción de las interconexiones entre el orden religioso y la política. Más allá de este aspecto indicativo, su teología política hace referencia —en polémica con las filosofías ilustradas de la historia y desde una reflexión que aspira a servir de base filosófica al realismo político— a la imposibilidad de subsumir el orden material de la realidad en una única e inalterable dimensión espiritual trascendente; de forma simétrica, desde los presupuestos de la teología política, todo intento de agotar las diversas manifestaciones del espíritu en una explicación causal de tipo materialista fracasa estrepitosamente[2]. La justificación de nuestro planteamiento es, en suma, doble. Por un lado, como aquí intentamos demostrar, esta noción poco estudiada de "teología política" ocupa en la obra de Schmitt un lugar eminente y tiene, en contra de lo que suele señalarse, mayor presencia en el conjunto de su pensamiento que aquellas indicaciones de las interdependencias entre la política y el orden religioso. En este sentido, la idea que aquí subrayamos de "teología política" tiene en el trabajo schmittiano un carácter más vinculante y transversal que el resto de significaciones

[2] Naturalmente, existen notables excepciones que han contemplado esta idea de teología política en el ámbito de los estudios schmittianos. Vale mencionar el reciente libro de Saralegui, M. (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*. Santander: Cantabria University Press. También Dalmacio Negro hizo valer esta definición amplia de teología política, que no había de circunscribirse a los estrictos márgenes de la teología cristiana. Negro, D. (2000). "En torno a la teología política". *Colección* 6 (10), pp. 319-360.

que a este término se le han atribuido. Por otro lado, el estudio de la noción que aquí tratamos de destacar, por su mayor amplitud conceptual respecto a otras lecturas, permite comprender la obra de Schmitt, en su conjunto, desde un prisma diverso al que suele plantearse a la hora de estudiar su teología política. Todo ello implica asumir que la teología política, como fundamento filosófico del corpus general schmittiano, no se limita a sus dos escritos dedicados al tema.

Un trabajo que, por la similitud formal que presenta respecto al nuestro, merece una mención es el clásico en los estudios schmittianos: *Trascendenza e potere* de Michele Nicoletti[3]. Este libro, monumental por la vastedad del material con que trabaja, el cuidado con que trata las fuentes y la magnitud de su objetivo general, traza, al igual que nuestro proyecto, un mapeo de la totalidad del concepto de teología política a lo largo de la obra del jurista. Sin embargo, se separa de nuestro objeto en un punto esencial: la definición de "teología política". En aquella obra, Nicoletti trabaja con un concepto de teología política, creemos, algo posterior al elaborado por Schmitt en 1922. A nuestro entender, Nicoletti toma una idea de teología política que, para la década de 1990 —cuando aparece su libro—, se halla mediatizada por múltiples recepciones e interpretaciones en el marco de un debate de notable madurez. Su noción de teología política hace referencia al intento de definir una relación genérica entre la teología y la política, como dos esferas espirituales que, pese a operar en órbitas distinguibles, no terminan de disociarse plenamente[4]. Como decimos, tal noción de teología política, pese a no carecer de justificación, no corresponde plenamente y en su totalidad a aquello que el jurista señala en 1922.

Siendo más precisos, Nicoletti, al analizar la primera *Teología política*, realiza una escisión entre dos nociones de este concepto: una que apunta a la correspondencia estructural entre la teología y la política y otra que marca el camino de la "sociología de los conceptos"[5]. Creemos, sin embargo, que es posible conciliar los múltiples sentidos de "teología política" —incluyendo estos dos que extrae Nicoletti— en el pensamiento schmittiano atendiendo, desde un enfoque diverso, a una noción más amplia de este término. El debate sobre la teología política, en buena medida gracias a aportaciones como las de Nicoletti, ha terminado discurriendo por los derroteros de una discusión filosófica acerca de la definición de las

[3] Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana.

[4] A tenor de esto, Nicoletti introduce la tesis fundamental de su trabajo: la teología política de Schmitt trata de levantar un "puente" entre dos instancias de autoridad —el poder político y el poder divino—escindidas por la ontología moderna. *Ibídem*, pp. 628-629.

[5] *Ibídem*, pp. 147-195. Este abordaje, consistente en desglosar una clasificación de los diversos sentidos de la teología política de Schmitt, está también presente en Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 61-96.

relaciones entre la teología y la política; discusiones, por otro lado, de lo más fecundas. Sin embargo, consideramos, estas interpretaciones han provocado un descuido del sentido unificador que la teología política tiene sobre el conjunto del pensamiento del jurista.

Como sostenemos a lo largo del trabajo, la idea que Schmitt tiene en mente cuando aparece su *Teología política* apunta, en primera instancia, a un ámbito jurídico y político, lo cual es, por lo demás, bastante palmario a la luz de su definición del concepto de soberanía en el marco de la querella con el normativismo kelseniano. Pese a ello, la lectura no debe detenerse ahí, pues la dimensión en la que Schmitt encuadra su reflexión, más allá de lo inmediato de su antinormativismo y antiliberalismo, apunta a una polémica más profunda con el racionalismo ilustrado y la filosofía de la historia. Definimos, por tanto, la teología política schmittiana como un ariete, levantado a lo largo de toda su biografía intelectual, contra las modernas filosofías de la historia. En este sentido, la teología política tiene como objeto eminente *señalar la continuidad, dentro de un determinado horizonte epocal, entre la realidad política y el orden simbólico y espiritual dominante en dicha época*. El hecho de que Schmitt atendiera, en 1922, a la correspondencia sistemática entre el dios del teísmo y los soberanos del Estado absolutista no agota la reflexión teológico-política en aquellos parámetros. Como aquí defendemos, el elemento teológico tiene, en esta comprensión filosófico-política del término, un papel relativo, acotado a las múltiples disposiciones espirituales de cada tiempo histórico. Prueba de ello es que la teología política schmittiana, como hermenéutica de la política, se encuentra habilitada para desentrañar las correspondencias entre *cualquier* ordenamiento simbólico y la realidad política, también en el seno de sociedades secularizadas[6].

Asimismo, en esta configuración conceptual es de gran relevancia la idea de "correspondencia" entre la esfera política y aquella ideal-simbólica, pues la aportación de Schmitt busca, como tantos otros en la historia del pensamiento alemán, salir de las categorías impuestas por el viejo debate entre idealismo y materialismo históricos. En 1922 Schmitt será, como se va a ver, más explícito en este punto que en otras de sus obras de referencia. No obstante, nunca abandonará esta convicción de lo infructuosa que resulta para el pensamiento histórico la dualidad categorial entre materialismo e idealismo. En este aspecto, Schmitt apuntará a un origen común de ambas corrientes: el racionalismo progresista

[6] Este potencial hermenéutico ha sido destacado por Parrilla Martínez, D. (2019). "Teología política y racionalidad práctica". *Estudios Eclesiásticos* 94, pp. 557-595. Para este autor, lo fundamental de la teología política schmittiana consiste en su intento de erigir una ciencia objetiva de lo político, destacando ante todo su dimensión *etic* —comprensiva, metodológica—, frente a aquellos usos de "teología política" que se agotan en su faceta *emic* —programática, política—.

de la Ilustración. Como más tarde desarrolló su eminente discípulo Reinhart Koselleck, el pensamiento histórico habría experimentado un declive general en el momento prometeico en que la Ilustración dio sus primeros frutos con el triunfo de la Revolución Francesa. Esta experiencia inédita habría tenido un efecto determinante en la concepción generalizada del tiempo histórico. En el cementerio de la vieja metafísica cristiana, la historia era ahora susceptible de comprensión a través del recién descubierto órgano de la razón, ahora libre de sus viejas cadenas y listo para probarse y descubrir sus propios límites. En este escenario, la historia fue rebajada a la categoría de fenómeno del Espíritu, instrumentalizada por la razón en su largo y penoso proceso de autoconocimiento. Éste es, en definitiva, el horizonte hermenéutico que permite el levantamiento de filosofías de la historia de cuño comteano y sansimoniano.

Desde un rechazo frontal de esta clase de interpretaciones racional-finalistas de la historia, la teología política busca relativizar, devolviendo a su dimensión histórica, tales relatos acerca de la razón y sus infinitas posibilidades de emancipación. El realismo político de Schmitt es efectivamente el nervio articulador de la teología política, el fundamento filosófico de su crítica radical de las modernas filosofías de la historia. En este cuadro general, el socialismo y el capitalismo no serían sino dos fenómenos de la misma situación teológico-política.

Se observará, a lo largo del trabajo, que el uso que hacemos de "teología política" dentro de la obra de Schmitt tiene dos sentidos fundamentales. Por un lado, hablamos de "teología política" para referirnos al programa hermenéutico levantado por el jurista para destacar la sincronía histórica entre una imagen metafísica del mundo y sus diferentes configuraciones políticas, sociales y jurídicas. En este sentido, "teología política" se identifica con aquello que en 1922 Schmitt denomina "sociología de los conceptos jurídicos"[7]. Por otro lado, nuestro empleo de "teología política" apunta a la realidad ontológica de esos dispositivos que la sociología de los conceptos detecta y estudia, el objeto propio de la teología política en su sentido hermenéutico, la realidad histórica vinculante —esto es, *normativa*— que se halla atravesada por una coherencia entre la dimensión política y la espiritual de una determinada comunidad histórica de sentido.

Se habrá advertido, atendiendo a este lineamiento, la influencia hegeliana sobre la teología política del jurista. En efecto, la teología política toma del sistema de Hegel algunas de sus

[7] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, pp. 37 ss.

categorías centrales[8]. En tal sentido, la noción ontológica de teología política guardaría grandes semejanzas con la idea hegeliana de "Espíritu del tiempo" [*Zeitgeist*], como una dimensión ideal que mediatiza la realidad material y la vincula en términos normativos. Se trata, en suma, de un *deber ser* histórico-espiritual que conecta la actualidad de la vida política de un determinado tiempo histórico con una imagen metafísica dominante en aquel tiempo. No obstante, hay una gran diferencia entre el jurista y el padre del idealismo absoluto: para Schmitt, la historia no consiste en un recorrido unívoco de un Espíritu de idénticas características —por abstractas que éstas sean— en toda época y lugar.

La teología política es pluralista, capaz de detectar una diversidad de demiurgos que presiden los altares de los sucesivos periodos históricos, los cuales pueden quedar —y quedan— suplantados por otra clase de deidades —ámbitos centrales [*Zentralgebiete*]— que los suceden. De tal suerte, la crítica schmittiana de las filosofías de la historia consiste en el rechazo del jurista a la hora de identificar un principio racional y teleológico en el decurso de los devenires históricos. La teología política sólo puede dar cuenta de la red, del *dispositivo* —en un sentido no lejano al de Foucault— vinculante que atraviesa todas las categorías de una época y las somete a sus dictados. Los resultados de la hermenéutica teológico-política son, en tal sentido, sincrónicos y plurales, pues busca, en polémica con las filosofías progresistas, devolver la historia al lugar indescifrable en que la situaban los antiguos, como *magistra vitae* no reducible a las categorías de una razón instrumental forjada en las fraguas de la Ilustración.

Como dispositivos epocales, como órdenes políticos y espirituales que articulan las categorías de una época, las teologías políticas se suceden a lo largo de la historia. Nacen, se desarrollan y mueren, dando paso a formas diversas de organización de la vida colectiva y del espacio simbólico de las sociedades. De esta sucesión de dispositivos —centros de referencia— la teología política, como hermenéutica descriptiva de la continuidad entre la política y el orden simbólico, no puede extraer conclusiones en favor de un único principio racional que, a su vez, permita señalar una dirección unívoca de las sociedades, confiriendo a la actividad humana un sentido inalterable. En este sentido, la teología política toma nota de la crítica de quienes, como Löwith, han señalado las similitudes entre una comprensión teleológica de la

[8] Aunque desde un enfoque más pendiente de la teoría jurídica de Schmitt, Jean-François Kervégan ha articulado un importante trabajo atendiendo a esta influencia. Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.

historia del mundo y algunas categorías fundamentales del pensamiento cristiano-apocalíptico[9].

Otro objetivo de nuestro trabajo, que necesariamente se desprende del anterior, es observar cómo opera esta idea de teología política en el conjunto del corpus teórico schmittiano. Como se verá, la noción de teología política es transversal a la totalidad de la obra de Schmitt. En este sentido, veremos cómo, en su relación dialéctica con otras ideas-fuerza del universo intelectual del jurista, la teología política va alcanzando una mayor complejidad a lo largo del pensamiento de nuestro autor, y a medida que entra en contacto con aquéllas, ésta va descubriendo su potencial. De este modo, el estudio de la teología política en el conjunto del pensamiento del jurista permitirá calibrar el alcance de sus demás categorías. Dentro de este objetivo, se arrojará luz sobre dos cuestiones centrales que no siempre han sido abordadas desde el prisma epistémico del estudio de la teología política.

Veremos, por un lado, cómo la teología política atraviesa las reflexiones schmittianas en materia jurídica, puesto que, como acabamos de anotar, el carácter vinculante y normativo de las categorías que despliega es uno de sus rasgos primordiales. Por otro lado, desde esta perspectiva destacaremos la relación, de tipo dialéctico, que la teología política guarda con el concepto de lo político. El análisis de esta correspondencia entre las dos nociones arrojará luz sobre la teoría de la historia que el jurista plantea en directa oposición al progresismo ilustrado de las filosofías de la historia. La dialéctica entre lo político y la teología política schmittiana es, como aquí sostenemos, la piedra angular del pensamiento del jurista y, en concreto, el nervio de su propuesta teórico-histórica enfrentada a las filosofías del progreso, tanto a aquellas de signo liberal-cosmopolita como a las de tipo anarquista o socialista.

A lo largo de la investigación se estudiarán también algunos de los capítulos centrales de la biografía schmittiana con el fin de ilustrar los diferentes escenarios históricos en que la obra del jurista aparece y se desenvuelve. En este punto, será imprescindible atender a una serie de diálogos que el jurista entabló con importantes autores contemporáneos, lo cual, simultáneamente, nos permitirá definir las diferentes aristas de su teología política. Hugo Ball, Leo Strauss, Erik Peterson y Hans Blumenberg son algunos de los corresponsales con

[9] Si bien es cierto que la teología política de Schmitt apunta a lugares diferentes de aquellas similitudes señaladas por Löwith entre la filosofía de la historia y la escatología, como acredita en Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia". *Arbor. Revista general de investigación y cultura* 62, pp. 237-241, no deja de ser verdad que Schmitt tomó en ocasiones apoyo en un lugar común del pensamiento conservador alemán, consistente en tratar de demostrar lo falso de los discursos racional-finalistas de la historia. En este rechazo, la teología política se sitúa en el mismo bando que Löwith o Voegelin, aunque sus herramientas son de muy distinto tipo y sus conclusiones difieren considerablemente. Véase Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.* Buenos Aires: Katz; así como Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz.

cuya confrontación Schmitt llegó a ofrecer, en toda su complejidad, una idea de teología política como la que aquí tratamos de poner de manifiesto.

Por último, en el Capítulo 6 presentamos un balance general del recorrido histórico del concepto de teología política hasta nuestros días, más allá del pensamiento del jurista. Nuestro objetivo en este punto es mostrar la diversidad que caracteriza los derroteros por los que este amplio concepto ha terminado discurriendo. A fin de ordenar un estado de la cuestión profundamente caótico, en ese bloque final tratamos de clasificar en una serie de tipos ideales los diversos conceptos de teología política que existen y tienen mayor pujanza en el debate actual sobre la cuestión. Para ello, será preciso atender a una serie de criterios generales que permitan separar en grupos la vasta diversidad de enfoques con que hoy se aborda el problema de la teología política. A nuestro juicio, existen hoy, según la definición —tácita o expresa— que se emplee, tres grandes líneas de investigación en torno a la teología política. La teología política, en este sentido, se estudia actualmente como *programa político*, como *dispositivo de dominación* y como *campo de investigación de las relaciones entre la política y la religión*. De acuerdo con esta clasificación, presentamos algunos ejemplos actuales a fin de ofrecer una visión general del debate de nuestros días alrededor del concepto de teología política. Esto permitirá, al mismo tiempo, calibrar el impacto de la obra de Carl Schmitt en el pensamiento actual.

Sin embargo, antes de nada hemos de definir los cuadros generales que, a nivel metodológico, orientan esta investigación, para plantear más adelante las líneas de nuestro plan de trabajo. Lo primero que debemos hacer en este sentido es trazar una historia reciente que dé cuenta de algunos hitos fundamentales en el gran campo de estudio de la historia del pensamiento. Describiremos, en este apartado, las condiciones intelectuales en que se desarrollan y aparecen la filosofía hermenéutica y la historia de los conceptos, como dos disciplinas que comparten una serie de premisas fundamentales caracterizadas por un parcial antirracionalismo y antiprogresismo en el estudio de la historia intelectual y social. La vuelta a una visión irracionalista de la historia —o, al menos, parcialmente racionalista— que estas corrientes evidencian tiene en Schmitt y en su teología política un capítulo fundamental.

El pilar filosófico de estas corrientes —que aquí llamamos "poshegelianas", aunque también pueden denominarse "posmarxistas" o "posilustradas"— consiste en un explícito rechazo tanto del idealismo y del materialismo históricos como del historicismo, esto es, la negación de la existencia de un principio racional subyacente —y operante— tras los procesos del devenir histórico. Para estas corrientes, cuyo punto de ebullición ha de cifrarse a mediados

del siglo XX, no existe un principio racional y susceptible de exposición científica que explique la totalidad de los hechos históricos. El acontecer histórico no es, para esta historiografía posilustrada, un periplo de acciones y pensamientos dominados por un único principio racional científicamente operacionalizable. La historia, por el contrario, es el resultado de una dialéctica entre múltiples fuerzas políticas, ideales y psicológicas que, aún determinándola, nunca llegan a someterla a los dictados de sus actores. El material histórico no estaría sujeto al escrutinio total de sus arcanos y, por ende, a sus actores les está vedada la exposición científica e infalible de los rasgos de esa supuesta *historia que ha de venir*. A continuación exponemos el desarrollo y los hitos fundamentales de esta corriente historiográfica, así como las condiciones de su aparición y consolidación en el panorama científico de mediados del siglo XX.

2. Metodología: historia de los conceptos y hermenéutica

En lo sucesivo, explicamos la perspectiva general que aquí se adopta, la metodología de la tesis, exponiendo abiertamente las fuentes que orientan, a grandes rasgos y en forma de disposición genérica, el plan de trabajo.

En una primera aproximación, son dos las aportaciones que marcan el curso de nuestro análisis y permiten inscribir nuestra investigación dentro de una línea de trabajo *histórico-conceptual*. En primera instancia, los aportes de Reinhart Koselleck que componen el grueso del programa científico de la historia conceptual [*Begriffsgeschichte*][10] representan un eje vehicular de nuestra indagación. Ante todo, creemos que un estudio del concepto de teología política —tanto en el seno de la obra de Schmitt, como más allá de ésta— debe partir del conocimiento de su carácter eminentemente histórico. Como cualquier noción política —y como veremos, el concepto de teología política cobra singular relevancia en el ámbito filosófico-político—, la teología política no puede estudiarse al margen de las circunstancias

[10] Destacamos, como obras de mayor relieve en sentido teórico-metodológico, Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta; Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos; Koselleck, R. y Gadamer, H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós; por último, el volumen recopilatorio Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.

históricas en que aparece[11] y se desarrolla, independientemente de si nos limitamos a un análisis onomasiológico del concepto, o si pretendemos extender la investigación a su alcance semasiológico[12]. Por otro lado, la filosofía hermenéutica de Hans Georg Gadamer nos ofrece el enfoque metodológico fundamental para emprender un estudio de la teología política que la acoja en su plena historicidad conceptual[13]. Como veremos, la obra de Gadamer, lejos de prescribir un programa metodológico a seguir, nos ofrece una imagen clara de la actividad en que consiste el estudio de cualquier clase de material histórico. Nos da acceso, en suma, al conocimiento de los procesos de comprensión que median entre el investigador y su objeto, y en este sentido, puede ser útil a fin de cerrar algunos frentes que otros trabajos en la materia han dejado abiertos.

Las dos perspectivas que, pese a sus desacuerdos[14], aquí buscamos integrar, al menos en sus postulados fundamentales, aparecen en un horizonte intelectual que podemos llamar "poshegeliano"[15]. El principio filosófico-histórico hegeliano por antonomasia quedó, a nuestro parecer, expresado en las siguientes sentencias: "La historia universal representa [...] el despliegue de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que brota de dicha conciencia"[16], esto es, la racionalidad de todo lo real y el carácter real de todo lo racional[17], que conduce a una comprensión de la historia como *teodicea*:

---

[11] Es reveladora, en este sentido, la intervención de José Luis Villacañas en un reciente homenaje a Merio Scattola. En su fundamental *Teologia politica*, Scattola había señalado los sentidos "amplio", "propio" y "especial" en que puede comprenderse el concepto de teología política. Saliéndose del planteamiento del homenajeado, Villacañas destaca, por encima de sus posibles abordajes semánticos, el sentido *epocal*, es decir, histórico, de toda teología política. Véase Scattola, M. (2007). *Teologia politica*. Bolonia: Il Mulino, pp. 7-11; Villacañas, J. L. (2020). "Sul senso epocale della teologia politica. Omaggio a Merio Scattola", en Basso, M. y Piccinini, M. *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bolonia: Quaderni di Scienza & Politica 10, pp. 21-38.

[12] Esta separación fue introducida, en el contexto del estudio de la teología política, por Merio Scattola, y permite seleccionar los casos en que el sintagma "teología política" se enuncia de forma explícita —análisis onomasiológico—, o bien aquellos en que el mismo no se menciona, pero se da una articulación racional entre el orden de lo sagrado y lo político-temporal —análisis semasiológico—. Tal distinción procede del propio Koselleck, quien integra en su *Begriffsgeschichte* ambos niveles de análisis. Véase, al respecto, Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 7-12, así como Koselleck, R. (1993). "Historia conceptual e historia social", en Koselleck, R. *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 119 ss.

[13] Somos conscientes del rechazo del propio Gadamer de las interpretaciones de su obra como una suerte de tratado sobre metodología. Véase, entre otros lugares, Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, pp. 19, 569; especialmente elocuente es, en este sentido, el epílogo a la edición citada, en las pp. 641-673. Sin embargo, aquí sólamente queremos expresar la orientación general de esta investigación, que debe mucho a *Verdad y método*.

[14] En Koselleck, R. y Gadamer, H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*, *op. cit.* se recopilan las conferencias pronunciadas por ambos autores, con motivo del centenario de Gadamer, en el año 2000. Allí se exponen las diferencias de mayor relieve entre la historia conceptual y la hermenéutica.

[15] Este contexto de agotamiento de la historiografía hegeliana como clave para la aparición de la hermenéutica de Gadamer y la *Begriffsgeschichte* de Koselleck ha sido también mencionado en Villacañas, J. L. y Oncina, F. (1997). "Introducción", en Koselleck, R. y Gadamer H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*, *op. cit.*, pp. 9-62.

[16] Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones de filosofía de la historia*. Barcelona: PPU, p. 81.

[17] *Ibídem*, p. 8.

[e]l hecho de que la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de ese desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no solo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Él mismo[18].

Esta noción de la historia, nervio articulador del sistema hegeliano, fue rechazada por varias generaciones de filósofos e historiadores alemanes. Primero, el romanticismo de Schleiermacher y sus epígonos se opuso a este panteísmo racionalista de la historia; después, el historicismo decimonónico, de Ranke a Dilthey y Droysen, cogió el testigo, y más tarde la hermenéutica de Gadamer y la historia conceptual de Koselleck, entre otros muchos círculos, rechazaron de plano el programa prescrito por Hegel para los historiadores. Lo que Hegel llama la "historia filosófica"[19] queda fuera de las coordenadas de la historia conceptual y la hermenéutica.

Los presupuestos filosóficos de ambas vertientes, como decimos, nos muestran un escenario indudablemente opuesto al proyecto hegeliano. En esta línea, la historia conceptual, tanto como la filosofía hermenéutica, parten de la convicción de que no existe una racionalidad unívoca y unidireccional en el orden de los fenómenos, y que por tanto la historia no es una sucesión de acontecimientos reconducibles a un fin racionalmente objetivable[20]. Esto no significa que los procesos históricos, según estas dos escuelas, sean ajenos a todo orden racional, o que la razón humana no intervenga en el devenir de los mismos. Su análisis se orienta más bien en el sentido de desarticular la idea teleológica de que todos los entes históricos convergen en el despliegue dialéctico de una idea determinada, ya se trate de la autoconciencia racional del Espíritu, la lucha de clases tendente a la abolición necesaria del Estado, o la democracia liberal como estadio definitivo en que la libertad del ser humano alcanza su realización más acabada[21].

---

[18] *Ibídem*, pp. 457-458.

[19] Para Hegel la "historia filosófica" consiste en una forma de hacer historiografía en condiciones de comprender la racionalidad de todos los fenómenos y reconducirlos a un principio articulador de los mismos. A diferencia de la Providencia, la historia filosófica es para Hegel capaz de demostrar su postulado racionalista a través de un método científico, sin necesidad de recurrir a actos de fe. Véase *ibídem*, pp. 29-36.

[20] Fundamental para comprender los contornos y la crítica lanzada contra Hegel por la hermenéutica es Gadamer, H. G. (2000). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra.

[21] Esta variedad de hegelianos demoliberales tiene en Kojève y Fukuyama dos de sus más ilustres referentes. En España, un reconocido liberal hegeliano es Antonio Escohotado. Véase Kojève, A. (1968). *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard; Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta; Escohotado, A. (2019). *Trilogía Los enemigos del comercio*. Madrid: ESPASA.

Sobra aclarar que ni la *Begriffsgeschichte* ni la hermenéutica de Gadamer son los dos foros desde los que se presenta por vez primera esta enmienda a la totalidad al idealismo filosófico-histórico. Sólamente buscamos remarcar que ambas escuelas comienzan su andadura en un escenario en que, tras las críticas arrojadas al idealismo alemán —también, y sobre todo, a su vertiente materialista marxista— desde diversos flancos y, señaladamente, tras las experiencias devastadoras del totalitarismo y las dos Guerras Mundiales, los relatos progresistas, herederos de la Ilustración, han perdido una amplia masa de suscriptores morales en todas las capas de la sociedad. Parece que, tras los traumas de la primera mitad del siglo XX, la fe ilustrada en el principio de perfectibilidad del ser humano no goza de la misma salud que a comienzos del XIX, y tampoco muestra señas de estar capacitada para reparar sus desmanes. A mediados del siglo XX, la fe en que la astucia de la razón fuera a dar la vuelta al escenario posbélico de grandes espacios como la Unión Soviética o el Occidente europeo parecía una exigencia desproporcionada.

En lo que a este trabajo respecta, hemos de decir que el horizonte poshegeliano que describimos tuvo principalmente dos vertientes historiográficas —la "histórica"[22] koselleckiana y la hermenéutica de Gadamer— que marcaron el devenir ulterior de la ciencia histórica alemana y europea[23]. La mayor parte de las fuentes coinciden en su descripción del periplo por el que la historiografía alemana caminó a lo largo del siglo XIX, hasta mediados del XX, hacia una salida del idealismo teleológico[24]. La primera gran oposición a las tareas científico-históricas impuestas por el sistema hegeliano aparece de la mano del romanticismo, con Schleiermacher como ariete principal[25], pese al psicologismo en que desembocaban sus

[22] Además del ya citado *Futuro pasado*, la "histórica", como propuesta científico-historiográfica de Koselleck, viene expuesta en su *Historia y hermenéutica*. Este trabajo tiene el valor descriptivo de mostrar los contrastes fundamentales entre la histórica de Koselleck y la hermenéutica de Gadamer; en él se incluye una respuesta de éste a la crítica de su discípulo. Véase Koselleck, R. (1997). "Histórica y hermenéutica", en Koselleck, R. y Gadamer, H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*, *op. cit*., pp. 65-94. Para la réplica de Gadamer, "Histórica y lenguaje: una respuesta", en *ibídem*, pp. 95-106.

[23] Ha de señalarse que estas dos vertientes se alejan del contextualismo y la historia del discurso de la Escuela de Cambridge; aunque, como se ha defendido, no son dos disciplinas necesariamente incompatibles. Algunos miembros eminentes de esta corriente alternativa, como Q. Skinner o J. G. A. Pocock, comparten con nuestros autores el poshegelianismo que venimos describiendo. Creemos, sin embargo, que la hermenéutica es más precisa que el contextualismo a la hora de describir los procesos de comprensión que median entre el historiador y su objeto. Otro adversario intelectual de la historia conceptual será la denominada "historia del problema", de raigambre neokantiana. Sobre los debates fundamentales entre la hermenéutica, la historia conceptual y otras corrientes historiográficas contemporáneas de relieve, véase Oncina, F. (2003). "Historia conceptual y hermenéutica". *Azafea: revista de filosofía* 5, pp. 161-190. Sobre la afinidad entre la historia conceptual de Koselleck y la Escuela de Cambridge, véase Richter, M. (1995). "Pocock, Skinner and *Begriffsgeschichte*", en Richter, M. *The History of Political and Social Concepts*. Oxford: Oxford University Press., pp. 124-142.

[24] En buena medida, este recorrido viene descrito en la Segunda Parte de la *opera magna* de Gadamer. Véase Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., pp. 225-330.

[25] En contra del idealismo y, sobre todo, en contra de la Ilustración, Schleiermacher rechazó la posibilidad de construir un edificio científico totalmente libre de prejuicios a partir de ideas claras y distintas, ajenas a toda historicidad. Véase, a este respecto, *ibídem*, pp. 232 ss.

aportes. La escuela histórica que va de Ranke a Dilthey —corriente que toma el nombre de "historicismo"—, y que más allá de las fronteras alemanas tiene su gran exponente en Benedetto Croce, cogerá el testigo del romanticismo al tratar de erigir un programa científico-social que se haga cargo del carácter histórico de las ideas, comprendidas como entes que integran el gran espacio fenoménico que es la historia. El problema fundamental que la corriente historicista no logró resolver es que un proyecto de tal ambición olvidaba la entidad suprahistórica que ella misma, implícitamente, concedía al historiador, como narrador omnisciente de los procesos que tienen lugar en el gran teatro de la historia[26]. La siguiente generación de historiadores poshegelianos tomará como punto de partida la fenomenología de Husserl y la decisiva idea —introducida por Dilthey[27], quien pese a ello seguía dentro de un horizonte historicista— de "conciencia histórica". Pero no será otro que Martin Heidegger y su analítica existencial del *Dasein* quien proporcione la idea definitiva que auspicie la aparición del giro hermenéutico[28]. La filosofía hermenéutica de Gadamer será, en este sentido, una de las conclusiones de este trayecto de la historiografía alemana, compartiendo algunos aspectos cruciales con la historia conceptual.

La idea nuclear —destacada por la filosofía hermenéutica— que, a nuestro entender, ha de integrarse en el cuerpo de este planteamiento metodológico es el elemento *tradicional* subrayado en *Verdad y método I*, sin el cual no es posible comprender el obrar histórico que constituye toda labor investigadora[29]. Salvo que se esté en condiciones de saltar por encima del círculo hermenéutico, no creemos posible articular un proyecto de investigación que haga oídos sordos ante la evidente verdad de que, cuando analizamos la historia, fundamentalmente a través de los textos, ponemos en diálogo dos horizontes históricos: el de

---

[26] El descuido del historicismo fue, en este sentido, quedar preso, sin saberlo, del principio ilustrado de erigir una ciencia histórica libre de todo prejuicio; véase *ibídem*, pp. 337 ss.

[27] En España la noción de "conciencia histórica" será determinante para el concepto de "razón histórica" que Ortega elaboró en 1935 en homenaje a Ernst Cassirer en su *Historia como sistema*. Véase Ortega y Gasset, J. (1970). *Historia como sistema*. Madrid: Ediciones de la *Revista de Occidente*. Ortega lanzó una crítica similar a la de Gadamer contra el metodologismo de la escuela histórica; para él, esta corriente reducía la Historia a un simple método, y con ello renunciaba a toda cientificidad, pues una ciencia se caracteriza por un posicionamiento ontológico fundamental, y sólo después aloja en sus categorías un método determinado. En su pretensión de agotarse en la estadística, la filología y la lingüística, el historicismo no cae en la cuenta de que, sin quererlo, está aceptando una "metafísica más audaz que la expuesta por Hegel". Véase Ortega y Gasset, J. (2019). "La *Filosofía* de la Historia de Hegel y la historiología", en Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza, pp. 201-202.

[28] Para Gadamer es decisivo el argumento de Heidegger según el cual el ser-ahí se circunscribe en un medio temporal inmutable, y su racionalidad le permite pensarse como ser eminentemente temporal, es decir, histórico. La tarea de la hermenéutica es entonces corregir los desvíos de la escuela histórica del XIX y mostrar, en toda su radicalidad, la pertenencia del intérprete a su objeto: ser y conocer participan de la misma historicidad. Véase Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., pp. 318 ss.

[29] Esta idea de que la interpretación se inscribe dentro de una tradición de interpretaciones, la cual atraviesa todo el tratado de Gadamer, viene claramente expuesta en la introducción a nuestra edición de referencia. Véase *ibídem*, pp. 23-30.

nuestro presente y el del contexto histórico de nuestro objeto. De tal suerte, el estudio de la historia —y todo pensamiento o concepto es en este sentido *historia*— significa la puesta en diálogo de dos modos distintos de concebir el mundo, dos dispositivos diferentes de prejuicios y creencias, que son, respectivamente, el resultado objetivo del recorrido de la tradición, y que desembocan en dos presentes determinados: la hermenéutica es la operación que pone, frente a frente, a esos dos presentes históricos. Tales horizontes son también denominados "situaciones hermenéuticas"[30], compuestas por todos los elementos que, articulados de una forma única e irrepetible, median entre el proceso de interpretación de un sujeto histórico y su objeto de comprensión. Los horizontes varían a lo largo de la historia, y la distancia temporal permite apreciar el contraste entre un horizonte ajeno y el nuestro propio. Pero nunca estaremos en condiciones de describir *objetivamente* nuestra propia situación hermenéutica, pues, como ocurre con las "creencias" orteguianas, no las poseemos, sino que *estamos en ellas*[31]. En pocas palabras, un trabajo de interpretación de lo histórico ha de asumir la confrontación, inherente a todo ejercicio de comprensión, entre sus propios prejuicios y los de aquellos que habitaron el horizonte hermenéutico objeto de estudio.

La cuestión de los prejuicios, central en los dos volúmenes de *Verdad y método*, es, como hemos visto, resuelta por Gadamer a favor de una aceptación y correcta comprensión de los mismos, logrando así eliminar el prejuicio ilustrado contra todo prejuicio[32], que no era sino la imposición arbitraria de los prejuicios pertenecientes a la situación hermenéutica de la Ilustración. De este modo, una correcta descripción de los procesos de comprensión ha de reconocer el prejuicio del intérprete, ponerlo en contraste con el de la época que se busca comprender y asumir un margen razonable de inconsciencia e imposibilidad de descripción fehaciente del horizonte propio, que es, naturalmente, inerradicable[33]. Por mucho que la investigación científico-espiritual trate de librarse de todo prejuicio, ésta no deja de ser una toma de contacto entre el presente y la tradición, y por ello es preciso eliminar la oposición abstracta y del todo falaz entre el acontecer histórico y el conocimiento del mismo; error de

[30] Esta expresión es también una piedra angular de la teoría gadameriana de la experiencia hermenéutica, que viene detalladamente expuesta en *ibídem*, pp. 331-460.

[31] *Ibídem*, p. 372. Análogamente, la tesis de razón histórica orteguiana señala la necesidad de sacar a flote las creencias que subyacen a la realidad histórica más allá de los hechos brutos. Véase Ortega y Gasset, J. (1970). "Historia como sistema", en Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*, *op. cit.*, pp. 1-67.

[32] Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., p. 337.

[33] Gadamer muestra relativo aprecio, en este sentido, por el ensalzamiento de la tradición operado por el romanticismo, ya que reconoce, con ello, una sabiduría histórica de la que la Ilustración le había privado por decreto. No obstante, Gadamer se cuida de no caer en la falacia tradicionalista de intentar mimetizar el presente histórico con un pasado necesariamente irrepetible. En el epílogo de *Verdad y método I* Gadamer resume de forma solvente la superposición de horizontes que en toda comprensión opera, un diálogo entre los prejuicios de quien comprende y los prejuicios de aquellos a quienes se intenta comprender. Véase *ibídem*, pp. 641-673.

base del cual el historicismo alemán del siglo XIX no logró sustraerse, tratando —equivocadamente— de erigirse con su metodologismo por encima del ser histórico. En este sentido, Gadamer reconoce que no hay nada nuevo en su propuesta, más allá de una descripción de lo que es y siempre ha sido el proceso humano de comprensión de aquello que le precede y explica su situación presente:

> [e]l comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método[34].

En esta línea, el círculo hermenéutico se encuentra siempre determinado por la precomprensión[35], esto es, por los prejuicios inherentes a la condición histórica del investigador. En esta aceptación de la inexorabilidad de los prejuicios, la hermenéutica de Gadamer logra ir un paso más allá que el contextualismo angloamericano, y asume el carácter irreductible de la precomprensión del historiador:

> [e]l verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en ello. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico[36].

Algo de esto lo encontramos en Max Weber cuando habla de la necesaria relación con los valores en la ciencia social, pues la investigación no deja de estar vinculada a una serie de dispositivos axiológicos que mediatizan la subjetividad del investigador[37]. Así, la hermenéutica exige del historiador una comprensión de los fenómenos y su significado como una tarea en permanente realización, y con ello la asunción de su propia historicidad, a fin de

---

[34] *Ibídem*, p. 360.
[35] Véase también Gadamer, H. G. (1998). "Sobre el círculo de la comprensión", en Gadamer, H. G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, pp. 63-70.
[36] Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., p. 366.
[37] Aún así, Weber es tajante a la hora de señalar la imposibilidad, impuesta por la lógica propia de la investigación empírica, de emitir juicios de valor. Véase Weber, M. (1958). "El sentido de la 'neutralidad valorativa' en las ciencias sociológicas y económicas", en Weber, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 222-269.

entablar de forma autoconsciente una conversación[38] que no se agota, en la que los procesos y estructuras históricas pretéritas se hallan en permanente diálogo con nuestro presente.

> Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente[39].

En este diálogo permanente entre el presente y la historia pasada, los interlocutores se hallan en condiciones de igualdad; la propuesta de Gadamer es la de reconocer esa condición dialéctica —en sentido platónico, no hegeliano[40]— y describir los contrastes entre nuestro horizonte y el de la tradición pasada: "[e]l horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición"[41].

Por su parte, la *Begriffsgeschichte*, es decir, la otra gran vertiente historiográfica que se fragua en este *locus* poshegeliano y registra un proceso histórico-preparatorio similar al de la hermenéutica, comparte con el programa de Gadamer un análogo rechazo a las filosofías providencialistas de la historia[42], y su proyecto histórico-metodológico, tanto como sus aportaciones más prácticas a la historiografía y la historia conceptual[43], dan buena cuenta de

---

[38] La idea de conversación —o diálogo— como figura paradigmática de los procesos de interpretación está muy presente en el pensamiento de Gadamer. En relación con el papel de la conversación como imagen de la comprensión en el ámbito de la ciencia histórica, interesa especialmente Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., pp. 461, 467.

[39] *Ibídem*, p. 377.

[40] En el epílogo antes citado Gadamer manifiesta su intención de haber contribuido a la reconciliación entre la hermenéutica —en sentido genérico— y "la dialéctica platónica, no [...] la hegeliana". *Ibídem*, p. 649.

[41] *Ibídem*, p. 452.

[42] En buena medida, las críticas a la filosofía de la historia que han brotado de la historia conceptual tienden a señalar el carácter teológico de aquélla. Las continuidades entre las filosofías teleológicas de la historia y el principio escatológico cristiano fueron descritas por un miembro eminente de este círculo de filósofos e historiadores: Karl Löwith. Véase, al respecto, Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit*. Otro miembro eminente del *Collegium philosophicum de Münster* —foro decisivo para la gestación de la historia de los conceptos—, Odo Marquard, hizo suyas muchas de las críticas de su maestro Löwith contra la filosofía de la historia, señalando análogamente las continuidades entre esta rama de la filosofía que emerge del idealismo alemán y la comprensión cristiano-providencialista de la historia. Véase Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-Textos. Asimismo, el trabajo del padre de la *Begriffsgeschichte* en torno al problema de la secularización asume parte de este *topos*, opuesto a la filosofía de la historia como pensamiento primordialmente teológico. Véase, Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*, *op. cit.*, donde se subraya la continuidad entre una noción teológico-apocalíptica del tiempo y la aceleración de los *tempi* propia de la Modernidad.

[43] Con "aportaciones prácticas" aquí nos referimos al *Diccionario de conceptos históricos*, elaborado por Koselleck en colaboración con Otto Brunner y Werner Conze. Véase Koselleck, R., Brunner, O., Conze, W. (2004). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta. Como puesta en práctica del método histórico-conceptual, también es destacable Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*, *op. cit.*

ello. No existe, por tanto, dentro de la órbita intelectual en que nace la *Begriffsgeschichte*, ningún principio articulador que permita hablar de un sentido teleológico-finalista de los procesos históricos. Hay que conceder, en consecuencia, un generoso margen a la irracionalidad del devenir histórico, la cual, en el planteamiento dialéctico, era reconducida hacia el principio universal por parte de la "astucia de la razón". En este contexto, la irracionalidad no se pone al servicio del desarrollo unidireccional, racional, de la Idea[44]. Aquí la negatividad no constituye un momento preparatorio de la inexorable síntesis, sino que es, ella misma, sin necesidad de referencia a una negatividad de lo negativo, una clave de comprensión de la realidad de los procesos históricos. Dentro de esta variante poshegeliana

> ningún contenido lógico agota un concepto ni proceso alguno muestra su lógica. De hecho, hay un momento extralógico en todo concepto que sólo se puede captar en relación con la práctica del discurso, con los nichos tradicionales de su uso y con los componentes imaginativos del ser humano[45].

En tales condiciones, Koselleck articula su trabajo junto con otros críticos alemanes del historicismo decimonónico[46] y de la filosofía de la historia, donde destacan, salvando las particularidades, Hans Blumenberg[47], Erich Rothacker[48] y Joachim Ritter[49], quien prontamente señaló la necesidad de emprender un proyecto de diccionario de los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu, tarea que acometería, décadas después —aunque no en en las condiciones señaladas por Ritter— el propio Koselleck, en colaboración con Otto Brunner y Werner Conze[50].

Otro pionero del giro histórico que venimos describiendo, decisivo para los intereses de un trabajo sobre teología política, es Hermann Lübbe, que en su *Secularización*[51] indaga en la génesis fáctica de este concepto, estudiando asimismo las condiciones materiales que

---

[44] Véase, acerca de la irracionalidad de los procesos históricos, el revelador texto de Koselleck, R. (1993). "El azar como residuo de motivación en la historiografía", en Koselleck, R. *Futuro pasado*, *op. cit.* pp. 155-172.
[45] Villacañas, J. L. y Oncina, F. (1997). "Introducción", *op. cit.*, p. 10.
[46] Como hito a destacar para la historia conceptual, en 1950 se crea el *Archiv für Begriffsgeschichte*, que servirá de punto de encuentro fundamental para acometer la tarea de edificar un programa científico de estudio de la historia de los conceptos, partiendo de la crítica consensuada a la filosofía de la historia y al historicismo alemán del siglo XIX.
[47] Es revelador que una de las obras tempranas de Blumenberg, *Paradigmas para una metaforología*, se publica con el sello editorial del *Archiv für Begriffsgeschichte*. Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.
[48] Fundador del *Archiv*.
[49] Contemporáneo de Gadamer y miembro destacado del *Collegium philosophicum* de Münster, Ritter contribuyó a un ensanchamiento de la "historia terminológica" de Eucken.
[50] Para mayor detalle, véase Oncina, F. (2003). "Historia conceptual y hermenéutica", *op. cit.*
[51] Lübbe, H. (1965). *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo/Múnich: Verlag Karl Alber.

favorecen su aparición y sopesando los efectos de su incursión en la vida social y política. Con esto, Lübbe contribuye a un programa científico-histórico que tiene como objeto no tanto la comprensión de los conceptos desde su propia normatividad categorial, sino desde un afuera que permite calibrarlos y estudiar su génesis, los condicionantes en que se gesta y su impacto en la realidad histórica y política. La piedra puesta por Lübbe para la construcción del edificio histórico-conceptual consiste en la introducción de la idea de que los conceptos históricos no son "magnitudes eternas atemporales, sino momentos de contextos categoriales que cambian"[52]. En lo que aquí nos interesa, la clave de este nuevo enfoque consiste en que los conceptos son estudiados a partir de la constatación de que éstos son en todo momento elementos que pertenecen a la historia fenoménica —política y social— del ser humano. El giro que venimos describiendo se caracteriza por su negación expresa de toda posibilidad de identificación de una racionalidad omnímoda subyacente a los procesos históricos, que buscaría dotarlos de un principio finalista y unificador del caótico devenir histórico, y que concedería a las ideas un estatuto suprahistórico.

La crítica de Koselleck a la filosofía de la historia se despliega de forma distinta a la de Gadamer, aunque sus resultados se hallan próximos. Para Koselleck, la filosofía de la historia —en el sentido ilustrado del término— nace en una época axial [*Sattelzeit*] en que los conceptos históricos han visto alterada su fisonomía tradicional. En este tiempo, que comienza a mediados del siglo XVIII y se consuma en el ecuador del XIX, el concepto de historia fenoménica [*Geschichte*] coloniza al de historia como saber científico, como narración erudita de historias [*Historie*], quedando fagocitado éste en aquél[53]. De modo paulatino, con la hegemonía del término *Geschichte*, el acontecimiento se va fusionando con su informe; la historia fenoménica y la ciencia de la historia se convierten en la misma cosa[54]. Esto prepara la aparición del idealismo y la filosofía de la historia. El resultado de la monopolización por parte de la *Geschichte* del pensar y narrar históricos es que la historia fenoménica, en adelante, se convierte en un "singular colectivo", es decir, por primera vez se habla de "historia" en singular, haciendo referencia al conjunto de hechos pretéritos. Dicha condición de singular colectivo, hasta ese momento, había sido propiedad exclusiva de la *Historie*, es decir, de la historia entendida como saber histórico.

Será la Revolución Francesa la que, seguidamente, conceda a la historia —entendida ya como acumulación de fenómenos históricos, y al mismo tiempo como ciencia del saber histórico—

[52] Villacañas, J. L. y Oncina, F. (1997). "Introducción", *op. cit.*, p. 13.
[53] Koselleck, R. (1993). "Historia magistra vitae". En Koselleck, R. *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 41-66.
[54] *Ibídem*, p. 50.

la condición de sujeto divino. Este ambiente espiritual sin precedentes es para Koselleck el entorno que permite la aparición de filosofías de la historia en condiciones de enderezar el agregado irracional de acciones humanas hacia un único principio racional y universal[55]. A nivel político, las consecuencias de este giro no tuvieron precedente:

> "[e]l singular colectivo [...] [p]ermitió que la historia adjudicara a aquellos sucesos y sufrimientos humanos una fuerza inmanente que lo interconectaba todo y lo impulsaba según un plan oculto o patente, una fuerza frente a la que uno se podía saber responsable o en cuyo nombre se creía poder actuar"[56].

Esto arroja una noción inédita de hombre —moderno—, como sujeto prometeico habilitado para asaltar el Olimpo y hacerse soberano del devenir de las cosas, ya que, por un lado, ha descubierto el carácter divino de la historia —como *Geschichte*—, y a su vez, se siente digno de disponer de ella. La disponibilidad de la historia es decisiva en la configuración de esta nueva relación entre el ideal ilustrado de humanidad y la historia como singular colectivo[57].

La imposibilidad humana de dirigir a voluntad los procesos históricos caprichosamente —punto de coincidencia entre Gadamer y Koselleck— es análoga a su incapacidad de salirse del círculo hermenéutico y comprender de modo infalible y definitivo el sentido de la historia. Gadamer ilustra esta idea echando mano de una imagen muy presente en su obra magna: la conversación[58]. Al igual que el hablante individual no está nunca en condiciones de dirigir a placer una conversación, pues las intervenciones de su interlocutor terminarán siempre apartando la comunicación del recorrido ideado por aquél, y el diálogo discurrirá inevitablemente por cauces inesperados, el ser humano no puede programar la historia de acuerdo con sus deseos, pues no es otra cosa —aquí descansa el núcleo de la crítica— que un deseo inefable de perfección y dominio de su devenir lo que se cuela, con los ropajes de la infalibilidad de la razón, en este programa ilustrado[59]. Como se verá, Schmitt y su teología política ofrecerán su activa contribución a la composición general de este horizonte hermenéutico que venimos llamando "poshegeliano", pues, pese a sus indudables deudas con

---

[55] *Ibídem*, pp. 54-55.
[56] *Ibídem*, pp. 55-56.
[57] Koselleck, R. (1993). "Sobre la disponibilidad de la historia", en Koselleck, R. *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 251-266.
[58] Véase Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., p. 461.
[59] En este sentido, la crítica de Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal no es lejana al horizonte filosófico de la historia de los conceptos y la hermenéutica, aunque estas dos últimas variantes no desembocan en una tragedia irresoluble, como la de los frankfurtianos. Una prueba de esta cercanía es la mención de Gadamer a la obra de Adorno y Horkheimer para criticar la separación idealista-ilustrada entre mito y *logos*. Véase Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., p. 341.

la filosofía de Hegel, la del jurista es una teología política que aspira a derribar los fundamentos de los discursos racional-finalistas de la historia.

Sabemos, por otro lado, que los conceptos juegan un papel crucial en el devenir de los hechos históricos; son índice y también factor[60] del discurrir de las acciones humanas, pero ello no concede categoría de verdad suprahistórica a los contenidos de que se componen[61]. Un ejemplo paradigmático de esta doble dimensión de los conceptos lo ofrecen las *Reflexiones sobre la violencia* de Georges Sorel[62], con su análisis del papel de los mitos políticos: el mito tiene una decisiva capacidad de movilización de las empresas políticas de las sociedades, sin embargo, sus promesas y contenidos narrativos, y el esfuerzo humano por traerlos al presente, nunca se corresponden con una realización material de los mismos de acuerdo con los planes de sus artífices. Sorel trae el ilustrativo ejemplo del mito escatológico, su papel decisivo en la expansión del cristianismo y su posterior impacto en el escenario general de la historia, que marcaría el comienzo de una nueva era. La clave para entender el mito, al igual que los conceptos históricos, es calibrar su capacidad determinante en el panorama político, su rol esencial como factor, y no sólo índice, del movimiento histórico. La escatología que el cristianismo primitivo auguraba nunca llegó a cumplirse, es decir, el mito no se consumó en una llegada del fin de los tiempos; sin embargo, alteró materialmente la correlación de fuerzas de todo el Occidente europeo y cambió la historia para siempre[63]. De forma análoga, el mito ilustrado y su encumbramiento de una idea de historia como soberana absoluta y racional de los procesos políticos y sociales —historia que ciertamente se halla disponible al ser humano, dentro los presupuestos de este mito— no ha derivado en un cumplimiento de las promesas ilustradas de perfeccionamiento del hombre a nivel ético, empero, su impacto y sus consecuencias alteraron por completo el ecosistema político e intelectual de todo el globo y prepararon las condiciones materiales y espirituales de nuestro presente.

Nos interesa, en relación con la teología política, entablar un diálogo hermenéutico con su conceptualización moderna. Por "conceptualización" aquí entendemos el momento en que una palabra y sus significados polívocos adquieren una dimensión de época y habilitan una

---

[60] Esta cualidad de índice y factor ha sido notablemente destacada por Villacañas, J. L. y Oncina, F. (1997). "Introducción", *op. cit.* También la pone de relieve, para referirse a la tensión que existe, en la historia conceptual, entre lenguaje y realidad, Abellán, J. (2007). "En torno al objeto de la 'historia de los conceptos' de Reinhart Koselleck", en Bocardo Crespo, E. (ed.). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, pp. 222-223.

[61] Para Koselleck el error fundamental de la historia de las ideas —ejemplificada con el análisis de la idea de razón de Estado de Meinecke— es tomar por objeto de investigación conceptos a los que, implícitamente, se concede carácter eterno. Este punto ha sido subrayado en *ibídem*, pp. 216 ss.

[62] Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.

[63] *Ibídem*, p. 127.

reconstrucción genealógica de un determinado tiempo histórico; éste es, indudablemente, el caso del término schmittiano de teología política en relación con la Modernidad. Nuestro objetivo es, en suma, dar a conocer la lectura crítica que la teología política plantea, en sus diferentes dimensiones, como enmienda a la totalidad de las modernas filosofías de la historia, que con todo continúa inserta en un horizonte epocal moderno. Sin lugar a dudas, este significado de "teología política", esta dimensión genealógica que adquiere, debe su aparición a Carl Schmitt, uno de sus grandes —si no el mayor— promotores e intérpretes.

En líneas generales, no es fácil definir unos contornos mínimos de la teología política en el debate filosófico actual. El término ha sido abordado desde múltiples lugares y los resultados de tales abordajes han derivado en definiciones de todo tipo: se hablado de teología política como dispositivo de dominación en sentido foucaultiano[64], como programa científico de análisis de las categorías políticas[65], como estrategia de estudio científico-histórico del origen común de la religión y la política[66], como nudo de la investigación de las relaciones entre el poder político-imperial y la comunidad de salvación en los primeros siglos del cristianismo[67], como discurso trágico sobre la Modernidad[68], e incluso como conocimiento alternativo —y opuesto— a la filosofía política[69].

De algún modo, todas estas interpretaciones están condensadas en —y proceden de— el conjunto de la obra de Schmitt, y el abordaje hermenéutico, en el marco de la historia de los conceptos, que aquí proponemos, nos permitirá conocer el origen del concepto, las estructuras temporales, políticas e ideológico-discursivas que contiene, así como sus reminiscencias contemporáneas y su impacto en debates de marcada actualidad.

---

[64] Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu. Cercano a la comprensión de Esposito, aunque más preciso al señalar el carácter epocal de la teología política como dispositivo *moderno*, Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica. Estudios de Filosofía Política.

[65] Parrilla Martínez, D. (2019). "Teología política y racionalidad práctica", *op. cit.*

[66] Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*. Madrid: Abada.

[67] Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Trotta.

[68] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Buenos Aires: UNIPE, pp. 283 ss. Se mueve en esta misma línea Preterossi, G. (2016). "La teologia politica è inestinguibile?", *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale* IX (2), pp. 40-65.

[69] Meier, H. (2017). *Political philosophy and the challenge of revealed religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

3. Plan de trabajo

Un concepto histórico no es simplemente el punto de encuentro entre una palabra y un significado, de hecho, aquél posee siempre carácter polisémico, pues se halla atravesado por disputas de toda índole, disputas que dan cuenta de su historicidad y revelan las condiciones temporales que componen su ecosistema. Para poder hablar de "concepto histórico", dentro de la órbita de la *Begriffsgeschichte*, hemos de localizar un "espacio de experiencia" y un "horizonte de expectativa" contenidos dentro del término que estudiamos. Esto significa, ni más ni menos, que los usos políticos de un determinado concepto histórico presumen necesariamente un estado hermenéutico de interpretación de su propio presente —espacio de experiencia—, así como una serie de aspiraciones y motores de movilización histórica —horizonte de expectativa— puestos en circulación por los actores de aquel presente, los cuales quedan indefectiblemente impregnados dentro del concepto. Tales elementos constituyen, entre otros, el objeto primordial de la empresa científica que es la historia conceptual[70].

> [U]na palabra se convierte en concepto si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa una palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra[71].

El concepto histórico es, en definitiva, una vía de acceso al conocimiento de un tiempo pasado, dentro de una pluralidad de tiempos históricos.

Éste es precisamente el caso de la expresión "teología política" desde el momento en que Schmitt se hace cargo de ella y la emplea como título de su libro de 1922. A tenor de ello, el grueso de nuestra investigación consiste en un análisis detallado del pensamiento del jurista en torno a este tema. Con carácter preliminar, proponemos un breve estudio histórico-conceptual de la teología política moderna, que remite, de forma inexorable, al análisis de otra noción vehicular: la secularización. Como se verá, la teología política schmittiana debe la relevancia de su aparición a los procesos históricos condensados bajo el epígrafe de la secularización moderna, cuya conceptualización conoce múltiples formas. Estudiamos, como epílogo de un debate multisecular, el abordaje de esta cuestión por parte

[70] Véase la "Introducción" y, especialmente, "'Espacio de experiencia' y 'Horizonte de expectativa', dos categorías históricas". En Koselleck, R. *Futuro pasado*, *op. cit.*, pp. 13-20 y 333-358. También Abellán, J. (2007). "En torno al objeto de la 'historia de los conceptos' de Reinhart Koselleck", *op. cit.*, pp. 217-224.
[71] Koselleck, R. (1993). "Historia conceptual e historia social", *op. cit*, p. 117.

de Max Weber, quien, a nuestro entender, ofrece una visión clara del estado de la cuestión de la secularización —problema necesariamente ligado al de la teología política— en el momento en que Schmitt hace suyo este sintagma.

Hecho esto, se estudian las diferentes etapas del pensamiento schmittiano y los contenidos que la teología política acoge en cada una de ellas, apoyados preferentemente en la obra del jurista, aunque sin descuidar los aportes de las fuentes secundarias. Dividimos su pensamiento de una forma similar a la mayor parte de investigaciones sobre su biografía intelectual. En este sentido, los trabajos de Carlo Galli[72], Montserrat Herrero[73], Jean-François Kervégan[74], Michele Nicoletti[75] y José Luis Villacañas[76], por citar algunos, determinarán la ordenación cronológica del pensamiento de Schmitt. Además de atender a los escritos del jurista, no se pierden de vista las principales investigaciones que han tratado algunos conceptos centrales de su pensamiento, dentro del universo schmittiano y más allá de él: el *katechon*[77], la decisión[78], el *nomos*[79] y lo político[80], entre otros. Este aspecto es crucial para medir el alcance de la teología política en relación con otros nudos centrales del pensamiento de Schmitt. En esta línea, la toma en consideración de las categorías centrales de la obra del jurista permitirá valorar el peso relativo de la crítica de Schmitt a las filosofías de la historia dentro del conjunto de su pensamiento. Con ello aspiramos a demostrar en qué medida la teología política constituye una reflexión crítica en torno a una serie de paradigmas filosófico-históricos que sirven de base al resto de nociones teórico-políticas y jurídicas del corpus schmittiano.

En el primer capítulo explicamos con detalle nuestro punto de partida, que tiene que ver con el hecho de que "teología política" adquiera, a partir de Schmitt, dimensión histórico-conceptual, dejando de ser una mera expresión coyuntural. Para ello, proponemos una genealogía de los significados que el término "teología política" ha adoptado en la Modernidad. Se trata, en este punto, de realizar un rastreo de las condiciones hermenéuticas que preparan la reflexión schmittiana con la teología política como núcleo de su abordaje. Estudiando los diversos usos del término "teología política", daremos cuenta del contraste

---

[72] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*
[73] Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Pamplona: EUNSA.
[74] Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, *op. cit.*
[75] Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, *op. cit*.
[76] Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.
[77] Cacciari, M. (2013). *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milán: Adelphi.
[78] Krockow, C. (2017). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.
[79] Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*
[80] Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, *op. cit.*

que supone la intervención de Schmitt en relación con los sentidos que tradicionalmente ha designado esta expresión. De igual modo, la genealogía conceptual de la teología política anterior a Schmitt servirá para evaluar en qué medida el empleo de este sintagma por parte del jurista conserva algunos aspectos propios de los usos tradicionales del mismo. El objetivo en este punto es sopesar qué prevalece y qué se desecha de los significados anteriores de "teología política" en el momento en que Schmitt enarbola dicho concepto. Seguidamente, localizamos el concepto de "secularización" como condición de posibilidad de la reaparición de la expresión literal "teología política" en la Modernidad, concepto que le confiere una dimensión histórica sin precedentes, y a su vez explica el debate teológico-político que posteriormente se organizará en torno a la figura de Schmitt.

A continuación, en el capítulo segundo, se estudiarán los primeros escritos del jurista; desde 1912 hasta 1919, con *Romanticismo político*[81] como obra fronteriza. En estos pasajes se pondrá de manifiesto cómo la reflexión schmittiana va tomando una orientación decisiva que anticipa una enmienda a la totalidad de las modernas filosofías de la historia. Los fundamentos filosóficos de esta orientación general tomarán, en una fase más madura de su obra, el nombre de "teología política".

La siguiente etapa —capítulo tercero—, la más prolífica de su trayectoria, se inicia con su estudio de *La dictadura*[82] —1921— y concluye con los trabajos sobre *El concepto de lo político*[83] y *La era de las neutralizaciones*[84]. Para este momento, la teología política tiene plena operatividad en el conjunto del pensamiento schmittiano. Los últimos días de Weimar y la consecuente llegada al poder de Hitler, con la adhesión de Schmitt al NSDAP en 1933, marcan la tercera fase —capítulo cuatro— de este recorrido. Se trata del periodo más breve de nuestra división —cinco años—, pues finaliza con la publicación de su decisivo libro sobre el *Leviatán* de Thomas Hobbes[85].

La última fase de su pensamiento —capítulo quinto—, que abarca casi medio siglo, está marcada, a nivel biográfico, por la vuelta del jurista a su Plettenberg natal y sus encuentros —y desencuentros— con la emergente intelectualidad de posguerra, sin olvidar sus encarcelamientos previos y su salida del mundo académico posterior a la Segunda Guerra. En esta etapa final, los intereses de Schmitt ponen el foco en el estudio de la geopolítica, y

[81] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.
[82] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
[83] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político.* Madrid: Alianza.
[84] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 107-122.
[85] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Distribuciones Fontamara.

tomando apoyo en algunas categorías desarrolladas en tiempos anteriores, éstas adquieren una mayor dimensión y claridad en sus perfiles teológico-políticos. Dentro de este mismo período destaca, ante todo, la segunda parte de su *Teología política*[86], donde el sentido de lo dicho en 1922[87] se ve amplificado y dará pie a notables debates que marcarán el curso ulterior de su historia conceptual. Por otro lado, en esta etapa de madurez son centrales los escritos íntimos del jurista, sus diarios y correspondencias, donde, además de ratificar su inmensa erudición y refinamiento en la reflexión, arrojará algunos escritos de tinte marcadamente trágico, sin dejar en ningún momento de lado los *leitmotivs* de su teología política. En esta clase de textos, encontramos múltiples lineamientos y aclaraciones que revalidan la pertinencia de nuestro abordaje global[88].

En la última parte del trabajo —capítulo seis— se presenta un balance general del estado de la cuestión en materia de teología política. A modo de conclusión de un trasiego de más de un siglo, buscamos evaluar los diversos recorridos y posibilidades que contempla, en la discusión actual, el concepto de teología política. A partir de los diversos abordajes del mismo, proponemos una clasificación tripartita de la teología política en su estatuto actual. Todo ello con el fin de contribuir a la ordenación de un estado de la cuestión profundamente caótico.

[86] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", en Schmitt, C. *Teología política*, *op. cit.*, pp. 59-103.
[87] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*
[88] Entre otras fuentes, la correspondencia entre Schmitt y Blumenberg, como se verá, es crucial para comprender el núcleo conceptual de la teología política de Schmitt. Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Roma-Bari: Laterza.

Capítulo 1. La teología política como concepto histórico

Como objeto de discusión filosófica, "teología política" es un concepto que en el último siglo ha tomado una relevancia inusitada, y ello se debe a una serie de evoluciones históricas que aquí trataremos de aclarar. Por lo general, los diversos excursos sobre el tema tienden a asociar la teología política con la Época Moderna, puesto que los procesos de secularización en Europa y Occidente dibujan un horizonte de posibilidades favorable al uso, las interpretaciones y las discusiones explícitas en torno al término. Desde un enfoque cuantitativo, no hay duda de que la frecuencia en el empleo del sintagma "teología política" en texto escrito es hoy infinitamente superior a la de cualquier otro periodo histórico. De ahí que la teología política, en sus usos actuales, vaya frecuentemente ligada a una reflexión filosófica sobre el sentido de la Modernidad[89].

Sin embargo, la cuestión presenta una tonalidad diversa cuando nos referimos a la teología política como mera expresión puntual. El panorama, en este caso, excede los márgenes históricos de la Modernidad y obliga al investigador a remontarse a periodos anteriores. Desde los presupuestos de la historia conceptual, es posible introducir una distinción categorial entre "concepto histórico" y "expresión", ya que, a nuestro entender, estos términos no pueden presentarse como categorías equivalentes. El concepto histórico, que implica una carga multiforme de experiencias y aspiraciones de tipo sociopolítico, requiere un tratamiento diverso al de la expresión, que posee, por su parte, un carácter más puntual y menos fecundo, desde el punto de vista de la investigación, que el concepto. La cuestión cuantitativa —es decir, la frecuencia en el uso del sintagma— es crucial en este punto. Lo es también el hecho de que un término sea explícitamente sometido a debate e indagación intelectual, o por el contrario no suscite en los actores históricos mayor interés. A nuestro entender, los significantes adoptan una morfología distinta y más compleja —morfología histórico-conceptual— cuando se convierten en el centro de disputas terminológicas, las cuales, por otro lado, no están exentas de luchas de tipo político e ideológico. Hablamos, en suma, de "expresión" cuando nos referimos a significantes que, en el contexto histórico en que se estudian, no marcan la actualidad de la agenda política, como tampoco originan disputas terminológicas en el ámbito intelectual ni poseen un potencial de movilización

[89] Suele tomarse aquí una acepción amplia del término "moderno", alternativa a la división historiográfica tradicional que sitúa dicha época entre 1453 —o 1492, según las fuentes— y 1789. Como reflexión en torno a los procesos que originan la Época Moderna, la teología política se inscribe en el marco de una Modernidad cuyo comienzo podría ubicarse en la Reforma Protestante y cuyo final permanece como una cuestión abierta.

efectiva en los actores que presiden dicho contexto histórico. Con todo ello, no siempre es vano el esfuerzo por rastrear los usos de una expresión a lo largo de su historia, pues, como ocurre con la teología política, constituye una vía para registrar los cambios que preparan su transformación en un concepto histórico de plena entidad; cambios que anticipan, en definitiva, su paso de un empleo lingüístico aséptico y puramente indicativo al centro de muy diversas disputas intelectuales.

Por otro lado, puede hablarse —y se habla— de "problema teológico-político" para describir y englobar en un mismo ámbito de estudio las diversas articulaciones doctrinales que buscan definir el espacio simbólico que corresponde al orden político y al religioso, respectivamente, estudiando sus mutuas correspondencias e interdependencias. De hecho, ni siquiera es preciso, dentro de esta acepción, asumir una separación, implícita o explícita, entre el ámbito político y el religioso, pues puede estudiarse el problema teológico-político en la Antigüedad clásica, sin que dicho "problema" fuera percibido como tal por sus actores. En este sentido, el problema teológico-político fue central en las diversas definiciones de las correspondencias entre el poder político y el religioso en la Edad Media, pese a que en tal contexto no aparece la expresión literal "teología política" para designar tales definiciones. Allí encontramos la doctrina de las dos espadas como manifestación de la dualidad geopolítica Imperio-papado, un ejemplo ilustrativo de la forma política medieval y su ordenación de las relaciones entre unidades políticas, que da buena cuenta de la centralidad del problema teológico-político en aquel contexto. No obstante, el interés de este capítulo se centra más bien en el recorrido que atraviesa la teología política, desde los presupuestos de la historia conceptual, de expresión a concepto, así como los condicionantes históricos que explican esta evolución, lo cual limita nuestra empresa a un estudio de los significados que adopta en su enunciación literal.

Apoyados en las fuentes, podemos afirmar que, como expresión, el empleo de "teología política" se remonta a la Antigüedad pagana, cae prácticamente en desuso en la Edad Media y finalmente experimenta —Edad Moderna y Contemporánea— un progresivo crecimiento, para terminar instalándose en la normalidad de los debates universitarios y académicos de nuestros días. Sin embargo, desde las prescripciones que acabamos de plantear, no podemos hablar de teología política como concepto histórico hasta bien entrada la Modernidad, ya que, como se va a ver, su uso en el Medievo es tan discreto que difícilmente cabe adscribirle estatuto histórico-conceptual en aquel tiempo.

Por otro lado, en un nivel intraconceptual, es decir, atendiendo a la pluralidad de significados que la teología política adopta en el contexto moderno —su contenido semántico—, y

atendiendo igualmente al potencial de las reflexiones que desde sus presupuestos se ponen en circulación, ésta no puede quedar agotada en una reflexión sobre la Modernidad. Lejos de esto, la teología política aspira a levantar una hermenéutica general de la política, determinada por una serie de posicionamientos filosóficos que a lo largo del trabajo destacamos; Carl Schmitt es, sin lugar a dudas, uno de los principales responsables de este giro conceptual. El potencial de la teología política, en este punto, va quedando demostrado por el crecimiento paulatino de la presencia de este concepto en muy diversos foros. Dicho de otro modo, si bien es cierto que en términos histórico-conceptuales la investigación obliga a tomar nota de la teología política como reflexión crítica de la Modernidad[90], en los últimos años hemos asistido a un ensanchamiento sin precedentes de los márgenes semánticos y genealógicos de este concepto. En este capítulo nos preguntaremos por las condiciones en que la *expresión* "teología política", con Schmitt como gran promotor de la misma —aunque no falto de antecedentes—, experimenta un notable aumento de su uso en el contexto moderno, para finalmente erigirse en *concepto histórico* con la intervención del jurista alemán en el debate de los años veinte del pasado siglo.

1. 1 El criterio de lo preguntable y la "penuria lingüística"

¿Qué condiciones explican el significativo aumento del empleo de la expresión "teología política" en el contexto contemporáneo? ¿Por qué un término tan oscuro y raras veces usado en la Edad Media resurge en el contexto tardomoderno y logra despertar un debate multidisciplinar en torno al significado entero de la Época moderna?

En el contexto de su crítica a la "historia de los problemas" del neokantiano Hartmann, Gadamer trata de calibrar el alcance filosófico de la historia conceptual y su utilidad en el esquema general de la hermenéutica[91]. Sin detenernos en las tensiones entre maestro y discípulo acerca de la autonomía de la historia de los conceptos respecto a la hermenéutica general[92], vale la pena rescatar algo de lo dicho por Gadamer en aquel texto. Para éste, la

[90] En esta definición ha insistido Carlo Galli. Véase Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, *op cit.*, pp. 61-96. Creemos, no obstante, que la investigación no puede agotarse en una comprensión de la teología política como crítica de la Modernidad, ni siquiera dentro del estudio de la obra de Schmitt.

[91] Gadamer, H. G. (1998). "La historia del concepto como filosofía", en Gadamer, H. G. *Verdad y método II*, *op. cit.*, pp. 81-93.

[92] En líneas generales, la disputa entre Gadamer y Koselleck se traduce en el intento de absorción del programa histórico-conceptual por parte de la filosofía hermenéutica, quedando aquélla reducida a disciplina accesoria de ésta, frente a la defensa, por parte de Koselleck, de la autonomía de la *Begriffsgeschichte*. Para conocer al detalle este debate, véase Koselleck, R. y Gadamer, H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*, *op. cit.*; Oncina, F. (2003). "Historia conceptual y hermenéutica", *op. cit.*

historia de los problemas de Hartmann está atravesada por un sesgo esencialista, lo cual explica que esta disciplina termine por concebir una serie de problemas —la libertad, por ejemplo— como entidades eternas, como si todas las épocas hubiesen afrontado de forma particular el singular problema de la libertad. Para Gadamer esta idea constituye un error de base. En realidad cada comunidad histórica recibe en herencia un conglomerado de materias que conforman su particular noción de la libertad, acorde a su propia "situación hermenéutica"[93]. No podemos, en tal sentido, hablar en singular de la libertad para el conjunto homogéneo de la humanidad en todas sus fases históricas. "[E]l verdadero sentido de la historia del problema es el énfasis —y constante afinación— de la conciencia del problema. Ahí reside a su juicio el *progreso* de la filosofía"[94].

Cada comunidad histórica elabora una noción de libertad cuyo contenido viene determinado por una serie de problemas epocales particulares, lo cual impide hablar de un mismo concepto en situaciones hermenéuticas diversas. Dicho esto, la pregunta más razonable sería por qué, entonces, empleamos las mismas palabras para designar significados que a nivel histórico se hallan tan lejanos. De algún modo, es propio del ser humano atarse a la tradición lingüística que le precede, trayendo a la actualidad términos que fueron acuñados en contextos del todo diversos al presente. A esta limitación nominativa, de todo punto inevitable, Gadamer le llama "penuria lingüística", y consiste en un déficit terminológico que nos lleva al uso indistinto de palabras idénticas para designar situaciones totalmente diferentes[95]. Tal vez esta penuria lingüística pueda remitir a una necesidad humana de familiaridad con el entorno, a fin de hacer comprensible lo totalmente nuevo; algo de esto había dicho Blumenberg en su monumental *Trabajo sobre el mito*:

> [c]ubrir el mundo con nombres significa repartir y dividir lo indiviso, hacer asible lo no asido, aunque todavía no comprensible. Hasta el acto de establecer unos nombres para orientarse planta cara a las formas elementales de confusión o, al menos, de perplejidad, y, en un caso límite, de pánico, cosa que viene condicionada por una delimitación de las distintas direcciones y formas que surgen de lo dado[96].

Volviendo a Gadamer, sería posible un instrumento de corrección científico-histórica de esta limitación lingüística: la historia conceptual. Esta disciplina, a diferencia del programa de Hartmann, parte de la idea de que los conceptos sólo pueden comprenderse en relación con la

[93] Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., p. 372.
[94] Gadamer, H. G. (1998). "La historia del concepto como filosofía", *op. cit.*, p. 85 (la cursiva es nuestra).
[95] *Ibídem*, p. 89.
[96] Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós, p. 50.

situación histórica en que se acuñan. Vemos en este punto que la noción de una historia conceptual que permita un acercamiento más claro a la historia social es muy similar a la expuesta por Koselleck en "Historia conceptual e historia social"[97].

Existe, por otro lado, una cierta comprensión —a la que Gadamer se suma, no sin cautelas— de la historia social, política e intelectual como una sucesión dialéctica de preguntas —o problemas— y respuestas —soluciones provisionales—, suscrita tanto por la corriente neokantiana como por los historiadores anglosajones de la estela R. G. Collingwood[98]. Aceptada esta premisa, Gadamer asignaría a la historia de los conceptos la tarea de preguntarse por aquellas condiciones que permiten que una pregunta histórica, y no otra, sea formulada[99]. Todo proceso de comprensión, en consecuencia, ha de preguntarse por los presupuestos de preguntabilidad, es decir, ¿qué marca la agenda hermenéutica de la época que estamos estudiando? ¿Cuál es en ese momento el estado de la tradición? ¿En qué condiciones un determinado problema pasa por el filtro de lo preguntable, de lo problemático, y al pasar por él, qué prejuicios asume como propios? Hay que preguntarse, en suma, por aquello que posibilita la emergencia misma de la pregunta. En este punto, la historia conceptual tiene, para Gadamer, plena legitimidad científica: su labor esencial consiste en averiguar las condiciones que permiten que, en un determinado momento histórico, este o aquel concepto adquiera relevancia e ingrese en la agenda de problemas filosóficos de un tiempo determinado.

Este texto de Gadamer trae a colación dos puntos cruciales que la historia de los conceptos ha de tener siempre en cuenta: por un lado, sabemos que existen palabras idénticas que designan contenidos conceptuales de época diversa, dada nuestra limitada capacidad de acuñar nombres; por otro, hemos de indagar en la cuestión de la preguntabilidad de un determinado problema, y con ello preguntarnos por las condiciones que facilitan la aparición de un concepto histórico.

En lo que sigue, describiremos de forma sumaria el recorrido moderno de la expresión "teología política", dando cuenta de sus diversos usos, a fin de iluminar los contextos políticos y lingüísticos por los que ha transitado antes de erigirse en *concepto histórico* con la intervención de Schmitt. Nuestro afán, en este punto, no es de minuciosidad y máximo detalle

---

[97] Koselleck, R. (1993). "Historia conceptual e historia social", *op. cit.*. De igual modo, las objeciones de Gadamer frente al sesgo esencialista de la *Problemgeschichte* de Hartmann comparten un núcleo crítico con lo dicho por Koselleck respecto a la historia de las ideas de Meinecke, entre otros.

[98] Collingwood, R. G. (2005). *Historia, metafísica y política. Ensayos e interpretaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla; Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

[99] Gadamer, H. G. (1998). "La historia del concepto como filosofía", *op. cit.*, pp. 85-88.

en la explicación de los contenidos semánticos[100], sino más bien la descripción de un aumento en la presencia del término en la historia del pensamiento, siendo a finales de la Edad Media una expresión prácticamente inexistente, para pasar a ocupar en el siglo XX el centro de múltiples discusiones en muy diversas disciplinas intelectuales. Por último, trataremos de ofrecer una respuesta sintética que explique por qué esta expresión adquiere una dimensión histórico-conceptual. En otras palabras, explicaremos cómo la secularización —como categoría histórica— prepara un escenario favorable a la aparición de la teología política como concepto histórico, momento en que Schmitt sale a escena. Ello servirá para, una vez analizado de forma detallada el concepto en cuestión dentro de la obra del jurista, comprender los debates y el impacto —que llega hasta nuestros días— generado por el rótulo "teología política" en los siglos XX y XXI.

1. 2 Teología política: de expresión a *concepto*

La primera aparición documentada de la expresión "teología política" se inscribe en *La ciudad de Dios* de San Agustín, y su empleo obedece a una intención polémica del autor[101]. Por lo visto, la expresión no era ajena a los ambientes eruditos de la Antigüedad grecolatina. En el Libro VI[102], el obispo de Hipona elabora una crítica que señala como falsa la teología política [*theologia civilis*] de Marco Terencio Varrón, expuesta en sus *Antigüedades*. El argumento de Agustín es el siguiente: la teología civil, gestionada por la autoridad espiritual de la ciudad, administra y selecciona a qué deidades es preciso alabar, dependiendo de la coyuntura, siempre con la vista puesta en ganarse el favor de los seres divinos en aras de la felicidad de la república[103]. Agustín ataca la teología civil de Varrón porque sus dioses están

[100] Para una descripción detallada de los usos de la expresión, nos remitimos a Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 343-344, nota 1; Herrero, M. (2017). "Carl Schmitt's Political Theology. The Magic of a Phrase", en Herrero, M., Aurell, J. y Miceli, A. (eds.). *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe. Discourses, Rites and Representations*. Turnhout: Brepols, pp. 23-41; Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, p. 11 ss.; Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica*. Génova: Marietti; Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*; Negro, D. (2000). "En torno a la teología política", *op. cit.*; d'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema". *Revista de Estudios Políticos* 205, pp. 41-80; Álvarez, A. (1975). "La nueva 'teología política' de Juan Bautista Metz. Precedentes históricos y fundamentos teológicos". *Ephemerides Carmeliticae* 26 (1), pp. 46-103; Xhaufflaire, M. (1974). *La teología política*. Salamanca: Sígueme.

[101] La obra de Marco Terencio Varrón a la que Agustín hace referencia, las *Antigüedades*, se perdió alrededor del siglo IV.

[102] S. Agustín (1958). *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Católica S. A., pp. 404-444.

[103] Según Jan Assmann, Varrón afirma "sin ambages" que el nacimiento de las instituciones públicas coincide con el surgimiento de los dioses. Véase Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, p. 3.

al servicio de la ciudad terrena, con lo cual esos dioses no son más que un artificio humano, y por tanto su existencia es posterior a la de los hombres, lo cual ya demuestra por entero su falsedad. Lo que Agustín denuncia en el Libro VI de su *Ciudad de Dios* no es otra cosa que el embuste de una teología que antepone las necesidades de lo político a la coherencia teológica y, por ende, a la fe; en definitiva, se trata de un ataque, por el lado teológico, a una teología política —la de Varrón— que concede primacía al elemento político del sintagma. Algunas intervenciones contemporáneas en el debate en torno a la teología política conservarán, como veremos, este núcleo polémico que achaca a la teología política ser una falsa doctrina inspirada en deidades artificiales al servicio de los soberanos. Sin ir más lejos, el teólogo católico Erik Peterson será uno de los grandes representantes contemporáneos de esta doctrina agustiniana, enemigo de las teologías políticas de Eusebio de Cesárea y Carl Schmitt[104].

La obra de Agustín tendrá una determinante influencia, en sentido negativo, para el uso del término "teología política". A lo largo del Medievo sólo se encuentran usos peyorativos de la expresión "teología civil" que buscan polemizar con el ya extinto paganismo que unificaba en la cúspide del poder político la autoridad terrenal y las majestades espirituales[105]. Será en la Modernidad, en el contexto de las guerras de religión, que el término reaparecerá como adjetivo, designando un nuevo ámbito jurídico —en el mundo protestante— bajo la autoridad del príncipe. En este punto la expresión "teológico-político", más que una región del pensamiento, hacía referencia a un campo de la actividad del gobernante; era empleado como tecnicismo jurídico-administrativo que indicaba una esfera compartida por lo teológico y lo político[106]. En un contexto de progresiva —aunque lenta— normalización de este uso jurídico del término, la cuestión vuelve a alcanzar una dimensión filosófica con la aparición del *Tratado teológico-político* de Spinoza en 1670[107], de anónima publicación, aunque su autoría pronto se destaparía, para desgracia del autor. La sombra del agustinismo político era larga, y las reflexiones vertidas en aquella obra provocaron su rechazo y prohibición tanto en el mundo católico como en el protestante, por no hablar del ostracismo al que la comunidad judía anteriormente había condenado a Spinoza por sus ideas.

---

[104] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta; Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica*, *op. cit.* En esta misma línea, José Luis Villacañas ha rastreado una historia de la separación entre la autoridad espiritual cristiana y el poder imperial romano; para él la imposibilidad de reunir ambas esferas viene garantizada por el núcleo comunitario-salvífico del dogma cristiano. Véase Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, *op. cit.*

[105] Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 15-17.

[106] *Ibídem*, pp. 18-19.

[107] Spinoza B. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

Pese a ello, lo cierto es que en este tiempo el adjetivo "teológico-político" goza de una mejor acogida en el anglicanismo inglés y en el catolicismo latino, siendo por el contrario rechazado en contextos luteranos y calvinistas. Caso paradigmático de este estado de cosas es la publicación homónima de un *Tratado teológico-político* de la mano del canónigo de la Abadía de Westminster Herbert Thorndike, en el que el autor explora, bajo dicho rótulo, la posibilidad de reunificar a la cristiandad y reconciliar todas las confesiones surgidas a partir de la Reforma[108].

Poco a poco, el término "teología política" comienza a registrar un incremento en su uso, así como una profundidad semántica que prepara las condiciones de su ulterior estatuto histórico-conceptual, en los términos en que aquí hemos tratado de distinguirlo de la mera expresión. En el marco de este progresivo crecimiento, en el siglo XVIII comienza a emplearse la expresión en términos ya no tan distantes de su uso originario, y a medida que caen los tabúes impuestos en el Medievo cristiano, el término comienza a resurgir. Inspirada en el paganismo y su noción de religión civil —concepto equivalente a la *theologia civilis* de Varrón— una corriente que va desde el Renacimiento —Maquiavelo en los *Discorsi*— hasta Giambattista Vico[109] registra un uso positivo del término, en alusión al deber humano de articular en un ordenamiento conjunto la sabiduría heredada de la tradición religiosa y una filosofía práctica que retoma los motivos del republicanismo de la Antigüedad grecolatina[110]. De este modo, la obra de referencia de la Ilustración —la *Enciclopedia* de D'Alembert y Diderot— recupera el esquema tripartito varroniano[111] acerca de las tres especies de teología: la mítica o fabulosa —la de los poetas—, la física o natural —propia de los filósofos— y la política o civil —perteneciente a los príncipes, que ha de ser abrazada por el pueblo en aras de la seguridad, tranquilidad y prosperidad del Estado[112]. El proyecto ilustrado redefine entonces las relaciones entre la religión y la política de acuerdo a los dictados de la razón y —en terminología rousseauniana— la voluntad general; para esta corriente, la teología quedaría reducida a instrumento de la política: "[d]e todo esto no hay que deducir [...] que la política y la religión tengan entre nosotros un objeto común, sino que en el origen de las naciones la una [religión] sirve de instrumento a la otra [política]"[113].

---

[108] Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, p. 17.
[109] Se habla ya, en términos positivos, de una "teología civil razonada de la providencia divina". Vico, G. (1995). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos, p. 165.
[110] Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, p. 18.
[111] La misma tripartición suele atribuírsele a Panecio de Rodas; véase d'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema", *op. cit.*, p. 41.
[112] Anónimo (1765). "Théologie", en Diderot, D. y d'Alembert, J. (eds.). *Encyclopédie*. París: Briasson, vol. XVI, pp. 249-251.
[113] Rousseau, J. J. (1985). *El contrato social*. Madrid: P. P. P. Ediciones, p. 85.

Sin embargo, la respuesta a esta articulación ilustrada de las relaciones entre la teología y la política no iba a hacerse esperar, y el pensamiento reaccionario —con Bonald, Maistre y Donoso Cortés como figuras emblemáticas— daría la batalla contra el sometimiento por parte de la política del ámbito religioso. No obstante, las conclusiones de Donoso en este debate eran demoledoras para todo intento tradicionalista de volver a la situación anterior a la Revolución Francesa, ya que en el fondo, los reaccionarios —esto es de lo más palmario en Donoso— estaban inscritos, de forma más o menos consciente, en el esquema general impuesto por la Modernidad ilustrada; esta dinámica no tenía ya vuelta atrás. Con su llamamiento a las armas contra los ejércitos del Maligno —vale decir, el socialismo y el anarquismo— la Contrarrevolución aceptaba que el dilema de su tiempo era optar por la dictadura del sable o la del puñal[114], dando implícitamente la razón a la Modernidad, pues aceptaba que la cuestión sobre la verdad del dogma cristiano no caía por su peso, y era preciso dar la batalla contra las hordas revolucionarias. Esta diferencia se cifra más bien en una cuestión de intensidad en el discurso, pues los reaccionarios habitualmente coronaban esta clase de reflexiones con una declaración de fe en la Providencia divina y su confianza en la inexorable victoria de las fuerzas del bien; pero a medida que va avanzando la secularización política y filosófica, y la Modernidad va mostrando sus dinámicas críticas[115], la fe en la victoria definitiva frente al Maligno va decayendo: el conservadurismo habrá de secularizarse o morirá. En tal contexto, las críticas vertidas contra el católico Donoso apuntarán en esta misma dirección[116].

Dentro de esta coyuntura de lucha encarnizada entre las ideologías de la revolución y las fuerzas reaccionarias aparece, en dos ocasiones —que sepamos— a lo largo del siglo XIX, la expresión "teología política" en toda su literalidad. Primero, en una nota poco conocida de Marx, que data de 1843, en la cual critica la noción del pensamiento político alemán, incluido el de Hegel, que conciben la idea del Estado como sujeto, mientras que la realidad material del mismo sería el predicado; a tal confusión idealista Marx la llama "teología política"[117]. La otra aparición del término —más conocida— viene de la mano de Bakunin, que la emplea

[114] Donoso Cortés, J. (1849). *Discurso sobre la dictadura*. Disponible en https://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf. En esta misma línea: Donoso Cortés, J. (2003). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Salamanca: Ediciones Almar.
[115] Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués*, *op. cit.*
[116] El propio Schmitt saldrá en defensa de Donoso ante las críticas teológico-dogmáticas dirigidas contra las reflexiones del diplomático español. Véase Schmitt, C. (1963). "El ignorado Donoso Cortés", en Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp, pp. 121-133.
[117] Véase Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, p. 26.

para acusar a su adversario Giuseppe Mazzini de intentar implantar en el ámbito político un programa reaccionario de corte religioso[118].

Más allá de los usos literales del término, entre el siglo XIX y comienzos del XX hallamos numerosos ejemplos que describen una continuidad entre las creencias religiosas de un determinado territorio o época y la realidad política de los mismos. En este sentido, dos de los autores más relevantes que acometen un estudio sociológico-conceptual que rastrea una determinada idea política o económica y sus raíces teológicas, son Tocqueville[119] y Weber[120]. Esto quedaría dentro del universo de estudio de lo que anteriormente hemos denominado el "problema teológico-político". Los usos de la expresión, como venimos sosteniendo, varían en función del contexto histórico-espiritual en que se emplean, y éste, a su vez, queda atravesado por las luchas políticas y el ambiente espiritual de cada momento. Pero el debate teológico-político en un sentido más estricto, es decir, el momento en que propiamente podemos hablar de "teología política" como concepto dotado de pleno estatuto histórico y profundidad hermenéutica, comienza con la publicación de la *Teología política* de Schmitt. ¿Cuáles son las condiciones que preparan el terreno para que esto sea así? Veámoslo.

1. 3 La secularización: condición de preguntabilidad de la teología política

Ya hemos dicho, con Gadamer, que la filosofía hermenéutica y la historia conceptual convergen en la cuestión de la preguntabilidad. La historia de los conceptos asume, en consecuencia, la tarea de interrogarse por las condiciones que favorecen la inclusión de un concepto en el ámbito de lo relevante en un determinado momento histórico. También hemos explicado, aunque de forma sumaria, el motivo por el cual a fines del Medievo el sintagma "teología política" tiene nula presencia en los debates teológicos y políticos, quedando restringido a un ámbito jurídico-administrativo en el mundo protestante: la herencia agustiniana y su condena de la teología civil de los paganos[121]. Sin embargo, queda por explicar el proceso en virtud del cual la teología política logra erigirse en concepto histórico de relevancia. Una multitud de acontecimientos políticos y líneas de pensamiento favorecen el progresivo crecimiento en el uso y la normalización de este sintagma, todos ellos condensados en el epígrafe "secularización".

---

[118] Véase Bakunin, M. A. (1871). *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*. Neuchâtel: Propagande Socialiste.
[119] Tocqueville, A. (1985). *La democracia en América, 1*. Madrid: Alianza, pp. 30-46.
[120] Weber, M. (2010). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.
[121] Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 15 ss.

En la actualidad del debate filosófico e historiográfico, cuando hablamos de secularización, por lo general nos referimos al proceso histórico por el que las sociedades desplazan a la religión de los centros de toma de decisión a nivel político y de las fuentes espirituales que nutren el ámbito intelectual de las diversas comunidades. En el contexto del pensamiento contemporáneo, la tesis de la secularización ha ocupado —en grado diverso— el centro de la discusión, tanto en el ámbito continental como en el mundo anglosajón. Se acepta, en términos generales, que la humanidad pone en marcha, más o menos en el período que va del Renacimiento al Barroco[122], un proceso de "salida de la religión"[123]. En este largo periplo, el cristianismo, primero como institución organizada y visible y después como fe íntima de los sujetos, va siendo desplazado de la cúspide de la autoridad espiritual —perdiendo, con ello, su posición como actor geopolítico y poder indirecto en el interior de los Estados; experimenta, en suma, una pérdida del "monopolio de la interpretación"[124]—, y deja paso a nuevas formas de legitimidad que reordenarán el tablero de las luchas políticas, tanto a nivel intraestatal como en el marco de las diferentes pugnas y alianzas entre Estados: comienza lo que los juristas llaman la época del *ius publicum europaeum*.

Sin embargo, como "categoría genealógica"[125], el concepto de secularización es relativamente reciente[126], y, como a continuación vamos a ver, antes del siglo XIX operaba en ámbitos ajenos a la filosofía de la historia, o al menos no tenía entidad categorial dentro de la misma. El término procede del vocablo latino *saeculum*, que es la traducción introducida por la *Vulgata* para "*outos aiôn*" [este mundo, este siglo], marcando una separación entre este tiempo presente y aquel que irrumpirá con la Segunda Venida de Jesucristo. Poco a poco,

[122] Como momento inaugural de los procesos de secularización en Europa, las fuentes varían. Por lo general, existen dos grandes líneas de investigación. La primera sitúa el punto de corte en el final de las Guerras de Religión de los siglos XVI y XVII, con la Paz de Westfalia como hito fundamental; véase Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Barcelona: Paidós, pp. 17 ss. La segunda perspectiva más habitual opta por retrotraerse al proceso histórico causante de esas guerras religiosas: la Reforma protestante. Véase Taylor, Ch. (2007). *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Gedisa. Sin embargo, como "categoría genealógica", la tesis de la secularización permite reconocer en el seno del dogma cristiano, remontándonos incluso a los primeros compases de la historia de la Iglesia, con Pablo, la *ratio* interna por la que, desde su génesis, el cristianismo estaba orientado a un desencantamiento del mundo. A este respecto, véase Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta. Esta clase de genealogías suelen apoyarse en Weber y su tesis de la racionalización operada por el propio cristianismo. La idea de que la secularización acontece como efecto causado por la propia religión cristiana tiene su mejor expresión en el epígrafe "En vez de secularización de la escatología, secularización mediante la escatología". Véase Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos, pp. 45 ss.

[123] El empleo de la expresión "salida de la religión" es bastante habitual en el marco del estudio histórico-intelectual de la secularización como clave genealógica de la Modernidad. Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 11; Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, *op. cit.*, p. 10.

[124] Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, *op. cit.*, p. 12.

[125] *Ibídem*, p. 17.

[126] Hermann Lübbe lo sitúa en el siglo XIX. Véase Lübbe, H. (1965). *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, *op. cit.*, p. 23.

"secular" irá empleándose en el ámbito de la organización de las diversas formas de vida dentro del mundo cristiano. Esta división se forja en los primeros siglos de expansión del cristianismo, y en el siglo IV será determinante la iniciativa del emperador Graciano a favor de la distinción —acuñada por San Jerónimo— entre dos clases de cristianos: clérigos y laicos[127]. Los primeros habrían de llevar una vida ascética, alejada de los ajetreos del mundo terrenal, renunciando, en suma, al disfrute y posesión de bienes materiales. Por su parte, los laicos, la masa de habitantes que pueblan el siglo [*saeculum*], llevan una vida marcada por los diversos quehaceres mundanos no orientados a la salvación.

Más adelante, la Iglesia se organizará institucionalmente de acuerdo a los diversos grados de santidad de los cargos que componen el cuerpo místico, distinguiendo entre sacerdotes, monjes y demás rangos. En esta ordenación, el pueblo llano, los laicos, constituye la base social, pues el único bien de salvación recibido por él es haber aceptado la verdad de Cristo en el bautismo y los demás sacramentos, pero habita plenamente este siglo, marcado por el pecado[128]. La distinción dual entre los laicos y los miembros privilegiados de la Iglesia se plasma precisamente en la potestad de administrar determinados bienes de salvación mediante la impartición de los sacramentos. También dentro del cuerpo de la Iglesia, "secularización" significa el paso de una vida monacal a una mundana, con el tránsito de la condición de "religioso regular" a "religioso *secular*"[129]. A mediados del siglo XVI el término pasa a emplearse como sustantivo verbalizado para designar algo distinto al paso de la vida regular de un religioso a un estatus secular: se habla ya de "secularizar", cuyo efecto es naturalmente la "secularización"[130], para referirse a la acción de la Iglesia mediante la cual un lugar de culto —por lo general monasterios y abadías— pasaba a convertirse en un edificio dedicado a una actividad de tipo civil —como un hospital— y su propiedad era transferida a la autoridad política. Estas acepciones son las que recoge en el siglo XVIII la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert[131].

Es en el contexto moderno que la expresión "secularización" adquiere un nuevo alcance, saliéndose del ámbito de la organización jerárquica de los estilos de vida de la comunidad cristiana y se va insertando en el lenguaje político del momento. En el escenario de la Paz de

[127] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 26.
[128] *Ibídem*, pp. 27-28.
[129] Pese a que durante largo tiempo se ha ubicado el primer uso del verbo "secularizar" en el contexto de las negociaciones de paz en Münster en 1646, lo cierto es que el término "secularización" ya aparece en el *Codex iuris canonici*, para indicar ese tránsito en la vida de un miembro de la Iglesia. Véase Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, *op. cit.*, pp. 18-19.
[130] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 29, nota 35.
[131] Boucher d'Argis, J-G. (1765). "Secularisation", en Diderot, D. y d'Alembert, J. (eds.). *Encyclopédie*, *op. cit.*, vol. XIV, p. 883.

Westfalia, que en 1648 ponía fin a la Guerra de los Treinta Años, el término se refiere a una acción similar, consistente en destinar edificios y bienes eclesiásticos a una finalidad civil[132]. Sin embargo, la gran diferencia reside en que en este punto son los príncipes quienes se arrogan esa potestad, al margen —y frecuentemente en contra— de la voluntad de la Iglesia y las diferentes sectas protestantes. Se inaugura, con esto, un significado nuevo del término que hace alusión a la confiscación de bienes eclesiásticos por parte de los Estados; una práctica muy habitual más tarde en el contexto de la Revolución Francesa y las posteriores Guerras Napoleónicas[133], determinante para la pérdida de poder efectivo de la Iglesia y su progresivo alejamiento de los centros de decisión política. Como potestad de los príncipes, esta idea de secularización será el embrión que más adelante desembocará en todo un programa político revolucionario consistente en abolir la religión —o al menos su presencia en la esfera pública—, entendida como una superstición que es por naturaleza enemiga del proyecto racionalista y universal de la Ilustración.

Para este momento los usos de esta expresión alcanzan una dimensión filosófico-política. La secularización —como expropiación— comienza a entenderse como instrumento al servicio de la emancipación, una herramienta útil del poder político a fin de arrebatar privilegios al clero y favorecer la expansión del proyecto ilustrado universal de salida de las tinieblas e imposición de los dictados de la razón. Como decimos, con la politización del significante, éste iba a adquirir, rápidamente, una dimensión filosófica, cuya formulación más acabada se conocerá en el contexto del idealismo alemán.

Es mérito de Jean-Claude Monod haber destacado, recientemente, la doble dimensión que evoca el concepto moderno de secularización, pues éste puede emplearse —y efectivamente se ha empleado— para organizar un discurso filosófico-histórico que desemboca en conclusiones opuestas, o al menos muy dispares. Por un lado, ya hemos señalado el marco en que la Ilustración y la Revolución Francesa acogen la idea de secularización, que se entiende, primero como una acción de gobierno consistente en la expropiación de bienes eclesiásticos, y más tarde como un proceso-progreso de salida de la religión y apertura a nuevos horizontes filosóficos, científicos y éticos. Sin embargo, el idealismo absoluto de Hegel, entre otros representantes del idealismo alemán, iba a tratar de englobar este significante en un intento

[132] Longeville, uno de los integrantes de los comités para la negociación de la paz, en Münster, habla en 1646 de la posibilidad de los Estados de "secularizar" una serie de propiedades de la Iglesia. Véase Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 30; Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, *op. cit.*, p. 19.

[133] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 31. Pensemos, igualmente, en las desamortizaciones, que marcan la agenda política del liberalismo decimonónico español.

filosófico de reconciliación dialéctica con la religión. En este sentido, el idealismo alemán, lejos de dejarse engañar por la astucia de la razón, y creer que la secularización consistía en una ruptura total con la tradición cristiana, entendió que se trataba de una realización del cristianismo por otros —inusitados— medios. La secularización, entonces, no consistía en una negación y nuevo comienzo absoluto en la historia de la humanidad —una *tabula rasa*—, sino que se trataba de una fase más dentro del despliegue dialéctico del espíritu en su periplo multiepocal; la nueva filosofía ofrecía así una forma más racional —filosófica— de comprender y profesar el cristianismo. Más allá del sistema filosófico de Hegel, la idea de una permanencia del cristianismo a pesar de la secularización —o precisamente por ella, según las fuentes— iba a tener gran calado en el pensamiento alemán de los siglos XIX y XX. Comienza, en este contexto, a tomar forma un gran marco discursivo que prepara las condiciones para la aparición del sintagma "teología política" en su plena conceptualidad histórica.

Tenemos, por tanto, dos usos aparentemente incompatibles del vocablo "secularización" como concepto histórico en su situación moderna. Por un lado, puede entenderse como

> un movimiento histórico y una tarea que sería propia de la 'modernidad', en particular de la filosofía moderna: la emancipación humana, obtenida a través de la liberación de la cultura (del pensamiento filosófico y científico, pero también del derecho, del Estado, del arte, de las costumbres) respecto de la tutela religiosa y, a la larga, de cualquier tutela[134].

Frente a esta interpretación rupturista y revolucionaria del cambio de papeles acaecido a lo largo de la Modernidad, relativo a la organización y reparto de poder entre la Iglesia y el Estado —sin olvidar la nueva ordenación de las disciplinas del pensamiento—, aparece en el siglo XIX en Alemania[135] una corriente que propone una lectura alternativa de estos procesos: en lugar de una "liquidación" del cristianismo, ahora se propone una "realización" del mismo por otros medios[136].

Esta corriente, posterior a la Ilustración[137], acepta como hecho irrevocable los cambios

[134] *Ibídem*, p. 34.
[135] Aunque el idealismo alemán fue la cara más visible de esta lectura continuista de la secularización, ésta no puede quedar restringida a los estrechos márgenes de dicha corriente; pensadores de otras latitudes, como Turgot, Burke o Tocqueville contribuyeron igualmente a elaborar esa idea de secularización como proceso que, lejos de romper radicalmente con un pasado religioso, sigue dentro de los cauces marcados por el cristianismo, aunque naturalmente despliega sus categorías —en el ámbito del pensamiento— y organiza las formas de dominación —en el ámbito político— de modo diverso a como sucedía en el Medievo cristiano.
[136] *Ibídem*, pp. 40-41.
[137] De hecho, en buena medida puede ser comprendida como una reacción a la Ilustración, o como un intento filosófico de reconciliar al cristianismo con sus enemigos ilustrados.

introducidos por la Modernidad y, en sus expresiones más agudas, busca ir más allá de la mera reacción antimoderna. Planteado un escenario irreversiblemente moderno, y aceptando con ello la imposibilidad de regresar a una forma anterior de organización de la vida social, el idealismo alemán constituye —en lo tocante a la genealogía de la secularización— la otra cara de la Modernidad, y plantea una lectura alternativa al mesianismo revolucionario de los franceses. Se trata, en definitiva, de una interpretación continuista —conservadora en cierto sentido— de los procesos que dan lugar a la aparición de lo moderno.

Esta comprensión de la secularización como realización del cristianismo se plasma con claridad en el concepto hegeliano de *mundanización* [*Verweltlichung*][138], equivalente a "secularización", que comprende la realización concreta —en este mundo, en este siglo— de las promesas que el cristianismo había transmitido en el ámbito de lo abstracto, apoyado en una errónea escisión entre el plano trascendente y el inmanente. Naturalmente, para el luterano Hegel la Reforma supuso un hito fundamental en ese acercamiento de la Verdad del cristianismo a la cotidianidad de la vida social, en una superación dialéctica —síntesis [*Aufhebung*]— del catolicismo dominante durante todo el Medievo europeo. En *La positividad de la religión cristiana*, el joven Hegel señala la necesidad de apropiación por parte de la razón humana de los contenidos del dogma cristiano, en una versión algo afrancesada de la idea de secularización[139], que sin embargo irá madurando con los años, para finalmente integrarla en su gran sistema de autodespliegue histórico del Espíritu.

De forma análoga a los revolucionarios franceses, Hegel entiende la secularización como una tarea específicamente moderna, sin embargo, la postura del filósofo de Stuttgart irá tomando la forma de una necesidad de absorción positiva, por parte del ser humano, de los contenidos dogmáticos del cristianismo, buscando una superación dialéctica del momento negativo que habían protagonizado los procesos revolucionarios del país galo. No es casual que uno de los editores de Hegel, y a la vez uno de sus primeros comentadores, dijera en una ocasión que el objetivo último de la filosofía hegeliana de la historia no era otra cosa que una *mundanización* del cristianismo, una continuación y extensión de los procesos iniciados por

[138] Para la época de Hegel, el término que en el alemán de hoy se emplea como traducción literal de "secularización" [*Säkularisierung*] no tenía práctica presencia, pues será más tarde que el hegeliano francés Victor Cousin lo introduzca en la lengua germana. Véase *ibídem*, p. 63, nota 7. En aquel tiempo, *Säkularisierung* hacía referencia a la potestad otorgada por Napoleón a los príncipes alemanes de arrebatar determinados bienes a la Iglesia en compensación por los destrozos ocasionados por sus campañas en territorio germano, es decir, permanecía dentro de los márgenes semánticos de la acción política y carecía de alcance filosófico, a diferencia de la situación francesa.

[139] Hegel, G. W. F. (1978). "La positividad de la religión cristiana", en Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 73-162.

la Reforma a todos los ámbitos de la vida[140]. En la descripción hegeliana del despliegue dialéctico del Espíritu, la cristiandad medieval vendría a representar un estadio preparatorio de la Modernidad secularizada. En su separación radical entre lo espiritual y lo terrenal —la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres—, el Medievo cristiano —católico— habría tomado al pie de la letra el aserto de Jesús "Mi reino no es de este mundo", una frase a juicio de Hegel pronunciada en el marco del pesimismo compartido por el pueblo judío, marcado por las longevas experiencias de dominación imperial —en este caso la romana—. En ese sentido, preso del derrotismo hebreo, Jesús renuncia a traer al mundo ético la llegada del Espíritu[141], lo cual se halla en contradicción con su verdadero mensaje.

Llegados a la Edad Moderna, el Espíritu del mundo está lo suficientemente maduro y autoconsciente como para llevar a cabo la síntesis necesaria de los dos momentos previos —la vida de Jesús y el cristianismo medieval—. Precisamente, esta síntesis pendiente, que el cristianismo —tal como Hegel lo entiende— ha de realizar en la Modernidad, es la secularización, entendida, dentro del esquema general hegeliano, como la reconciliación de los dos planos que el Medievo cristiano había escindido, merced a la sentencia "Mi reino no es de este mundo". El verdadero contenido del mensaje cristiano, en suma, sólo se revela con la llegada de la Modernidad, con la concreción del dogma cristiano en este mundo; su verdadera mundanización arranca con la vida y obra de Lutero[142]. Antes de la Reforma, el cristianismo sólo había ejercido un dominio externo, un dominio relativo a los comportamientos de los individuos, pero no había llegado —a juicio de Hegel— a conquistar los corazones de los fieles e integrarlos en la comunidad de salvación que el cristianismo prometía[143]. Esta clase de pensamiento no pudo llevar a ninguna reconciliación, pues, en su separación negativa entre el más allá y el más acá, asignaba un papel impío a la mayor parte de elementos del esquema general, y no estaba en condiciones de superar dialécticamente aquello que —como Hegel cree saber— únicamente constituía un momento negativo en la vida del Espíritu:

---

[140] Michelet, K. L. (1843). *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlín: Duncker & Humblot, p. 305. También Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 61.

[141] Hegel, G. W. F. (1978). "El espíritu del cristianismo y su destino", en Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*, *op. cit.*, pp. 287-384.

[142] Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones de filosofía de la historia*, *op. cit.*, pp. 419 ss.

[143] *Ibídem*, pp. 371-417. La crítica de Hegel al catolicismo viene resumida en Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, pp. 70-77.

Al postular así el mundo en su estatus de 'reino' separado, caído, antagónico del reino espiritual, la Iglesia medieval cimenta —intelectual e institucionalmente— el conjunto de las separaciones y distinciones que impiden cualquier reconciliación 'interior' con el mundo, cualquier espiritualización efectiva de las costumbres e instancias seculares dominadas. Ya sea en el ámbito del poder como en el de los sentimientos, el mal es considerado intrínseco e inexpugnable, incluso en el interior de la Iglesia como institución mundana, donde no se priva de hacer estragos[144].

La Reforma, como decimos, habría dado un paso crucial en la negación de la negación, pero aún quedaba trabajo por hacer. Será el Estado, como institución dotada de *eticidad* —en terminología hegeliana—, la organización encargada de culminar el proceso de absorción de la espiritualidad anteriormente monopolizada por la Iglesia católica: el Estado es, en definitiva, la unidad ético-política responsable de llevar a término la secularización como mundanización del cristianismo. La teodicea que constituye el pensamiento dialéctico de Hegel, traída anteriormente[145], estaría estrechamente ligada a esta noción de secularización como realización del cristianismo en este mundo, aboliendo la distinción dogmática entre un plano espiritual y otro secular, y reconciliando ambos en el más acá de la plena inmanencia.

Esta interpretación hegeliana del enigma de la secularización iba a marcar las líneas del pensamiento ulterior en torno al sentido de la Modernidad como época histórica. Sin embargo, las dos grandes corrientes ulteriores iban a alejarse de la lectura de la secularización como una reconciliación absoluta en sentido político-religioso. "[A]penas enunciada, la comprensión positiva de la secularización propuesta por Hegel comenzó a ser cuestionada y despedazada"[146]. La primera gran división, como apunta Löwith[147], iba a producirse en el seno del hegelianismo, con la distinción conocida entre hegelianos de izquierda —que prescribirían la necesidad del humanismo progresista de absorber y poner al servicio del hombre los contenidos del cristianismo— y los de derecha —que trataron de subrayar lo fundamental de un sentido oculto en el seno del dogma cristiano, y que por tanto no permitía tentativas sacrílegas de racionalizar y traducir a un lenguaje humanista la totalidad de los contenidos del dogma, sometiéndolo a las necesidades de los hombres—.

La historia de la filosofía alemana del siglo XIX que va hasta Nietzsche puede describirse como la sucesión —no exenta de polémicas— de recepciones e interpretaciones de esta temática planteada por Hegel en torno al papel del cristianismo en el nuevo esquema

[144] *Ibídem*, p. 72.
[145] *Supra*, nota 18.
[146] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 83.
[147] Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz, pp. 79 ss.

filosófico-dialéctico. Esta descripción es precisamente la que propone Karl Löwith en *De Hegel a Nietzsche*[148], texto que debe leerse complementariamente con *Historia del mundo y salvación*, ya que en él se sostiene la continuidad entre una serie de principios dogmático-cristianos —sobre todo la escatología— y la filosofía de la historia inaugurada por el idealismo alemán, cuyos rescoldos más evidentes se sitúan en el marxismo y cristalizan en la promesa del socialismo de traer a este mundo el paraíso terrenal. El marxismo, para Löwith, sería uno de los más poderosos continuadores de la teodicea hegeliana:

> [e]l mesianismo marxista trasciende la realidad existente de manera tan radical que, a pesar de su 'materialismo', mantiene incólume la tensión escatológica y, así, el motivo religioso de su esquema histórico; por el contrario, Hegel —para quien la fe no es más que un modo de la razón o del "entender"— se decidió, en el punto crítico de inflexión de su evolución espiritual, a reconciliarse con el mundo tal como es. Comparada con la de Marx, la filosofía de Hegel es realista[149].

Más allá de la forma polémica que adopta esta doble interpretación de la secularización en los siglos XIX y XX, conviene señalar la mirada científico-social que, en cierto sentido, viene a ser el epílogo del desarrollo de la idea de secularización desde la Ilustración hasta Nietzsche. En este recorrido, que emplaza a quienes ponen el acento sobre la salida de Dios de este mundo, por un lado, y a aquellos que defienden su verdadera plasmación intramundana, por otro, el sociólogo Max Weber articula un esquema científico-descriptivo de la totalidad de este proceso moderno[150]. Su enfoque destaca por una concepción general de la ciencia que impide al historiador, bajo pena de perder el estatuto científico de su investigación, emitir juicios de valor acerca de los fenómenos que describe[151].

Pese a que la postura de Weber está lejos de zanjar este gran debate, pues hasta el siglo XX no se alcanza el punto álgido de la "querella de la secularización", no cabe duda de que su obra constituye un testimonio de gran valor acerca de las dos posiciones que se vienen describiendo: la secularización como ruptura y la secularización como continuidad —las dos

---

[148] *Ibídem*.
[149] Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit.*, p. 70.
[150] Con Weber, la discusión en torno a la secularización es abordada desde un enfoque científico-social que renuncia, por un lado, a contribuir a una suerte de deificación del hombre, pero tampoco se presta a compromisos a favor de la abolición de las estructuras religiosas existentes; su discurso posee, ante todo, un afán descriptivo y explicativo de los procesos históricos e intelectuales que dan cuenta de la situación de su presente.
[151] Weber, M. (1958). "El sentido de la 'neutralidad valorativa' en las ciencias sociológicas y económicas", *op. cit.*

líneas investigadas por Monod[152]—. Lo valioso de la perspectiva weberiana reside en que abre una línea de trabajo que asume como hechos sociohistóricos las dos comprensiones de la secularización —sin necesidad de tomar partido por alguno de los dos bandos en liza— y, añadiríamos, permite rastrear una cierta continuidad entre las mismas, una idea deslizada por Monod, aunque su trabajo sigue adelante dentro del esquema dualista inicialmente planteado:

> [s]ociología e historia le aportan a la categoría de secularización un afán de positividad que aleja al enunciado de las tesis de secularización de su forma polémica o apologética inicial: ahora se puede estudiar, confirmar o invalidar 'casos' concretos de secularización mediante los métodos de la crítica histórica y de la indagación genealógica, aplicados a un *ethos*, a una actitud ético-política, a instituciones —políticas, económicas, etc.— o a *conceptos*[153].

En lo relativo a la obra de Weber, como señala Monod, la clave reside en la distinción entre el concepto de desencantamiento del mundo [*Entzauberung der Welt*] y el de secularización [*Säkularisationsprozess*][154]. Estos dos términos aluden, de forma respectiva, a la comprensión de la secularización como ruptura de los moldes filosóficos —teológicos— de las formas de vida y pensamiento cristianas premodernas, por un lado, y a la continuidad o permanencia de determinados elementos teológicos en un mundo aparentemente ajeno a toda espiritualidad religiosa. Tenemos, en suma, la descripción sociológica de las dos interpretaciones de la secularización en una misma obra.

La idea de desencantamiento del mundo describe un proceso que inicia su andadura como resultado del encuentro entre el pensamiento científico de la Antigua Grecia y el judaísmo profético[155], cuyo heredero universal será el cristianismo. Este desarrollo, para Weber, consiste en una progresiva racionalización de las formas que el ser humano tiene de comprender el mundo y la realidad que le rodea[156], y pese a hundir sus raíces en un ámbito profético-religioso, tiene consecuencias en todas las esferas de la vida social, pues determina la configuración de las categorías que articulan la historia de Occidente desde el cristianismo primitivo hasta nuestros días. El índice básico de este movimiento reside en la búsqueda de nexos causales para explicar el acontecer mundano y en el progresivo desprecio de la magia para desempeñar dicha tarea.

---

[152] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit*.
[153] *Ibídem*, p. 146 (la cursiva es nuestra).
[154] *Ibídem*, p. 128 ss.
[155] Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión, III*. Madrid: Taurus, pp. 248-254.
[156] Weber, M. (1987). "La ética económica de las religiones universales", en Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus, pp. 233-268.

En este cuadro, la figura del sacerdote deja de tener —como en las sociedades mágicas— poderes especiales que lo habilitan para influir en la voluntad de los dioses, pues tal equiparación comienza a percibirse como el pecado que el cristianismo latino llamaría *deificatio*[157]. En adelante, el sacerdote perderá esta facultad y se dedicará a transmitir las enseñanzas ético-racionales del dogma[158]. El protestantismo juega un papel esencial en esta historia del desencantamiento, pues Lutero y sus sucesores serán los encargados de culminar dicho proceso de racionalización en los albores de la Edad Moderna. En oposición al catolicismo, el protestantismo logra abolir la idea de la salvación por los sacramentos, y con ello elimina la figura de una institución visible encargada de la administración de los bienes de salvación[159]. Para ese momento, el mundo había pasado a comprenderse como un entorno ajeno a cualquier forma de operatividad mágica; se trataba, en adelante, de un "mecanismo causal", resultado de las acciones humanas, que viene determinado por las fuerzas y luchas que se libran entre las personas y los grupos. En este escenario, "los procesos mundanos 'advienen', pero ya no 'significan'"[160].

La descripción de este gran desarrollo incluye, como es natural, el desplazamiento de la religión por parte de la ciencia en su sentido moderno, especialmente en lo que atañe a la función explicativa del sentido de la realidad —el "monopolio de la interpretación[161]—. Sin embargo, la ciencia, como aspirante a ocupar el cargo de nueva religión, y con ello ofrecer explicaciones omnicomprensivas del significado último de las cosas[162], no tardará en abdicar en tan exigente tarea[163]. "La idea de un conocimiento racional total o de una ciencia que nos revelaría el 'ser' mismo muestra [...] su carácter ilusorio"[164]. En suma, el discurso científico no está en condiciones de ofrecer programa ético-político alguno. Con esta conclusión desesperanzadora[165] el recorrido de la historia del desencantamiento llega hasta nuestros días.

---

[157] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, pp. 129 ss.
[158] Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 345 ss.
[159] La idea de que el protestantismo fue el movimiento religioso que, desde sus principios dogmáticos hasta su impronta en las demás esferas de la vida social, culminó los procesos de desencantamiento y racionalización, fue sostenida por Weber en una modificación de *La ética protestante*, en su edición de 1920. Véase Weber, M. (2010). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, *op. cit*., p. 273, adición 163.
[160] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 134.
[161] Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, *op. cit.*, p. 12.
[162] El intento paradigmático de asignar a la ciencia un papel de tales magnitudes viene dado por el positivismo de Auguste Comte.
[163] Ésta es una de las ideas fundamentales de Weber, M. (2020). *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
[164] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, pp. 135-136.
[165] Pese la tonalidad pesimista apreciable en las conclusiones de Weber, éste no sucumbe en un nihilismo absoluto, y desarrolla la idea de "ética de la responsabilidad" como eje articulador de un programa teórico-político para la partitocracia de masas de comienzos del siglo XX. Véase Weber, M. (2018). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Pero, por otro lado, la expresión "secularización"[166], dentro de la obra de Weber, hace mayor hincapié en la cuestión de la continuidad entre dispositivos teológico-discursivos del pasado y sistemas de pensamiento bien afincados en el presente, que ahora se hallan lejos de cualquier forma de dogmatismo religioso. El ejemplo más palmario de la descripción de esta continuidad viene dado en su conocida obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Allí, Weber describe un camino histórico-conceptual que va desde el núcleo mismo del dogma protestante —la doctrina de la predestinación y la *certitudo salutis*— hasta la ideología —entendida como sistema de creencias— fundamental que sirve de apoyo y explica la expansión acelerada del capitalismo en las sociedades protestantes[167]. No obstante, esta ética terminará por desprenderse de hipotecas religiosas y producirá un espíritu capitalista de operatividad autónoma, que ya no necesitará más de un suelo religioso protestante para su expansión. En resumen, *La ética protestante* describe el nacimiento de una espiritualidad —ascética— intramundana orientada al sacrificio, el trabajo, la inversión y el ahorro, cuyo origen se encuentra en los dogmas de Lutero y Calvino. Se trata de

> una ética profesional específicamente burguesa. Con la conciencia de estar en plena gracia de Dios y de estar visiblemente bendecido por él, el empresario burgués puede perseguir sus intereses de lucro, y *debe* hacerlo, si se mantiene dentro de los límites de la corrección formal, si su conducta moral es intachable y si el uso que hace de su riqueza no es escandaloso [...] Ese ascetismo le daba también la seguridad tranquilizadora de que el reparto desigual de los bienes de este mundo es obra de la providencia divina, la cual, con estas diferencias, así como con la concesión particular de la gracia, persigue sus objetivos secretos, que son desconocidos para nosotros[168].

Como ya hemos dicho, esta espiritualidad produjo una racionalidad ética que, en el momento en que adquirió autonomía funcional, continuó su camino por cauces distintos de los establecidos por las doctrinas protestantes:

> [e]sta mentalidad capitalista, que entendía la actividad económica con una referencia moral y religiosa, y que, según Weber, impulsó el desarrollo económico capitalista moderno, desapareció posteriormente del capitalismo, pues éste, al disponer ya de una base mecánica-maquinista, no necesitó ya de ese motor[169].

---

[166] Este término tiene menor presencia en Weber y no puede entenderse como un equivalente de "desencantamiento". Por el contrario, "secularización" [*Säkularisationsprozess*] hace referencia a la transmisión de una serie de ideas religiosas a un plano social mundano, así como su adopción de nuevas formas en un mundo desencantado, vale decir, *secular*.
[167] Weber, M. (2010). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, *op. cit*.
[168] *Ibídem*, pp. 229-230 (cursiva en el original).
[169] Abellán, J. (2010). "Estudio preliminar", en Weber, M. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, *op. cit*., p. 33.

En contra de los estudios de orientación materialista sobre el tema, Weber sostiene que la expansión sin precedentes del modelo productivo capitalista no fue una adaptación de las actitudes sociales a una nueva organización económica, sino al revés. La nueva mentalidad, que hundía sus raíces en el protestantismo, sirvió de base normativa para el desarrollo y la expansión del capitalismo en Europa y Estados Unidos.

Este último punto deja ver que la oposición sostenida por Monod entre las dos nociones de "secularización" tiene una validez relativa. ¿En qué medida está reñida una comprensión del desplazamiento de la religión como centro espiritual de la sociedad con una descripción no rupturista de las transformaciones que experimentan algunos conceptos como el de predestinación y, adquiriendo nuevas formas, en su dialéctica permanente con los procesos sociales y políticos, dan paso a nuevas estructuras del discurso, en escenarios totalmente diferentes de aquellos de los que proceden? ¿No tendría cabida una comprensión reconciliadora de las dos nociones de secularización que venimos mostrando? La obra de Weber es la prueba de que el reconocimiento de una serie de continuidades religioso-normativas entre la situación actual y los dogmas dominantes del pasado no se contradice con la descripción desapasionada de los procesos de alejamiento de la religión, que marcaron el nacimiento y desarrollo de la Modernidad. A modo de reflexión, consideramos más conveniente comprender esta división dual de intérpretes como una oposición dialéctica entre dos lecturas de un mismo proceso. Más allá de la diferencia de posiciones —entre la Ilustración revolucionaria y el idealismo conservador— apreciable entre los siglos XVIII y XIX, el debate sobre la secularización llega a un punto —"el momento weberiano"[170]—, que podemos caracterizar de *síntesis*. La obra de Weber describe, dentro de un proceso general de desencantamiento del mundo —que en su fase moderna supone un agotamiento del papel público de la religión— una serie de transformaciones —no rupturas— de las ideas-fuerza del dogma religioso y su plasmación en un mundo cuya vida social se halla alejada de toda orientación religiosa.

Dicho en otros términos, podemos entender las transmisiones ideales del dogma protestante al espíritu capitalista —y otras secularizaciones-transferencias— sin perjuicio de la tesis del desencantamiento del mundo. De este modo, la exposición de la mutación de los dogmas religiosos en discursos ético-seculares sirve a un programa que busca ante todo una explicación sociológica de los procesos de fundación de la época presente. ¿Por qué resulta

[170] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 124.

tan difícil entender que, pese a que la Modernidad encuentra en la negación de la religión cristiana y en la lucha —inaugurada por los Estados absolutistas y radicalizada por revolucionarios franceses— contra sus instituciones un motor de movilización de la historia y un rasgo definitorio, ésta no puede ser otra cosa que la consecuencia —aunque sólamente lo sea en términos negativos— de su pasado histórico? La obra de Weber, nos parece, viene a representar esta posición reconciliadora, pues el cotejo de las dos ideas desde las que el sociólogo de Erfurt se acercó al problema de la secularización muestra una integración de este proceso dentro del esquema general del desencantamiento del mundo. Su análisis es capaz de alojar, en el seno de la historia de la racionalización de Occidente, que —progresivamente— desecha la magia como vía de explicación de la realidad, un rastreo genealógico de las continuidades teológico-económicas y teológico-sociales que tienen lugar en los albores de la sociedad capitalista. De hecho, el desencantamiento del mundo, en su origen hebreo-profético, ya se pone en marcha como un movimiento iniciado por la religión, que finalmente dará como resultado el desplazamiento de la religión del centro de la vida pública[171]. Como veremos, Schmitt y Blumenberg, tras sus polémicas de primera hora, llegarán a un acuerdo similar en torno a la cuestión de la legitimidad de la Modernidad, coincidiendo en calificar el desplazamiento de la religión y su sustitución por un discurso científico progresista como una "reocupación espacial" [*Umbesetzung*] no sustancial.

Aparte de las polémicas suscitadas por su tesis, interesa destacar el programa histórico-conceptual que el trabajo de Weber deja en herencia al estudio de los procesos históricos que preparan las condiciones materiales y espirituales del presente. No es un azar que un conocedor —y en cierta medida, un discípulo— de Weber haya sido quien, una generación después, ha propuesto un programa de "sociología de los conceptos jurídicos" bajo el rótulo de *Teología política*, más aún si se atiende al hecho de que Schmitt escribe esta obra en homenaje a Weber[172]. Igualmente, hay que analizar cómo a partir de Schmitt la teología política apunta a una dimensión que excede los márgenes del programa weberiano,

[171] No es casual que un weberiano como Marcel Gauchet haya empleado el concepto de desencantamiento del mundo para describir la historia occidental de la secularización, y en tal escenario, haya planteado la tesis de que el cristianismo es *la religión de la salida de la religión*. Véase Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, *op. cit.*

[172] Los primeros tres capítulos de *Teología política* se publicaron bajo el título *Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*, en el segundo volumen de la *Festschrift* en homenaje a Max Weber. Véase Schmitt, C. (1922). "Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie", en Palyi, M. (Hg.). *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. II*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, pp. 3-35. Véase Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 344, nota 3. Por otro lado, la raigambre weberiana de la "sociología de los conceptos jurídicos" de Schmitt —heredera de la sociología comprensiva— ha sido señalada, entre otros, por Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 158-159.

pero conviene no olvidar que es Weber quien mejor da cuenta del entorno que permite la aparición de una teología política en el sentido schmittiano de 1922. Lo que en esta descripción histórico-conceptual hemos tratado de mostrar es que la idea de secularización es efectivamente la condición de preguntabilidad de la "teología política", aunque ésta desborde los márgenes de aquélla. Por decirlo de una vez, lo que permite la inserción de la teología política en la agenda del pensamiento político y jurídico de los años de Weimar es un concepto de secularización que, en buena medida, ha operado desde el siglo XIX como "categoría genealógica"[173] de la Modernidad europea.

Analizado el recorrido moderno de los términos "teología política" y "secularización", y antes de pasar a ver las actuales lecturas y ensanchamientos semánticos del concepto de teología política —que estudiaremos en el capítulo final del trabajo—, es momento de dar paso al análisis detallado de la obra de Schmitt y ver en qué medida su reflexión sobre la Modernidad logra poner en marcha una de las líneas maestras del pensamiento conservador del siglo XX. En buena medida, la teología política schmittiana irrumpe en este debate de la secularización con el afán weberiano de reconciliar los dos sentidos eminentes de este concepto. Sin embargo, como veremos al analizar sus rasgos y orientaciones internas, la teología política no se restringe a los cercos de la querella de la secularización. Su potencial es notablemente mayor. Además de proponer una lectura concreta de la Época Moderna, la teología política aspira a erigir una hermenéutica político-realista de operatividad supraepocal. Calibrar los diversos significados y contextos en que dicho concepto aparece dentro de su obra servirá, entre otras cosas, para comprender con precisión la dimensión multiepocal que adquiere el significante "teología política" más allá de las fronteras del universo Schmitt.

[173] Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, *op. cit.*, p. 17.

Capítulo 2. Escritos de juventud

La clave de comprensión de la obra juvenil de Schmitt —que, de acuerdo con nuestro planteamiento, comienza con su escrito de habilitación *El valor del Estado y el significado del individuo*[174] (1914) y culmina con *Romanticismo político*[175] (1919)—[176], en perspectiva global, se traduce en una preparación de las materias primas que componen el grueso de su teología política, entendida en primera instancia como una comprensión crítico-genealógica de la Modernidad[177], aunque esta faceta no agotará las posibilidades conceptuales de la teología política en la obra del jurista. El estudio del primer período de la trayectoria intelectual de Schmitt es de especial interés a fin de conocer las condiciones en que se van definiendo las líneas maestras de su pensamiento teológico-político, dentro del cual se encuadran sus reflexiones políticas, sus escritos de ficción, sus comentarios literarios y su teoría jurídica.

En este sentido crítico-epocal, la forja de la teología política pasa, en sus primeros compases, por la descripción polémica de un ambiente intelectual, en sus múltiples facetas y ámbitos, cuya oposición a la *Weltanschauung* moderna se revela cómplice —consciente o inconsciente— de los grandes problemas que atraviesa la civilización occidental. Se ha estudiado con especial ahínco —no sin razón— el antiliberalismo de Schmitt, incluso como clave hermenéutica de la totalidad de su producción literaria[178], sin embargo, es menos frecuente encontrar trabajos que presten atención a la crítica vertida por el jurista contra aquellos que en un primer vistazo podrían hallarse más cercanos a sus posiciones. Nos referimos, en este punto, a una generación de críticos de la Modernidad —muchos de ellos arraigados en un cierto nietzscheanismo sociológico— que encuentran a comienzos del siglo XX un ambiente propicio para el despliegue de su crítica filosófica, política y cultural: la revolución conservadora[179]. La crítica de Schmitt —quien, pese a todo, no deja de pertenecer

[174] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
[175] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*
[176] Sin embargo, no renunciamos a una consideración de algunas publicaciones menores de Schmitt anteriores a su tesis de habilitación.
[177] Se ha destacado esta dimensión en Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 173 ss.
[178] Uno de los trabajos más relevantes en este sentido es McCormick, J. P. (1997). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.
[179] Aunque más adelante se verá con mayor detalle las discrepancias fundamentales entre el joven Schmitt y los círculos conservadores —contemporáneos o no— vale destacar que el jurista difiere de algunas vertientes de esta tradición en varios puntos esenciales, tales como el nacionalismo, el romanticismo, la germanofilia, la cultura protestante y las teorías esencialistas de la comunidad *völkisch* —bien en su afluente racial-biologicista, bien en sus facetas cultural-comunitaristas—. Para un esbozo general de los aspectos ideológicos fundamentales

a este heterogéneo grupo[180]— a los revolucionarios conservadores conoce puntos de diversa intensidad, pero en general consiste en un señalamiento de sus reflexiones como ataques estériles dirigidos contra una metafísica cuyas aporías fundamentales, pese al fervor de sus denuncias, no acaban de comprender en su totalidad. Por ende, la crítica de este conservadurismo de nuevo cuño, al alza en el ambiente intelectual de la época de Schmitt, a ojos del jurista, termina siendo una expresión más de la problemática general que presenta la Modernidad, un lamento infecundo.

La derrota alemana de 1918, con las penosas condiciones impuestas por el *Diktat* de Versalles, produjo un crecimiento sin precedentes en el número de intelectuales desencantados con la situación que Alemania, y Occidente en su conjunto, atravesaban[181]. Este ambiente, naturalmente, favoreció también el crecimiento del movimiento socialista a lo largo y ancho del territorio europeo —con la Revolución de Octubre como hito de referencia—, por no mencionar las experiencias libertarias, que en España hallaron un suelo favorable, sobre todo a partir de la proclamación de la Segunda República y el posterior estallido de la Guerra Civil. Por su parte, en toda Europa iba a darse a conocer una nueva vía de articulación de las demandas posbélicas en un movimiento intelectual y artístico cuyas posiciones dieron forma a una nueva derecha que culminaría en los Estados totalitarios fascista y nazi[182].

Esta nueva derecha, profundamente desencantada con la democracia de partidos —entre otros elementos constitutivos de la sociedad de masas—, en Alemania experimenta un auge sin precedentes tras los desastres de la Primera Guerra Mundial, pues en ese clima no encuentra sino un refrendo de sus intuiciones antiliberales. El antiliberalismo tiene en Alemania una

---

de la revolución conservadora, véase Abellán, J. (1997). *Nación y nacionalismo en Alemania. La "cuestión alemana" (1815-1990)*. Madrid: Tecnos, pp. 140-148. Para un análisis detallado de la figura de Schmitt dentro del pensamiento revolucionario-conservador, Mohler, A. (2013). "Schmitt y la revolución conservadora". *Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea* 42, pp. 3-16.

[180] La disparidad de posiciones y las discrepancias explícitas en el seno de la revolución conservadora son de lo más habituales; ello ha llevado a más de uno a poner en cuestión la entidad misma de dicha corriente intelectual. Véase, a este respecto, Breuer, S. (1993). *Anatomie der konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

[181] En sus diversas manifestaciones en el mundo de la teoría política, la filosofía y la literatura, la revolución conservadora tiene como grandes referentes a figuras tan disímiles como Oswald Spengler, Martin Heidegger, Thomas Mann, Ernst Jünger, Arthur Moeller van den Bruck y Edgar Jung.

[182] Una asociación directa y sin matices entre la revolución conservadora y el nazismo resulta de todo punto reduccionista, sin embargo, es difícil negar que el clima espiritual de posguerra en que este movimiento intelectual se forja sirvió de suelo político para la aparición del fascismo en Italia y del nacionalsocialismo en Alemania. Si bien la revolución conservadora y el nazismo no coinciden en sus resultados ni en la totalidad de los contenidos de sus propuestas, debe concedérsenos que sin duda ambos fenómenos comparten un origen sociológico de idénticas características, por no olvidar la adscripción de muchos revolucionarios conservadores —Schmitt entre ellos— al partido nazi. Sobre los procesos sociales y políticos que condujeron, desde la complicada situación del periodo de entreguerras hasta la llegada al poder del totalitarismo, Linz, J. J. (2021). *La quiebra de las democracias*. Madrid: Alianza.

tradición que se remonta hasta los padres del idealismo alemán, pero en el escenario posterior a 1918 éste adopta una nueva fisonomía, distinguiéndose, por supuesto, del socialismo marxista, pero también de los programas teórico-políticos del conservadurismo tradicional bismarckiano, ya que este actor había sido también cómplice de la deriva decadente que culminó en el desastre de 1918. Lo relevante, en suma, de este nuevo movimiento es su planteamiento de una alternativa al *establishment* político que está lejos de alinearse con el socialismo revolucionario[183]. En este sentido, el relato de la puñalada por la espalda[184] cobra gran relevancia en Alemania, y define claramente el alejamiento, por parte de los revolucionarios conservadores, de la izquierda marxista, por un lado, y del conservadurismo tradicional, por otro.

Pese a las indudables semejanzas que hacen concurrir a nuestro jurista con este conservadurismo radical de comienzos del siglo XX, el gesto realizado por el primer Schmitt ha de identificarse con una *separación* autoconsciente de los lugares comunes de esta nueva derecha antiliberal. Efectivamente, más que una crítica frontal y sistemática al liberalismo o al socialismo, como ideologías dominantes del ambiente político y cultural de la Alemania de comienzos del XX, lo interesante de esta fase del pensamiento schmittiano es lo que Carlo Galli ha llamado "la crítica a 'la crítica de la época'"[185], la cual deja ver una definición *ex negativo* de las propias posiciones, señalando lo desacertado y convergente de las supuestas críticas que en los entornos decadentistas y revolucionario-conservadores se vierten contra la situación de Alemania y Europa. Lo fundamental del pensamiento del joven Schmitt, el motor principal de sus investigaciones más tempranas, será una radicalización del análisis crítico de la Modernidad en busca del origen de los problemas que asolan a la Europa de comienzos de siglo, y ante los cuales la derecha revolucionario-conservadora —o, al menos, algunas de sus figuras más visibles— ofrece poco más que una visión superficial. La genealogía es, en esta línea, el bisturí que Schmitt empuña a fin de diseccionar la Época Moderna en su conjunto y localizar el origen de la crisis epocal que atraviesa el viejo continente. El estudio genealógico-deconstructivo, como se verá a lo largo del presente estudio, se convertirá en una herramienta habitual en los trabajos del jurista.

---

[183] No obstante, la biografía de algunos personajes de esta época hace pensar que, en ciertos aspectos, las expresiones izquierdistas y derechistas de este espíritu revolucionario no se hallan tan alejadas; piénsese, sin ir más lejos, en Georges Sorel o en el propio Benito Mussolini. En cualquier caso, dejamos esta polémica para otros foros.

[184] Se trata, a grandes rasgos, de la idea de que Alemania no había perdido la Primera Guerra en el frente, sino que las traiciones, la corrupción, y especialmente, las experiencias revolucionarias de 1918 y 1919 habían sido la principal causa de la derrota militar.

[185] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 173 ss.

El primer paso para alcanzar un cuerpo doctrinal de envergadura —lo que hoy permite reconocer, a un siglo de distancia, una múltiple y variopinta familia de schmittianos—, cuyo análisis nos revelará los primeros abordajes de la cuestión teológico-política por parte del jurista, consistirá en desmarcarse de la corriente de derecha antiliberal en auge, para finalmente dar con una tradición alemana que constituye la raíz de la crítica cultural del ala derecha de su entorno, y que, a su vez, explica sus mayores flaquezas: el romanticismo[186].

2. 1 Derecho, Estado e individuo: la teología política como telón de fondo

El primer gran problema detectado por el joven Schmitt, que muestra la cercanía de las posiciones del liberalismo burgués y esta nueva generación de críticos de la Modernidad, es el ensalzamiento de una idea de individuo libre y autosuficiente[187], ajeno a toda estructura política. Este individuo ideal, de acuerdo con una cierta metafísica, sería anterior y superior a las instituciones de mediación políticas, que estarían hechas a su imagen y semejanza, y servirían para satisfacer bien las necesidades de la persona, bien los principios emanados de una comunidad espiritual que precede y trasciende —o, en algunos casos, se opone— a un concepto de Estado entendido como constructo técnico-maquinal.

En su tesis de habilitación[188], Schmitt se acoge a una idea de Estado deudora de un hegelianismo que para ese momento —1914— parece haber sido desbancado por la filosofía jurídica neokantiana[189], aunque sería un reduccionismo afirmar que el concepto de Estado que allí se presenta queda agotado en sus deudas con Hegel. En este escrito se aprecian ya las sospechas de Schmitt sobre la dirección que ha tomado la tradicional separación entre Estado

[186] Aunque, naturalmente, el romanticismo no es la explicación de todos los problemas que detecta la crítica de Schmitt. Vale decir, en todo caso, que esta corriente es el foco provisional de los ataques del jurista, a falta de haber planteado la genealogía de la Modernidad en su despliegue global, esto es, a falta de haber desarrollado plenamente su teología política como teoría crítica de lo moderno.

[187] Muy probablemente, la figura más representativa de la deriva individualista y burguesa de la revolución conservadora sea la de Thomas Mann, con sus célebres *Consideraciones de un apolítico*. Esta tendencia tendrá mayor presencia en la vertiente nietzscheana de revolucionarios conservadores. Mann, Th. (1978). *Consideraciones de un apolítico*. Barcelona: Grijalbo. El alejamiento por parte de Schmitt de estas posiciones cristalizará, entre otros muchos puntos, en los ataques a Mann que pueden encontrarse en sus anotaciones, diarios y cartas, recopilados en el *Glossarium*. Véase Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. Sevilla: El paseo, pp. 117, 131, 198, 280.

[188] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*

[189] El atributo principal de la idea de Estado que Schmitt maneja en su escrito de habilitación consiste en que es portador de una eticidad y un valor supraindividual que impiden reducirlo a una máquina al servicio de la voluntad de la sociedad. Véase *ibídem*, pp. 75-76. Esta idea se verá notablemente alterada en el curso de su pensamiento más maduro.

y sociedad[190] —en una de sus múltiples recepciones, esta distinción puede remitir a la oposición romántica entre lo orgánico y lo mecánico—. Por lo general, la opinión dominante asigna al primer elemento del binomio —el Estado— un papel subalterno, para después evocar una idea mística de sociedad —o individuo, según los casos—, entendida como una suerte de comunidad de santos secularizada, o bien como una organización humana que opera en virtud de una voluntad primordial y es superior a toda estructura de mediación racional, considerada ésta un artificio alienante. En aquel escrito, Schmitt —aunque éste no sea su objetivo principal— pondrá en cuestión el tópico liberal según el cual es la sociedad la que precede al Estado, la que lo explica y sustenta. Ya sea desde una perspectiva comunitaria [*Gemeinschaft*][191], o bien desde un enfoque racionalista moderno [*Gesellschaft*][192], Schmitt busca en su primer gran escrito alejarse de la dicotomía entre sociedad y Estado —o, mejor, de su origen y efectos liberales— que ha tomado fuerza en el ambiente intelectual alemán, y que el jurista considera engañosa y enmascaradora de las verdaderas dinámicas de la Modernidad, en este caso en su faz jurídico-normativa[193].

A través de un estudio iuspublicístico de las relaciones que en el plano filosófico median entre tres elementos constitutivos del ordenamiento jurídico, Schmitt propone una descripción comprensiva de la tríada derecho-Estado-individuo. Ciertamente, este trabajo resulta algo discordante para quienes conocen la obra jurídica de Schmitt, pues en él se insiste

---

[190] A lo largo de su obra, Schmitt irá registrando el agotamiento de la separación entre Estado y sociedad, dualismo que deja de tener vigencia explicativa ante la inexorable aparición del "Estado total". Véase Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 53-56; Schmitt, C. (2017). "Hugo Preuss. His concept of the state and his position in german state theory". *History of political thought* 38, pp. 345-370; Schmitt, C. (2001). "El giro hacia el Estado totalitario", en Orestes, H. (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 82-93; Schmitt, C. (2001). "Enemigo total, guerra total, Estado total", en Orestes, H. (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*, *op. cit.*, pp. 141-146. También Molina Cano, J. y Jimenez Segado, C. (2012). "Carl Schmitt ante el Estado total: un apunte sobre la polémica del Estado totalitario", en Herrera, H. (ed.). *Carl Schmitt: análisis crítico* (volúmen monográfico). Valparaíso: EDEVAL, pp. 289-301. Un planteamiento similar, que apunta a la oposición de Schmitt a la separación Estado-sociedad ante la emergencia del Estado total, en Galli, C. (1986). "Introduzione", en Schmitt, C. *Scritti su Thomas Hobbes*. Milán: Giuffrè, pp. 2-3. En su teoría de los "órdenes concretos", la división positivista entre Estado y sociedad será vista como obsoleta a la luz del resurgimiento de un modo de pensar jurídico orientado hacia el orden concreto. Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos, pp. 75 ss.

[191] Carlo Galli ha subrayado lo alejado que Schmitt se encuentra de los "organicismos", pese a su antiliberalismo, pues en ellos habita el germen del romanticismo. Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 194.

[192] Véase, al respecto, el clásico trabajo de sociología de Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

[193] En la fase más madura de su trayectoria, Schmitt criticará la distinción entre "comunidad" y "sociedad", alegando que esta clase de dicotomías tienden, en el marco de la filosofía de los valores, a desembocar en una asimetría axiológica en la que un elemento de la ecuación es valorado positivamente y el otro es privado de valor, con lo cual, el sentido científico de las mismas termina por perderse. Véase Schmitt, C. (2014). "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis". *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna* 7 (4), pp. 171-188.

permanentemente en la necesidad de sacar fuera del ámbito de la ciencia del derecho elementos pertenecientes a la realidad fáctica, tales como el poder o sus manifestaciones organizadas: los Estados concretos han de distinguirse con claridad del Estado en su dimensión teórico-conceptual, normativa[194]. En este sentido, Schmitt insistirá en la necesaria separación kantiana —lo cual hace de este temprano trabajo un material complicado para aquellos que buscan sistematizar la obra de Schmitt al completo— entre el ser [*Sein*] y el deber ser [*Sollen*]. De este modo, el Estado afronta, pero no anula, la discontinuidad entre el derecho [*Recht*], situado en un orden ideal normativo, y el poder fáctico [*Macht*][195], labor que lo inviste como sujeto encargado de la realización del derecho [*Rechtsverwirklichung*][196]. Estas discontinuidades residen, esencialmente, en que para Schmitt el derecho, es decir, la normatividad, carece por completo de una voluntad propia de realización. El deber ser, insiste el jurista, no tiene voluntad, ni capacidad autónoma de materializarse, ni mucho menos una razón ordenadora en condiciones de disponer a su voluntad todas las piezas del complejo engranaje jurídico-político, que pertenece en esencia al ámbito del ser. "Los campos del Derecho y del Poder deben mantenerse en irreductible independencia el uno del otro"[197]. Precisamente, el valor del Estado reside en que es la instancia mediadora que pone en contacto, en el ámbito del ser, el derecho, ideal y abstracto, y el poder como hecho fenoménico. La tarea del Estado

> consiste en *poner* los contenidos concretos del propio obrar. Antes de tal posición existe sólo la forma vacía del derecho, indiferente a estos contenidos concretos que —justamente porque no son necesarios o predeterminados— el Estado *produce* una y otra vez, y que incluso son indispensables para la 'concretización' en una decisión jurídica eficaz, en una forma[198].

Estas reflexiones se inscriben en una polémica con un cierto decisionismo que trata de explicar el derecho a partir de los hechos brutos[199], y con el normativismo neokantiano de

---

[194] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, pp. 29-30.
[195] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 273 ss.
[196] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 38.
[197] *Ibídem*., pp. 17-18.
[198] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 274 (la cursiva es nuestra).
[199] El argumento central de Schmitt, en contra de un concepto amplio de decisionismo —término que él no emplea en este escrito— consiste en que la preocupación fundamental de la ciencia jurídica no reside en la primacía cronológica o existencial del Derecho, o bien del poder, sino en si el poder, en su pertenencia a un ámbito histórico-fenoménico, agota o no las investigaciones y reflexiones acerca de la dimensión ontológica en que reside la norma. Puesto que la historia y la sociología no resuelven las cuestiones centrales de la filosofía del derecho, Schmitt no puede sino alejarse de "la teoría del Poder" [*Machttheorie*]. Véase Schmitt, C. (2012).

Cohen[200], que defiende su autosuficiencia teórica para resolver desde la jurisprudencia los problemas de la ética[201], o bien, en la misma estela neokantiana, la postura de Stammler, según el cual el derecho tiene autonomía y voluntad propias tendentes a su realización[202]. Contra este normativismo, Schmitt asigna al Estado la labor ética de realizar una norma que carece de posibilidad autónoma de materialización. Dentro de una dimensión escrupulosamente jurídica[203], el derecho, la norma abstracta, precede al Estado, pero aquélla no puede ser operativa fuera del marco político realizado por éste: "no existe derecho fuera del Estado, ni Estado fuera del derecho"[204]. Schmitt ya había descrito con anterioridad —1912— el elemento volitivo, perteneciente a la dimensión del ser, esencial para la plasmación de la norma, en el marco de los procesos judiciales, atendiendo a la figura del juez[205].

El valor del Estado y el significado del individuo, *op. cit.*, pp. 16 ss. Tal "teoría del poder", al estudiar este trabajo de Schmitt, ha sido llamada de muchas maneras; por citar un ejemplo, Galli se refiere a ella como "iuspositivismo estatalista". Véase Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 271. Somos conscientes de que el empleo del término "decisionismo" puede traer problemas para definir una posición jurídica de la que Schmitt se encuentra alejado, pero con ello queremos poner en valor los estudios que encuadran al jurista como un "pensador del orden concreto" y que no agotan su teoría del derecho en un decisionismo bruto. Podemos decir, con carácter provisional, que Schmitt adoptará una postura decisionista a la hora de observar una diversidad de problemas teóricos desde un punto de vista histórico-político, sin embargo en este escrito, tal como él mismo aclara, el enfoque es filosófico-jurídico. Véase Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, pp. 13 ss.

[200] Se ha señalado, aunque no sin matices, que *El valor del Estado y el significado del individuo* muestra un Schmitt inclinado hacia una lectura "normativista" de la relación entre Derecho y poder. Véase De Miguel, J. y Tajadura, J. (2019). *Kelsen versus Schmitt. Política y derecho en la crisis del constitucionalismo*. Madrid: Escolar y Mayo, p. 98; Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 128 ss. No obstante, la clave, a nuestro modo de ver, reside en el señalamiento de los hiatos entre normatividad y poder efectivo que el Estado viene a cubrir, labor que, sin embargo, no está garantizada *a priori*. Este carácter, contingente en última instancia, de la labor ordenadora que asume el Estado, pese a su eticidad, impide hablar de un Schmitt normativista. La mayor objeción que Schmitt plantea a la "ética de la voluntad pura" del normativista Hermann Cohen es haber buscado en el derecho la solución a los grandes problemas de la ética, de forma análoga a cómo la matemática resuelve problemas específicos en el ámbito de las ciencias naturales. Véase Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 11.

[201] *Ibídem*, pp. 11-12.

[202] *Ibídem*, pp. 43 ss.

[203] La perspectiva estrictamente teórica adoptada por Schmitt en este libro, según la cual el derecho reside en una dimensión normativa abstracta que no puede deducirse de los hechos, es fundamental para comprender la aparente discontinuidad entre este escrito de juventud y los posteriores trabajos del jurista. Se ha sostenido que lo más probable es que dicho enfoque, tan poco habitual en Schmitt, obedezca al escenario en que el trabajo se escribe, es decir, se trata de un escrito de habilitación, donde no es habitual encontrar tentativas de construcción de un planteamiento teórico alternativo al dominante. Ésta es la tesis de Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 128 ss.

[204] *Ibídem*, p. 130.

[205] Schmitt, C. (1969). *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zur Problem der Rechtspraxis.* Múnich: Beck.

Como sujeto portador de una racionalidad ética en condiciones de materializar una idea abstracta de derecho, el humus hegeliano en que esta tesis germina es más que evidente[206]; sin embargo,

> entre lo abstracto y lo concreto existe un vacío insuperable, que no puede ser evitado con ningún paso paulatino en que se dé una situación semiabstracta o semiconcreta. Solamente la voluntad del Estado puede realizar esa tarea gracias a un acto de decisión soberana en el cual el Estado mismo se hace dependiente del derecho que pretende realizar[207].

La conclusión de este trabajo, que debe ayudarnos a forjar una imagen de la posición teórico-jurídica del primer Schmitt, es que ni la teoría que entiende el derecho como un epifenómeno del poder, ni aquella que hace al poder absolutamente dependiente de una concepción normativa y abstracta de derecho, están en condiciones de calibrar la realidad del Estado, su valor ético. Más adelante, como se verá en la segunda fase de su trayectoria intelectual, esta idea perderá fuerza, y la postura de Schmitt se deslizará hacia una inclusión de la decisión soberana en el centro de la reflexión jurídica, que como concepto límite, adquirirá un papel constituyente del orden político[208]. La teología política será el marco en que esta redefinición de la teoría jurídica —no carente de antecedentes— de Schmitt hará su aparición.

En cuanto al individuo, el último elemento de la serie, el hecho de que se halle en una posición subalterna no significa para Schmitt que el derecho y el Estado tengan una orientación alienadora de la persona; no es el fin del Estado el sojuzgamiento y la explotación del individuo.

> Desde una perspectiva científico-jurídica, lo único que importa es la superior heteronomía de todas las normas jurídicas, no para destruir al individuo, sino para hacer de él algo susceptible de valoración desde el punto de vista del Derecho. Ése y no otro es el significado de la igualdad de todos ante el derecho[209].

---

[206] De hecho Schmitt alude al prefacio y la introducción a la *Fenomenología del espíritu* para iluminar la idea del Estado como suprema instancia ética. Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 76.

[207] Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 134.

[208] Principio que quedará condensado en su conocida sentencia de 1922 "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción". Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 13.

[209] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 4.

El camino tomado por Schmitt para defender este argumento no carece de cierta orientación idealista, nuevamente debido al cariz hegeliano del escrito, que sitúa en la dimensión ética asignada al Estado la significación del individuo: el individuo dentro del Estado adquiere una dignidad inusitada por el hecho de entregarse a una idea que lo trasciende[210]. Esto se ve con mayor nitidez en el absolutismo y su fortalecimiento de la persona jurídica del monarca, cuyo valor intrínseco no reside en sus atributos físicos, sino en la dignidad y la eticidad del cargo que ostenta, que es superior a él y que perdura tras la muerte del cuerpo físico del rey[211].

¿Qué permite, entonces, que en la situación actual impere la idea contraria? ¿Cómo se explica el florecimiento de un sentimiento generalizado de autosuficiencia y superioridad del individuo frente a las estructuras políticas? Es precisamente, responde Schmitt, un *Zeitgeist* dominante —y, por ende, colectivo, nunca individual— el que explica la defensa romántica de una idea de individuo superior a todas las instituciones que permiten su existencia política. "La unidad, que sustenta la individualidad y determina su valor, sólo puede ser fruto de un vínculo espiritual y únicamente puede ser ganada desde una determinación normativa"[212]. La genialidad de la persona, la confianza en sus capacidades y la idea de su trascendencia respecto a las estructuras colectivas no son más que ilusiones permitidas precisamente por la colectividad que precede y explica al individuo.

Hay, dentro de este escrito, algunos puntos de interés en el estudio de la teología política schmittiana en que conviene detenerse. En el curso de este desarrollo el jurista ha mentado al menos dos nociones que serán determinantes en los ulteriores usos del término "teología política". El primero de los puntos a subrayar marcará en el futuro una de las principales orientaciones de su teología política: el señalamiento de analogías entre la teología y el ámbito jurídico y político[213]. La referencia es la siguiente: "El concepto del Estado ocupa así para el Derecho, una posición *exactamente análoga* a la que tiene el concepto de Dios para la Ética que expresa la necesidad de la realización de la moral en la vida real"[214]. Cabe, en este punto, incluir una descripción sumaria de la línea de reflexión que abre esta idea de teología política como analogía. En su primera *Teología política*, Schmitt habla de la acción

[210] *Ibídem*, p. 75.
[211] Esta idea es de lo más palpable, anota Schmitt, en el *ius divinum* de la Iglesia, que reconoce y ensalza el atributo carismático del papa no por sus cualidades de persona individual, sino por el magisterio que representa. Véase *ibídem*, p. 71 ss. Sobre la historia medieval del concepto de persona jurídica y su origen místico-religioso, sigue siendo fundamental el trabajo de Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.
[212] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 7.
[213] Este sentido de teología política, como principio articulador de una "sociología de los conceptos jurídicos" aparece en el tercer capítulo de *Teología política*. Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, pp. 37 ss.
[214] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 40 (la cursiva es nuestra).

político-soberana —históricamente localizable— que los Estados modernos realizan al asumir la potestad decisionista sobre el estado de excepción, su capacidad para invocarlo y emprender las acciones necesarias para retornar a la normalidad. Esta facultad revela una semejanza entre el soberano y el Dios del teísmo, que en su omnipotencia tiene poder para suspender el orden de las leyes naturales a través del milagro. No se trata de una analogía en sentido atributivo: los soberanos modernos no se apropian de una potestad otrora perteneciente a Dios. Lejos de esto, la similitud entre el milagro en la teología y el estado de excepción en la jurisprudencia moderna sirve de índice que revela una semejanza —*analogía*— estructural —no sustancial—[215] entre la política y la imagen metafísica de una época. Las implicaciones de esta tesis remiten a una reflexión ontológica acerca del ser político, que en el siglo XVII guardaría una estrecha relación con la teología, una "afinidad estructural sistemática" [*systematische Struktur-Verwandtschaft*][216] entre dos ámbitos, que sin embargo no se identifican. Esta arista de la teología política aparecerá de forma expresa en el último escrito de Schmitt dedicado a la cuestión —*Teología política II*— y señalará las vías del debate teológico-político contemporáneo, con especial relevancia en el ámbito filosófico[217].

En cualquier caso, en la obra temprana de Schmitt la teología política remitirá a una labor de realización —por parte del Estado— de una idea trascendente, y por ende, ausente, lo cual ya muestra la imposibilidad apriorística de identificar el plano teológico —o, en sentido lato, la Idea trascendente— y el político. Es precisamente en ese sentido que Schmitt emplea, al final del capítulo dedicado al Estado, y no de forma aleatoria, el término "secularización":

> [t]an pronto como en algún sitio hay interés por realizar el pensamiento, por una visualización y *secularización*, se alza igualmente, además de la exigencia de una decisión concreta [...] la necesidad de una instancia determinada e infalible, que haga esa formulación[218].

---

[215] Como se irá viendo a lo largo del trabajo, el carácter estructural de este tipo de analogías implica una comprensión distinta de aquellas de tipo *sustancial*. Esto sitúa la tesis de Schmitt en un plano distinto del de la *analogia entis* de los escolásticos, pues para aquéllos todos los entes venían a coincidir en la unidad de Dios, lo cual revelaba que sus diferencias eran de orden cuantitativo, no cualitativo, pues la causa de su multiplicidad óntica no era otra que la fuerza divina.

[216] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 117.

[217] Son de gran actualidad, en este sentido ontológico, los trabajos de Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora y Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, *op. cit.*

[218] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 57 (la cursiva es nuestra).

Aquí, "secularizar" significa traer al siglo, realizar en el más acá un principio ético que pertenece a un ámbito normativo y que por sí mismo carece de voluntad que posibilite su materialización. Esta realización sólo puede operarse desde una dimensión temporal, por ello, al menos en términos topológicos —estructurales—, el derecho ocupa un lugar análogo al que en la teología ocupa lo divino, y la tarea que dignifica al individuo y le concede un valor superior a su condición animal es la de realizar, en el ámbito temporal y a través de una estructura que media entre lo sagrado y lo mundano, aquel *ethos* trascendente. En este sentido, el vocablo "secularización" remite a otro concepto que será vehicular en la reflexión teológico-política ulterior de Schmitt, y que nunca llegará a sustraerse de un ámbito jurídico: la representación[219]. Baste decir, por el momento, que la idea de representación que aquí se acaricia remite a la presentificación, a la materialización, de una idea ausente.

La otra aparición de un motivo teológico-político dentro de esta tesis de habilitación tiene un sentido diverso, aunque ligado a la analogía estructural entre la jurisprudencia y la teología que acabamos de describir. Schmitt recurre en dos ocasiones a alusiones teológico-jurídicas a fin de subrayar la necesaria separación entre el derecho y la moral, siempre con la vista puesta en desarmar el individualismo liberal dominante que amenaza la integridad de una ciencia jurídica estatalista:

> [n]i el derecho ni el Estado finalizan en el individuo: no concluyen en lo singular ni invocan santos. La creación de tipos como el del eterno *bonus pater familias* no podría producirse a partir de ninguna ética autónoma. En el desierto habrá santos pero no justos. Si, siguiendo las palabras de Lutero, 'los juristas no deben inmiscuirse en el reino de Cristo', los moralistas puros, cuando menos, deberían reconocer la autonomía metodológica del reino de este mundo[220].

El problema de la incursión de una metafísica individualista en el ámbito de la ciencia jurídica conduce a una indistinción de planos que termina por alterar el carácter secular de este mundo, operando una falsa sacralización del mismo. Nuevamente,

> [t]oda filosofía que reconduzca derecho y moral a un mismo principio debería afrontar la consecuencia de que entonces Estado y Dios han de comportarse de la misma forma, uno respecto al otro, que el Derecho y la Moral, y que ambos tendrán que ser considerados como divinos con la misma necesidad y en el mismo sentido.

[219] Para Carlos Ruiz Miguel, Schmitt elabora un concepto de representación en *Catolicismo y forma política*, que más tarde se aplicará en su *Teoría de la Constitución*. Añadimos que dicha idea de representación ya aparece esbozada en *El valor del Estado y el significado del individuo*. Véase Ruiz Miguel, C. (2000). "Estudio preliminar", en Schmitt, C. *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos, p. XIV.
[220] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 10.

La mezcla de ambos campos, del Derecho y la Moral, conduce a una indescriptible confusión en la representación del Estado, al que habría que atribuir carácter divino, fruto de la fusión entre Derecho y Moral[221].

Tenemos, en resumen, dos lineamientos que, por su sentido diverso —pero no contradictorio—, marcan los dos extremos de los primeros abordajes schmittianos del problema general de las relaciones entre la teología y la política.

Por un lado, se ha dicho que el derecho, por su naturaleza ideal, normativa, necesita de una instancia corpórea y volitiva que lo materialice, que lo haga presente, que lo *secularice*; actualizando de este modo el carácter analógico-estructural de los planos de lo teológico y lo político. Por otro lado, hemos visto que esta "exacta analogía" no se traduce en una identidad o fusión de esferas, de hecho, la desconexión de los dos ámbitos —el jurídico y el moral— es un requisito indispensable para una correcta comprensión científica de lo jurídico. En este punto, encontramos de nuevo otra analogía entre lo dicho por un teólogo y lo demandado por los juristas, que remite precisamente a ese necesario hiato entre el cielo y la tierra, como Schmitt recuerda echando mano de las palabras de Lutero[222]. Si cotejamos estos dos abordajes del problema teológico-político por parte del primer Schmitt, advertimos que el jurista está señalando una relación entre los ámbitos religioso y jurídico que se balancea entre la identidad y la necesaria separación de esferas, resuelta bajo la figura de la *analogía*, pero sin llegar a la indistinción.

Es pronto aún para determinar cómo se comporta esta relación a lo largo del pensamiento schmittiano. De momento, nuestro trabajo ha de proseguir con la crítica epocal que el autor arroja en sus primeros escritos. En un sentido que también ha de comprenderse a la luz de la forja de la teología política, debemos, a continuación, estudiar el mosaico epocal que Schmitt arma a fin de detectar los problemas centrales de la Era Moderna en estos primeros años de su obra. Este periodo, marcado por su experiencia en los círculos expresionistas de Múnich, entre 1915 y 1921, será clave para comprender la mirada católica que arroja contra su tiempo.

[221] *Ibídem*, pp. 47-48.

[222] Esta necesidad de separación entre las disciplinas de la jurisprudencia y la teología será una constante en toda la obra de Schmitt. En su defensa, el jurista solía recordar el motto de Alberico Gentili: "Silete, theologi, in munere alieno!" [¡Callad, teólogos, en asuntos ajenos!]. Desde un punto de vista histórico, el principio de exclusión de la teología de los menesteres del derecho público será, para Schmitt, la clave de comprensión de la estatalidad moderna, y marcará el inicio del *ius publicum europaeum*.

2. 2 Espíritu del tiempo: años de Múnich

Lejos de ceñirse al ámbito teórico-jurídico, en esta fase de su pensamiento Schmitt cultivará una amplia variedad de géneros, demostrando gran versatilidad de registros y una complejidad intelectual que lo iba a colocar, en los años de Weimar, entre los autores más destacados y polifacéticos de la intelectualidad alemana. Su experiencia biográfica es clave para comprender la diversidad de géneros que trabaja por este tiempo[223]. Como hemos dicho, entre 1915 y 1921 Schmitt frecuenta los ambientes bohemios de Múnich[224], donde fue elaborando lo que más tarde —1919— sería su ataque frontal al romanticismo. En este contexto entablará algunas de sus amistades y alianzas intelectuales más duraderas, que le acompañarán el resto de sus días. El poeta católico Konrad Weiss y el ensayista y colaborador de Kafka Franz Blei, son algunas de las figuras más sobresalientes de este periodo muniqués, en el que el jurista absorberá algunas influencias determinantes para lo sucesivo de su obra, una asimilación, como se verá, no exenta de tensiones.

Pero el poeta al que Schmitt reconocerá la más fina clarividencia, aquel capaz de describir en bello estilo el drama de su tiempo, y al que consagrará una de las obras más importantes de esta fase, no es otro que Theodor Däubler, a quien Schmitt no duda en encumbrar por encima de Victor Hugo, Verdi o Wagner[225]. Ciertamente, el poema reseñado por Schmitt —*Nordlicht*— constituye una suerte de fenomenología del espíritu en clave cosmogónica[226], un viaje de la humanidad portadora de la antorcha de los tiempos desde la barbarie hasta la definitiva reconciliación entre el cielo y la tierra. La aurora boreal, que corona el título de este poema de treinta mil versos, simboliza el rayo de esperanza que, en el momento más oscuro, ilumina el camino hacia el norte. En esta *laudatio*, publicada al calor de la Primera Guerra Mundial —1916—, Schmitt reconoce la oscuridad propia de los tiempos que corren, pero la visión escatológica todavía está en condiciones de presentar el opuesto dialéctico de las

[223] En este sentido, Franz Blei, conocedor del talento literario de Schmitt, instará al jurista a que explore otros campos literarios, al punto de publicar, en la revista católica *Summa* —dirigida por Blei—, algunos escritos satíricos bajo el pseudónimo de Johannes Negelinus, con el objeto de llegar a un público distinto al de los juristas. Para mayor detalle acerca de la etapa muniquesa de su trayectoria y sus relaciones con los círculos de *Summa*, véase Nienhaus, S. (1995). "Carl Schmitt fra poeti e letterari", en Schmitt, C. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 5-48.

[224] Durante la guerra, Schmitt desempeña su principal actividad en el Estado Mayor de Múnich, realizando labores administrativas, después de haber sufrido una lesión que lo alejaría del frente tras alistarse como voluntario. Véase Bendersky, J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*. Bolonia: Il Mulino, pp. 29-68. También Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*. Cambridge: Polity Press, pp. 61-71.

[225] Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 72-73.

[226] Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 31.

últimas grandes negaciones del espíritu. Se trata, no cabe duda, de un discurso que hunde sus raíces en la fe religiosa, un hegelianismo de corte católico. De hecho, a ojos del joven Schmitt, el núcleo que habilita la filosofía hegeliana de la historia —lugar en que Däubler hace pie para describir la definitiva negación de la negación, representada por la aurora boreal—, así como su cosmovisión panlogista, no es otra cosa que la fe; una fe superior a todo enciclopedismo ilustrado, que permite, en el instante más oscuro, divisar el destello que alumbra la continuidad del espíritu en su largo camino de reconciliación consigo mismo[227].

Ese instante de oscuridad, hábitat de una humanidad desesperada en que, con todo, la aurora puede aparecer como un rayo milagroso de esperanza[228], constituye una metafísica epocal, un *Zeitgeist* de múltiples facetas cuyos fragmentos, Schmitt, por este tiempo, tratará de reconstruir, abordándolo por sus diversos flancos. En el camino hacia esa definición, el jurista operará selectivamente un cribado entre amigos y enemigos, espíritus afines y farsantes arribistas que no buscan sino explotar el desencanto general en beneficio propio[229]. En interés de nuestro trabajo, es preciso definir a continuación los contornos específicos de esta metafísica epocal contra la que el jurista, en estos años de juventud, emprende su cruzada.

> La época se autodefine capitalista, mecanicista, relativista, época de las comunicaciones, de la técnica y de la organización. De hecho parece que la industria sea su firma, la industria como medio grandiosamente eficiente para lograr cualquier propósito miserable o sin sentido, la universal primacía del medio sobre el fin, la industria, que aniquila al individuo hasta tal punto que éste no escucha ni su propia anulación [...] Los hombres

[227] Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, *op. cit.*, pp. 80-83.

[228] Ciertamente, el motivo por el que Schmitt se vio tan conmovido con el poema de Däubler fue que para él el poema representaba, en sí mismo, una aurora boreal cargada de esperanza, un instante de visión preclara de la escatología y de la promesa de salvación cristiana, todo ello bajo el terror de las trincheras y en el escenario nihilista de una Modernidad atravesada por el materialismo mecanicista vacío de toda espiritualidad.

[229] Tres figuras sobresalientes de la crítica de época que, en el contexto de la participación de Schmitt en la revista *Summa*, recibieron sus ataques, fueron Karl Kraus, Thomas Mann y el magnate de la industria y ministro Walther Rathenau. El libro *Das große Bestiarium der modernen Literatur*, firmado por Franz Blei, donde se ataca entre otros, a Karl Kraus, generó un gran enfado en los círculos de la revista *Fackel* —dirigida por Kraus—; lo cierto es que la parte dirigida a Kraus había sido escrita por Schmitt. Véase Nienhaus, S. (1995). "Carl Schmitt fra poeti e letterari", *op. cit.*, p. 35. Por otro lado, la crítica de Schmitt a Rathenau se plasma a través de una reseña de 1912 de su libro *Sobre la crítica del tiempo*. Allí, Schmitt reduce los argumentos de Rathenau a un lamento romántico que, sin lograr reconocer los nudos principales en que la sociedad "mecanizada" hunde sus raíces, termina enredado en los mismos dualismos que cree desarticular. Más adelante, en 1913, Schmitt publica, junto con su amigo Fritz Eisler —que más tarde fallecería en la guerra— la sátira *Schattenrisse*, publicada bajo el pseudónimo de Johannes Negelinus. Allí, uno de los blancos críticos es, nuevamente, Walther Rathenau. La reseña: Schmitt, C. (1912). "Zur Kritik der Zeit". *Die Rheinlande* 22, pp. 323-324. La sátira: Negelinus, J. (1913) (pseudónimo de Schmitt, C.). *Schattenrise*. Leipzig: Skiamacheten-Verlag.

se han convertido en pobres diablos; 'saben todo y no creen en nada'. Se interesan por todo y no se apasionan por nada[230].

Con estas palabras, tras haber ofrecido una descripción de los contenidos narrativos de *La aurora boreal*, comienza el tercer capítulo del libro de Schmitt sobre el poema de Däubler. El rótulo que condensa la situación de nihilismo y desorientación espiritual del Occidente moderno no es otro que el de "secularización". Dentro de este tercer capítulo, puede leerse:

> No querían un dios del amor y de la gracia, habían 'realizado' tantas cosas sorprendentes que, ¿por qué no habrían de llevar a cabo la construcción de la torre de un cielo terrenal? Las cosas más importantes, las decisivas, estaban ya secularizadas. El derecho se había convertido en poder, la fidelidad en cálculo, la verdad en una corrección reconocida, la belleza en buen gusto, el cristianismo en una organización pacifista. El lugar de la distinción entre bien y mal fue ocupado por la utilidad y el daño, sublimemente diferenciados[231].

Tras este escenario de pérdida total de sentido, de inmanencia absoluta, en que la razón instrumental es capaz de reducir todo al absurdo y no cabe una apertura al misterio, a la trascendencia, asoma la terrible figura del Anticristo. El Anticristo es la hipóstasis de esta metafísica de época, tiene la capacidad de imitar a Cristo, se muestra amable, razonable e incorruptible, y promete bienes de salvación terrena[232]. Su marca distintiva es que, a diferencia del peor de los tiranos, ejerce su dominio no sólo sobre los cuerpos, sino sobre los corazones, tiene carácter seductor y convierte "la prisión del alma en una residencia veraniega"[233]. Däubler ha tenido la clarividencia de diagnosticar este mal, su comprensión escatológica de la historia del mundo lo habilitaba para describir los horrores de comienzos de siglo antes incluso —1910— del estallido de la Gran Guerra. La Primera Guerra es, en efecto, una consecuencia necesaria de los males inherentes a la Modernidad, pero el catolicismo le permite a Schmitt vislumbrar la aurora boreal; la escatología y la promesa de salvación hacen posible una asimilación superadora de los momentos negativos del espíritu en su camino de autodespliegue y autoconciencia.

Por este motivo, para Schmitt, *Nordlicht* representa en sí misma una aurora boreal, un contrapeso, un rayo de espiritualidad y fe en un mundo que parece abandonado a las fuerzas

---

[230] Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, *op. cit.*, p. 87 (la traducción es nuestra).
[231] *Ibídem*, pp. 87-88 (la traducción es nuestra).
[232] *Ibídem*, p. 88. Schmitt se apoya en la imagen del Anticristo de pseudo Efraín y San Pablo, como el dios de la seguridad, de la tranquilidad y, en definitiva, de la realización en este mundo de una promesa escatológica que sólo puede darse, en forma verdadera, en el más allá.
[233] *Ibídem*, p. 89 (la traducción es nuestra).

mecánicas de la Modernidad faústica. Este rasgo suprahistórico permite a la obra de Däubler trascender las fronteras de su inmediata historicidad, lo que la convierte "más que [en] un libro del tiempo: el libro de la eternidad"[234]. A diferencia de otras obras, índices de un espíritu del tiempo, o representantes de la oposición a ese espíritu, la *Aurora boreal* se alza, a ojos del jurista, por encima de las quejas y denuncias de su época y vislumbra, en bello estilo, un horizonte de esperanza precisamente en el instante más oscuro y abyecto en que la Era Moderna se halla inmersa.

Este escrito del joven Schmitt figura, sin lugar a dudas, entre los más místicos de su obra publicada en vida. Puede verse en qué medida la reserva escatológica que ofrece el cristianismo se encuentra, para el jurista, en condiciones de columbrar un ápice de esperanza en los momentos más tenebrosos de la Europa de comienzos de siglo. Esta visión se verá alterada a lo largo de su obra; la orientación realista de su pensamiento político obligará a Schmitt a dejar de lado las ensoñaciones místicas y las odas a la esperanza de la salvación. Sin embargo, el jurista conservará, como un santuario íntimo para los momentos más difíciles, las lecturas de juventud de las figuras con que, en este tiempo de Múnich, entabla gran amistad, destacando especialmente Konrad Weiss y el aplaudido Theodor Däubler. Del mismo modo, como a continuación se verá, el catolicismo fue para Schmitt una piedra de toque para diferenciar, como buen inquisidor[235], a amigos de enemigos[236].

En este contexto, Schmitt cultivará el género de la sátira, y en sus escritos se dirigirá, entre otros lugares, a aquellos críticos de época cuyas reflexiones, por insuficientes, resultan cómplices de la problemática epocal que creen estar denunciando. La faceta crítico-deconstructiva, central en el pensamiento del jurista, se irá desarrollando y puliendo en estos años, especialmente en sus colaboraciones con la revista católica *Summa*, para finalmente dar paso a una crítica genealógica, ciertamente más científica y sistemática, en *Romanticismo político*. Bajo la tutela de su amigo y poeta Franz Blei, Schmitt publicará en *Summa* una serie de artículos de gran interés para conocer los contornos específicos de su

---

[234] *Ídem* (la traducción es nuestra).

[235] Así lo caracterizó en cierta ocasión su amigo y corresponsal Hugo Ball. Véase González Romero, D. (2013). "Nota del editor", en Ball, H. *Dios tras Dadá*. Córdoba: Berenice, p. XVI.

[236] No puede olvidarse, en este punto, la difícil situación en que los católicos alemanes se encontraban desde los tiempos de Bismarck y la *Kulturkampf*. Sin duda, la conciencia de pertenecer a una comunidad religiosa que sufría los abusos y excesos de una élite política protestante tuvo gran calado en la forja del pensamiento de Schmitt, quien desde siempre se consideró un espíritu latino, parte de una minoría excluida. Esta conciencia católico-latina explica muchos aspectos de su pensamiento, como sus diferencias con el nacionalismo *völkisch* o su no asimilación de los postulados científico-racistas del Tercer Reich. Para una exposición detallada de la biografía del joven Schmitt, con el acento puesto en elemento identitario católico, véase Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, pp. 29-68. También Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*, *op. cit.*, pp. 3-71.

alejamiento de la crítica *mainstream* de la Alemania de los años diez y veinte. Como decimos, el catolicismo será para el joven Schmitt no sólo una fuente intelectual de estímulos, motivos y orientaciones, sino también un pivote identitario a fin de distinguirse entre una crítica de la Modernidad cómplice y víctima de sus dinámicas.

En esta línea, redacta en 1917 el primero de sus dos escritos consagrados a la Iglesia católica[237]. En aquella "reflexión escolástica", Schmitt expone dos grandes puntos que son de mayor interés en lo que atañe al desarrollo futuro de la teología política. Por un lado, el texto posee un evidente carácter polémico, en que se opone el catolicismo al protestantismo imperante en Alemania. Aquí subyace, en el marco de la crítica de la Modernidad, un señalamiento del cristianismo reformado como vehículo espiritual de las derivas del capitalismo moderno, una reflexión que nos informa del weberianismo —al menos como premisa intelectual— de Schmitt. El núcleo del catolicismo, que lo separa de la herejía protestante, es el reconocimiento de una autoridad visible que ejerce una labor de mediación entre Dios y la comunidad de creyentes, y consecuentemente no permite una relación de tú a tú entre Dios y el individuo. Efectivamente, es para Schmitt una deriva blasfema la que toma el cristianismo continental desde los tiempos de Lutero al denunciar el carácter diabólico del papa y abogar por una relación directa, no mediada, entre el creyente y Dios. El cristianismo es en esencia una religión comunitaria, conformada por una sociedad de fieles y organizada jerárquicamente por parte de la autoridad papal y las múltiples majestades eclesiásticas. El cuerpo visible de la Iglesia, su carácter institucional, no tiene nada de accidental o diabólico, como cree el protestantismo, y esto tiene para el jurista una justificación dogmático-teológica.

> Sólo la Palabra pudo encarnarse, y así la conversión en Palabra es ya conversión en visibilidad y el hacerse hombre un paso ulterior de esta encarnación [...] Así como un hombre que habla se entrega a un poder ajeno, cuyas leyes no puede derogar, así primero la divinidad se encogió en la humanidad y luego la gran institución mediadora, la Iglesia, en una corporación. Si esto fuera malo, no debería haber habido ninguna Palabra de Dios. La unidad de Dios, en la historicidad de una mediación a través de hombres mortales, asume la forma de una sucesión jurídica, sólo así puede hacerse visible en la temporalidad[238].

El argumento central sobre el que el protestantismo levantó su programa, y con ello cambió para siempre el porvenir de la civilización occidental carece, a ojos de Schmitt, de justificación dogmática. Esto es así porque las denuncias vertidas contra una jerarquía

[237] Schmitt, C. (2016). "La visibilidad de la Iglesia: una consideración escolástica". *Razón Española* 198, pp. 61-71.
[238] *Ibídem*, p. 70.

temporal —los miembros del cuerpo institucional de la Iglesia del siglo XVI— corrupta no obstan para impugnar la totalidad de la existencia del cuerpo. El protestantismo, dice Schmitt, no supo reconocer la fundamental diferencia entre "Iglesia visible" e "Iglesia concreta"[239]. La visibilidad de la Iglesia, en suma, tiene que ver con una función de representación, con un magisterio que trasciende la mera existencia material, pues el concepto cristiano-católico de visibilidad no puede quedar reducido a la mera concreción fenoménica. Las críticas lanzadas por los padres del protestantismo eran perfectamente articulables, dice Schmitt, en el seno de la Iglesia católica: "[l]a Iglesia visible contiene en sí misma la protesta contra la Iglesia pecadora concreta y puramente histórico-fáctica que hay dentro de ella y no exige ninguna nueva Iglesia para esa protesta"[240].

En tal caso, ¿qué es lo que impide una identificación entre la Iglesia realmente existente y la Iglesia representativa, la visible, cuya diferencia a los protestantes se les hace engañosa y diabólica? O, dicho de otro modo, ¿por qué motivo necesita la Iglesia existir, ser visible, y configurar una comunidad jerárquica de creyentes? Por el pecado. Como hemos advertido, el tono teológico-dogmático de este escrito alcanza una cota difícilmente rastreable en el resto de la obra de Schmitt. Pues bien, para el joven jurista, es el pecado original el que pone en marcha todos los dualismos que inundan este mundo, aquel que genera la escisión originaria entre naturaleza y gracia, y vuelve necesaria la presencia de una entidad visible que represente la Idea ausente de Dios[241]. El papa es la cabeza de la Iglesia, vicario de Dios en la tierra, y ello confiere una dignidad intrínseca a su magisterio, que representa un valor en sí mismo, pues el cristianismo se funda en la verdad histórica —no en un sentido metafórico o simbólico— de que Dios se hizo hombre a través del cuerpo de Cristo. La consecuencia directa de este artículo de fe es que la Iglesia, como comunidad de salvación de los cristianos, ha de tener un cuerpo público y visible que ejerza, hasta el fin de los tiempos, la representación de aquella verdad inolvidable.

El mismo dualismo nacido del pecado de los hombres es el que ha producido la "horrible contradicción"[242] entre derecho y poder, pues el espacio inabarcable que separa la noción normativa de derecho y la realidad del ejercicio fáctico del poder exige una instancia representativa que plasme, en el más acá —el Estado—, una normatividad superior a la dimensión terrenal del ser. En este punto, apreciamos una semejanza que nos remite nuevamente a la cuestión de las analogías teológico-políticas. Vemos, en estas breves pero

[239] *Ibídem*, pp. 67-68.
[240] *Ibídem*, p. 67.
[241] *Ibídem*, pp. 66-67.
[242] *Ibídem*, p. 66.

decisivas líneas, una respuesta teológica a la pregunta por el ser del Estado que corre paralela a aquella acerca de la visibilidad de la Iglesia. Ya hemos señalado la analogía presente en el escrito de habilitación de Schmitt entre el Estado y Dios. En este caso, parece que la analogía estructural y sus implicaciones ontológicas dan pie a una explicación dogmático-religiosa para una pregunta jurídico-política. La intercambiabilidad de explicaciones causales hace patente un parecido estructural entre la esfera política y la teológica. Vemos cómo Schmitt explica la necesaria separación entre el derecho y el poder —tema que Schmitt, por su tesis de 1914, conoce en profundidad, lo cual no permite rebajar este pasaje a una suerte de afirmación no meditada— mediante el concepto teológico del pecado. En este decisivo pasaje de *La visibilidad de la Iglesia*, se aprecia por primera vez la apertura del pensamiento schmittiano a una hipótesis que parece relativizar —aunque, como decimos, no llega a abolir— la separación de esferas presupuesta entre la teología y la política, pues su semejanza estructural permite el intercambio de explicaciones causales entre los dos ámbitos. Definir las líneas de demarcación entre estos dos dominios será una de las principales tareas asumidas por el debate contemporáneo a partir de la obra de Schmitt y más allá de ella.

El otro aspecto, contenido en este trabajo de 1917, que ha de quedar claro es la labor mediadora que la Iglesia, al igual que el Estado, asume. Una labor de representación, de realización de una idea ausente en la materialidad del presente. Este magisterio, dotado de dignidad y valor constitutivos, justifica por entero la existencia de una institución y su organización jerárquica, cuyos miembros forman un cuerpo que no se agota en lo místico con capacidad de decisión real en asuntos de interés mundano. Esta labor de mediación es análoga a la que Schmitt asigna al Estado, y se opone a la noción de un individuo autosuficiente. Como hemos dicho, el protestantismo es el credo que, al eliminar la institución mediadora de la Iglesia visible, al no distinguir la visibilidad de la simple concreción, e instituir —ahora sí— un cuerpo de creyentes meramente místico en que cada uno puede interpretar libremente las Escrituras y relacionarse inmediatamente —sin necesidad de cuerpos intermedios— con Dios, produce una deriva individualista que arrebata todo significado, todo sentido trascendente, a cualquier institución.

Un individualismo tal es la carcoma que, para el Schmitt más crítico de la Modernidad, produce un vaciamiento de sentido sin precedentes, arrebatando la dignidad a las instituciones de orden público, que finalmente produce un mundo dominado por la religión de la técnica, un mundo en que "[l]os hombres se han convertido en pobres diablos; 'saben todo

y no creen en nada'. Se interesan por todo y no se apasionan por nada"[243]. Este vaciamiento nihilista, sin embargo, no elimina la existencia de instituciones de orden público y, por tanto, no borra de la faz de la tierra el poder como centro de la política. Muy al contrario, lo deja al arbitrio de sus propios caprichos, lo priva de espíritu pero no por ello de efectividad, lo vuelve una máquina autosuficiente en el ejercicio técnico del poder. Éste es, en el ámbito teológico-político, el gran temor del joven Schmitt: el hecho de que las unidades políticas hegemónicas sufran un olvido total de su labor mediadora entre el derecho y la realidad fáctica. La esperanza, la aurora boreal, la posibilidad de hallar una conexión entre el poder material y una dimensión que lo trasciende, se mantendrá de forma precaria a lo largo de su obra, y aparecerá en pasajes reveladores, como aquel de 1923: "Ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder"[244]. Esta esperanza, en contraste con el ejercicio de deconstrucción genealógica del orden moderno, revelará, en suma, el carácter aporético del complejo pensamiento del jurista. Obligado a navegar por el estrecho entre Escila y Caribdis, el Schmitt más maduro reconocerá la necesidad teológico-política de producir un orden eficaz, a la par que intuirá la imposibilidad de fundamentación ético-normativa de este orden[245]. Este aspecto aporético remite a la imposible identificación, que antes señalábamos, entre la esfera teológica y la política. Estos trazos irán apareciendo en diversos trabajos schmittianos de Múnich, en el contexto de la forja de la teología política.

Probablemente, la sátira que mejor condensa la crítica schmittiana de su tiempo, así como el estilo del jurista en su faceta de escritor de relatos de ficción[246], sea *Die Buribunken*[247]. Allí encontramos un Schmitt muy lejano al estilo escolástico —*cuasi* medieval— de *La visibilidad de la Iglesia*; el género tratado en esta ocasión se acerca más bien a la distopía satírica —aunque la narración no carece de humor—[248]. En *Los Buribunkos* se presenta un mundo plenamente dominado por la religión de la ciencia —derivada de la hegemonía total del historicismo y del positivismo—; escenario fáustico en el que los peores presagios de la

[243] Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, *op. cit.*, p. 87 (la traducción es nuestra).
[244] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, p. 21.
[245] Ésta es la tesis fundamental de Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit*.
[246] Además de las ya citadas *Schattenrisse* de 1913, Schmitt produjo a posteriori varios relatos de ficción, dos de ellos compilados en Schmitt, C. (1962). *Diálogos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
[247] Original publicado también en la mencionada revista *Summa*, dirigida por Blei, en 1918. Existe una reciente traducción al español de esta obra, a la cual nos ceñiremos en adelante: Schmitt, C. (2022). *Los buribunkos. Ensayo histórico-filosófico*. Santiago: Katankura.
[248] Notturni, Y. (2022). "Estudio preliminar. Carl Schmitt: entre crítica del tiempo y distopía", en Schmitt, C. *Los buribunkos. Ensayo histórico-filosófico*, *op. cit*., pp. 9-19.

crítica epocal se cumplen en forma científico-documental. Schmitt dibuja un planeta habitado por una nueva raza de hombres —los buribunkos— cuya existencia se reduce a registrar —cada individuo en su diario personal— toda experiencia vivida, de modo que aquello que no fuese apuntado quedaría como un suceso no acontecido. Los buribunkos son los creadores de la ciencia buribunkológica, y apoyados en la superstición positivista, hacen depender de la buribunkología la existencia misma del pueblo buribunko. Como raza consagrada al saber documental y a la producción de materiales de esta índole, los buribunkos dedican todo su tiempo a coordinar actividades académicas, seminarios, congresos y manuales buribunkológicos; de lo cuantioso de su producción científica depende su estatuto existencial, pues si la ciencia buribunkológica no acredita la infalibilidad y lo prolijo de sus resultados, se pone en riesgo la entidad vital de los buribunkos[249].

A través de una reducción al absurdo del cientificismo de su entorno, Schmitt denuncia una cierta vulgarización del hegelianismo que ha arraigado en los ambientes positivistas e historicistas de su tiempo, el cual, en gesto narcisista y profundamente anticristiano, imagina un camino de progreso histórico de la ciencia hasta desembocar en el feliz idilio del positivismo prometido por el profeta Comte.

El buribunko se organiza políticamente en torno a la escritura de sus vivencias personales; todo resulta secundario mientras cada miembro de este pueblo tome notas de sus experiencias y las deposite debidamente en su respectivo registro. Los buribunkos son totalmente libres para escribir: éste es el pilar fundamental de su modo de vida político.

> A ningún buribunko y de ninguna forma se le impide anotar libremente en su diario; él puede no sólo anotar que le falta la fuerza intelectual para efectuar tales anotaciones, sino también que, únicamente, la desazón por esta falta de fuerza puede darle, a su vez, la fuerza necesaria —de hecho, ésta es una forma de anotación muy popular, especialmente reconocida y altamente apreciada—. El buribunko puede también anotar, sin temer ningún tipo de presión, que considera el diario una institución gravosa y sin sentido, una vejación estúpida y una costumbre absurda; en resumidas cuentas, no le es prohibido el uso de las expresiones más fuertes. [...] Incluso hay una distinguida asociación que se impone la tarea de registrar en términos buribunkos el anti-buribunkismo[250].

[249] Schmitt, C. (2022). *Los buribunkos. Ensayo histórico-filosófico*, *op. cit.*, 21-23.
[250] *Ibídem*, pp. 45-6.

Esta libertad tiene su límite en el libertinaje, es decir, aquel que se niega a tener un diario es sometido a las peores vejaciones y relegado a la más penosa de las profesiones: la producción manual de papel dirigida a surtir de materias primas a la ciencia buribunkológica[251].

¿Qué filosofía hay detrás de esta forma de organización social, enteramente orientada a la ingente e irreflexiva producción de materiales científicos? "Yo pienso, luego existo; hablo, luego existo; escribo, luego existo; publico, luego existo"[252]. Se trata, afirma Schmitt, de una filosofía plenamente entregada a su autorrealización, a la consumación del principio racional de la historia del mundo y a la producción de una raza de historiógrafos que recopilan todo el material documental que producen de forma absurda. A tal punto llega su obsesión por documentar su experiencia, que hacen depender de tal registro la realidad misma de sus vidas. ¿Cuáles son las consecuencias de esta exaltación obscena del quehacer científico para la persona? Como puede intuirse, esta filosofía de la historia, en el sentido hegeliano del término —aunque, como antes hemos visto, Schmitt siente profundo respeto por las enseñanzas de Hegel; contra lo que se dirige es contra una deriva vulgar y antropocéntrica de su filosofía de la historia—, abandona al individuo, a la par que lo hace consciente de su insignificancia, de su carencia total de sentido más allá de contribuir a la continuación del proceso científico-histórico en el que está inmerso y del cual no puede escapar.

Ya hemos dicho que en sus primeros escritos teórico-jurídicos, Schmitt asigna un papel subrogado al individuo. Tanto en el marco de la organización político-estatal, como en el orden visible de la comunidad de salvación, el individuo debe su posibilidad misma a la existencia de estructuras públicas que permiten su existencia. Para defender esta idea, Schmitt había hecho pie, en *El valor del Estado y el significado del individuo*, en un hegelianismo de tipo estatalista, que concede primacía ética y normativa a la institución estatal sobre el individuo. También hemos señalado, en varias ocasiones, que el individualismo, entendido en términos *cuasi* metafísicos, es uno de los focos críticos de Schmitt, tanto en este periodo como en su obra posterior. ¿A qué obedece, entonces, la crítica a los buribunkos —es decir, a la razón científica moderna y a sus derivaciones más abstrusas— como una sociedad que arrebata la libertad a los individuos, insertándolos en una cadena de producción científica a la cual se tienen que someter indeleblemente, pues impera en su sociedad una filosofía —hegeliana— de la historia que somete al individuo a una contribución perpetua a la autoconciencia del espíritu del mundo? ¿No había sido el Schmitt de 1914 un abogado de esta clase de discurso, en el que el individuo no sólo no puede liberarse de la forma política, sino

[251] *Ibídem*, pp. 46-47.
[252] *Ibídem*., p. 49.

que únicamente puede ser tal en una comunidad políticamente organizada? ¿Por qué el Schmitt de 1918 se vuelve contra esta filosofía hegeliana que concede primacía al Estado sobre los individuos?

La diferencia es sutil, pero contamos con los materiales suficientes para ofrecer una respuesta satisfactoria. Para Schmitt, la filosofía hegeliana del Estado es útil a fin de comprender el sentido comunitario —vale decir, político— de la existencia humana, así como la primacía de las instituciones colectivas sobre una noción autosuficiente y autorreferencial de individuo. Sin embargo, una corriente constituida por un hegelianismo antropocéntrico —en la cual convergen el materialismo histórico y el positivismo comteano— ha hecho de la idea atea de la autorreferencialidad del hombre una empresa científica y política. Esta corriente ha deducido de la filosofía del Estado una autosuficiencia de los hombres para crear, modificar y abolir a placer toda clase de institución humana generadora de orden. Así, este pensamiento ha derivado en un individualismo que osa proponer la primacía de los seres humanos individuales sobre las instituciones que los explican y habilitan su entidad; instituciones necesarias incluso para la elaboración conceptual de la idea de individuo[253].

Éste es, como venimos exponiendo, el espíritu de época que Schmitt denuncia a lo largo de los escritos de juventud. Como decimos, Schmitt ve en la teoría hegeliana del Estado un aliado para dar la batalla contra los mitos ilustrados del buen salvaje rousseauniano y sus derivados liberales y socialistas, en una palabra, contra la metafísica atea que ubica en el centro de su ordenación ontológica al individuo e imagina una sociedad poblada por buenos salvajes. Recordemos que, para Schmitt, la teoría hegeliana del Estado tiene valor en la medida en que contiene una cláusula ética que la sustenta. Siempre que el Estado sea la instancia mediadora, representativa de un orden normativo trascendente, éste posee una legitimidad intrínseca. La dimensión normativa, el derecho, situado por encima del Estado, le otorga a éste un valor similar al cargo magisterial de la Iglesia visible, lo cual viene explicado por una analogía estructural entre la teología y la política.

En efecto, que un individuo se conciba a sí mismo en condiciones de dialogar cara a cara con Dios, sin la presencia de una mediación visible, como ocurre con el protestantismo, constituye para Schmitt una desviación impía de los caminos de la fe cristiana. Por su parte, una filosofía política —como la de Rousseau— que funda sus postulados en la primacía de los individuos sobre las instituciones, y que no comprende que es la comunidad política la única entidad capaz de producir un *Zeitgeist* individualista, incurre en una falacia que pone

[253] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, p. 7.

patas arriba un esquema ontológico cuya tradición se remonta a Aristóteles. Las consecuencias de esta falacia son más que evidentes para Schmitt: nihilismo, ciudades pobladas por "pobres diablos", desorientación espiritual, y, por si fuera poco, una Guerra Mundial.

Pero retomemos la pregunta anterior: ¿por qué Schmitt, que tanto en su escrito de habilitación como en su reflexión escolástica, había concedido un papel subalterno al individuo, se muestra preocupado —en *Los buribunkos*— por el sentir del individuo contemporáneo, por su falta de libertad y el sometimiento de su alma a los dictados de la peor deriva de la filosofía hegeliana de la historia? La respuesta se deduce de nuestro análisis anterior, y nos ofrece una topología precisa de la ubicación del primer Schmitt en el contexto del pensamiento alemán de los años diez. Es el catolicismo, como señalábamos antes, la piedra de toque que permite a Schmitt orientarse y distinguir la crítica radical de época de la estéril —y cómplice— queja romántica. El jurista tiene la convicción de que el individualismo es la perdición del individuo; lejos de iluminarle los caminos de la libertad, lo somete a los dictados de la filosofía racionalista de la historia, a la sociedad mecanizada y a la religión positivista. Por el contrario, el catolicismo, con su principio de visibilidad, que para el Schmitt de ese momento es aplicable a una teoría del Estado, permite aceptar los males derivados de la organización jerárquica —pues sabe que no hay nada peor que los interregnos, la anarquía y la guerra civil— y aliviar sus cargas, ya que la aurora boreal puede aparecer en el instante más oscuro, y la reserva escatológica que ofrece el cristianismo permite una apertura a la trascendencia que relativiza los males de este mundo y los hace más llevaderos.

¿Significa esto que el catolicismo schmittiano desprecie las instituciones mundanas? En absoluto. En primer lugar, porque un principio innegociable de sus reflexiones es el antiindividualismo: el individuo sólo puede explicarse y forjarse, incluso como idea, en el seno de la sociedad políticamente organizada, así como el creyente sólo puede comunicarse con Dios a través de la mediación institucional de la Iglesia, con lo cual queda apuntalada la necesaria presencia de una autoridad pública como instancia representativa. La reserva escatológica, en este sentido, viene a ser para Schmitt un correctivo moral destinado a aliviar las cargas de un individuo condenado a vivir políticamente, es decir, en una sociedad organizada bajo el principio de mando y obediencia.

En este sentido, si ahondamos más en las implicaciones de este pensamiento, podemos apreciar que la condición política del ser humano es un rasgo que se mantiene firme en toda

la obra del jurista —incluida esta fase inicial—; dicha condición política viene sancionada por el artículo cristiano de fe, según el cual Dios se hizo hombre en un determinado momento histórico, no como símbolo ni como metáfora, sino como realidad histórica. Por este motivo, como más adelante exponemos, no cabe interpretar a Schmitt como una suerte de reivindicador de lo político. Lo político —o, en términos más generales, la politicidad intrínseca de la vida humana— se acredita y actualiza por sí mismo, sin necesidad alguna de defensa o reivindicación; es un telón de fondo que en estos años de juventud representa un baluarte del pensamiento schmittiano. Como muestra el relato de *Los buribunkos*, el gran temor de Schmitt no es la desaparición de la forma política como tal, ya que, incluso en la peor de las pesadillas de la Modernidad descarriada, la sociedad se organiza de acuerdo a un orden jerárquico de dominación, que dicta sus normas vinculantes y ejerce el castigo hacia aquellos que las violentan. La preocupación central del joven Schmitt es, en cambio, la ausencia total de conciencia espiritual, el abandono fáustico a las tendencias de la *ratio* mecanicista y el mantenimiento de las estructuras de poder por una aséptica técnica de dominación. En esta primera fase de la obra de Schmitt se nos presenta, por un lado, el realismo político del jurista, arraigado en una noción ontológica de lo político —que todavía no ha sido expresada como división entre amigos y enemigos— que conecta el orden existente con una necesidad humana de organización colectiva autoritaria. Por otro lado, aparece con mayor claridad la necesidad de conectar las estructuras coercitivas de la sociedad política con una ética que trasciende el mero ejercicio del poder. En este diagnóstico epocal, el jurista advierte de los peligros de una Modernidad abandonada al ejercicio técnico y mecánico del poder, ajeno a toda idea de espiritualidad.

Existen, en la mente del primer Schmitt, dos caminos para el porvenir de la humanidad. Por un lado, el hombre moderno puede profundizar su deriva cientificista y entregarse, en su ansia irreflexiva de conocimiento, a cualquier propósito, produciendo una concatenación indefinida de empresas autodestructivas apoyadas siempre en la divinización positivista de la razón científica; esta vía parece la más probable. La otra alternativa —más bien una esperanza cristiana que aparece en tímidas ocasiones, como una aurora boreal, y constituye, más que un suelo doctrinal, una reserva— es la asunción de la politicidad del hombre, su necesidad de organizarse en sociedades jerárquicas, con el abandono del individualismo y el antropocentrismo como condición *sine qua non*. Aceptando que el Estado es el medio de realización del derecho, y no un mero instrumento de dominación de los individuos, reconociendo el sustrato ético de su labor y, por otro lado, asumiendo una ética católica de

aceptación de la necesidad de instituciones que organicen la vida de las sociedades, la humanidad conserva todavía alguna esperanza.

Vemos, en suma, los lineamientos de un realismo político que ya se va fraguando en los años de Múnich, pues el principio político de necesidad de una instancia productora de orden se muestra, efectivamente, como un elemento inamovible desde los inicios de su obra. Por otro lado, más adelante veremos cómo el catolicismo —como fuente ética de relativización de las estructuras de poder, como reserva—, en lo sucesivo, irá perdiendo peso en el conjunto del pensamiento del jurista —o al menos irá mutando en su fisonomía—, aunque, como hemos dicho, algunas de las reflexiones y lazos forjados en esta etapa, conformarán un santuario al que Schmitt, en los momentos más difíciles de su biografía, volverá, a fin de hallar respuestas a los interrogantes más complejos de su pensamiento y experiencia vital.

Para completar este capítulo, es preciso que nos centremos en la obra más extensa de este periodo, la última de su fase juvenil, donde el jurista ya termina de perfilar su posición en una definición *ex negativo*, mediante la caricatura de sus enemigos. Los blancos críticos que antes mencionábamos —Rathenau y Mann entre otros—, que a Schmitt le resultan ajenos a la sensibilidad católica que reclama, y por ello, cómplices en su esterilidad crítica —cuando no meros farsantes y arribistas mercachifles de *best sellers*—, cristalizan en la imagen del romántico. Por otro lado, la vía de abordaje de Schmitt al romanticismo es la cuestión de su impoliticidad, lo cual nos va dando signos del realismo político que ya se va gestando. Como a continuación veremos, la crudeza con que Schmitt ataca la posibilidad misma de un mal llamado "romanticismo político" se debe, en buena medida, a la aparente cercanía entre un escritor reaccionario como Schmitt y el presunto abolengo romántico de esta corriente intelectual. La vehemencia de Schmitt se explica por dos motivos esenciales: primero, en la Alemania de la época era un lugar común asociar reacción y romanticismo —Bonald, de Maistre y Burke eran popularmente considerados románticos—. Segundo, y directamente ligado a lo anterior, en el contexto de la publicación de la obra es habitual encuadrar a las teorías políticas de raigambre católica dentro del romanticismo; en ciertos círculos el catolicismo político podía ser sinónimo de romanticismo político. Pues bien, el propósito de Schmitt en este libro es, además de reafirmar la validez de su catolicismo político, negar la posibilidad misma de pensar en una teoría política romántica, dado que esta corriente literaria, defenderá Schmitt, se caracteriza, en su nervio más íntimo, por la indiferencia más abyecta ante la realidad de lo político, apoyada en un individualismo de tipo ocasionalista.

2. 3 Romanticismo (im)político

Con toda seguridad, la coyuntura histórica fue determinante para definir las ideas fuerza de este libro y de los sucesivos trabajos del jurista alemán[254], en los que se irá apreciando una creciente preocupación por los acontecimientos políticos que dan forma al nuevo panorama interestatal tras la Primera Guerra Mundial. Los años en que se escribe y publica *Romanticismo político*[255] —entre 1917 y 1919— están atravesados por el contraste con el espíritu optimista y exaltado de 1914, donde imperaba un nacionalismo que, en los primeros compases de la guerra, confiaba plenamente en sus posibilidades para hacer del Imperio alemán la potencia hegemónica del centro de Europa. Prueba del carácter general de este optimismo son las adhesiones, condensadas bajo el rótulo "las ideas de 1914"[256], de la sociedad alemana en su conjunto a los programas belicistas —aunque se trata de un belicismo matizado, pues en un comienzo el discurso imperante a favor de la cruzada alemana era el de una guerra de defensa territorial—, tanto del Partido Socialdemócrata como de las minorías judía y católica, superada ya la *Kulturkampf* de Bismarck. Schmitt no participó de ese entusiasmo nacional de 1914; su crítica del presente planteaba una enmienda a la totalidad de la Época Moderna, por no olvidar que él —salvo en su periodo nazi— nunca fue proclive a ofrecer apoyo expreso a tendencias políticas del momento, además de sus desconfianzas con el nacionalismo germanista, al cual nunca perteneció, ya que siempre se consideró un católico romano.

En este contexto, los derroteros por los que la guerra fue transitando y la intuición de que Alemania —especialmente a partir de la adhesión de Estados Unidos a la Entente— no podría lograr una victoria en el frente que garantizase la seguridad de su posición geopolítica en el nuevo mapa europeo —pese a haber cosechado sendas victorias en el frente, con las correspondientes anexiones de territorios— abrió en el *Reichstag* y en la opinión pública alemana un profundo debate acerca de los verdaderos objetivos de la empresa militar del Imperio[257]. Finalmente, noviembre de 1918 fue un mes fatídico para el *Deutsches Reich*, pues

---

[254] En este sentido, los escritos de ocasión, marcados por una preocupación permanente de Schmitt por los derroteros de Alemania en el nuevo orden geopolítico europeo de entreguerras son determinantes. Un volumen que recopila los artículos más importantes en que el jurista aborda esta temática: Schmitt, C. (2014). *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939*. Berlín: Duncker & Humblot.

[255] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*

[256] Lübbe, H. (1963). *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte*. Stuttgart: Schwabe, pp. 173-238.

[257] El nacionalismo más ambicioso abogaba por una anexión de los territorios de Bélgica, Polonia y el Báltico, mientras que los sectores progresistas y el *Zentrum* católico invocaron los motivos defensivos por los que Alemania se había embarcado en aquella aventura bélica, y rechazaron de plano la guerra de conquista. Véase

la revolución obrera encabezada por los espartaquistas y el SPD, los últimos días antes de la rendición de Alemania, proclamaba la República y obligaba al emperador Guillermo II a abdicar. En este contexto de inestabilidad, los Consejos obreros se apoderaban del mando político de Alemania, al tiempo que se firmaba el armisticio en los bosques de Compiègne: el imperialismo alemán veía definitivamente cercenadas sus aspiraciones y se abría para la nación germana un nuevo periodo, marcado por la tarea de construir un Estado regido por la democracia de partidos.

Las negociaciones de paz se ven afectadas por la Revolución de Noviembre, que estalla en medio de las reuniones de Compiègne, y la representación de Alemania pasa a manos de una nueva élite política que, en adelante, arrastraría el estigma de no haber combatido en el frente ni sufrido las penurias de la mayoría de los alemanes. Es en esta coyuntura que se gesta el relato de la "puñalada por la espalda", pues las condiciones de paz habían sido aceptadas por orden del socialdemócrata Friedrich Ebert —a la sazón jefe del gobierno tras la abdicación del Káiser—; se popularizó así la sensación de que quienes tenían en sus manos el futuro de Alemania, además de no haber compartido sus miserias, habían sido los causantes de la derrota, o al menos eran corresponsables de las penosas condiciones de paz impuestas por los vencedores. Por otro lado, dentro de las fronteras de la nueva República, los intentos revolucionarios no iban a cesar[258]. La Modernidad, en resumen, había tocado fondo, y ahora era Alemania la que habría de asumir la totalidad de los costes, una situación que se hacía patente con la nueva configuración geopolítica de Occidente tras la muerte del *ius publicum europaeum*, la constitución de la Sociedad de Naciones y la firma del Tratado de Versalles.

De algún modo, este panorama de desolación daba la razón a Schmitt. En este sentido, *Romanticismo político* puede comprenderse como un ajuste de cuentas con el nacionalismo pangermanista de raigambre romántica, fundamental para la expansión de las ideas de 1914. La dramática experiencia de la Primera Guerra Mundial servía ahora como lección histórica sobre lo que ocurre cuando uno se embarca en empresas políticas apoyadas en la exaltación irracional de la nación y pierde de vista los principios iuspublicísticos ganados desde la

---

Abellán, J. (1997). *Nación y nacionalismo en Alemania. La "cuestión alemana" (1815-1990)*, *op. cit.*, pp. 118-126.

[258] Pues conviene no olvidar que, aprobada la Constitución de Weimar y finalizado el proceso constituyente de la nueva República, las tentativas de revolución y derrocamiento del régimen democrático iban a continuar. Los ejemplos de mayor relieve son los levantamientos espartaquistas de enero de 1919, que el gobierno de Ebert hubo de sofocar, y en cuya represión Liebknecht y Rosa Luxemburgo fueron asesinados. Por otro lado, la proclamación de la República de los Consejos en Baviera, que el nuevo régimen hubo también de disolver por la fuerza, representa un hito importante de las experiencias revolucionarias en la Alemania de entreguerras. Véase *ibídem*, pp. 126-128. Por otro lado, los intentos de golpe de Estado reaccionarios iban ser la otra gran amenaza a la joven República: el *Putsch Kapp* y el Golpe de la Cervecería, tras el cual Hitler fue encarcelado, fueron los dos grandes envites de la derecha contra Weimar en sus primeros años de vida.

experiencia multisecular del derecho de gentes europeo de raigambre romana, al cual Schmitt siempre se sintió más apegado que al nacionalismo *völkisch*. En este sentido, Schmitt no está demasiado alejado de una corriente católica que reprocha al protestantismo de la época de Bismarck el desastre bélico en que Alemania está inmersa[259].

Ésta no es la interpretación más usual de *Romanticismo político*, probablemente porque, además de no hacer explícitos estos reproches, Schmitt compatibiliza su crítica del romanticismo dominante en Alemania con múltiples escritos de denuncia de las condiciones impuestas por el Tratado de Versalles y la Sociedad de Naciones. Además, el jurista es riguroso a la hora de definir el criterio de lo romántico: el núcleo duro del romanticismo lo integran escritores y poetas del siglo XIX encabezados por Novalis, Friedrich Schlegel y, por encima de todos, Adam Müller. Pese a ello, creemos que la definición del romántico ofrecida por Schmitt puede extenderse a una serie de actitudes e inclinaciones que van más allá de los círculos de Müller y los hermanos Schlegel. Por otro lado, no es incompatible señalar a una corriente intelectual irresponsable ante la realidad del hecho político, a la par que se denuncian las condiciones abusivas impuestas por sus enemigos vencedores. Asimismo, no debe olvidarse que para Schmitt el liberalismo anglosajón es una expresión de la metafísica moderna, a la cual también pertenece el romanticismo.

A esto ha de añadirse que a Schmitt, quien en sus años de Múnich asiste a los seminarios de Max Weber[260], no pudo pasársele por alto el uso del término "romántico" empleado por el maestro de Erfurt a la hora de señalar la incapacidad de los políticos de convicciones para hacerse cargo de los compromisos exigidos por la política. Para Weber, el político guiado por una ética de las convicciones, borracho de "sentimientos románticos"[261] se entrega a "un romanticismo de lo intelectualmente interesante que corre hacia el vacío y sin ningún sentido de la responsabilidad por las cosas"[262]. Asociar romanticismo e irresponsabilidad política en el contexto de formación y consolidación del régimen de Weimar, como se ve, es una operación habitual en ciertos círculos. Ha de reconocerse, en todo caso, que el texto de Schmitt muestra una vehemencia que no puede explicarse únicamente en el marco de una reflexión abstracta sobre la historia del pensamiento político. La situación que atraviesa

[259] Un ejemplo paradigmático de esta denuncia católica del protestantismo como responsable de la Primera Guerra es Ball, H. (2013). "Las consecuencias de la Reforma", en Ball, H. *Dios tras Dadá*, *op. cit.*, pp. 3-191.
[260] Schwab, G. (1970). *The challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Berlín: Duncker & Humblot, p. 28.
[261] Weber, M. (2018). *La política como profesión*, *op. cit.*, p. 149. En esta misma línea, dentro del contexto de su defensa de la conversión del *Deutsches Reich* al parlamentarismo, Weber juzga las ideas de 1914 como pura charlatanería. Véase Weber, M. (1991). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza, pp. 103-250.
[262] Weber, M. (2018). *La política como profesión*, *op. cit.*, p. 125.

Alemania es indisociable de una corriente intelectual de peso que Schmitt está denunciando por su incapacidad para la política. Ya en la *Aurora Boreal* Schmitt había señalado, con la amargura propia de quien se sabe ajeno al entusiasmo belicista dominante, que la Gran Guerra no era, ni mucho menos, un fenómeno aislado de las dinámicas espirituales del presente[263]. Si a esto le añadimos que Schmitt busca, en 1919, desvincular al romanticismo de la tradición contrarrevolucionaria católica, se hace evidente que lo que allí se está buscando es distinguir una familia política e intelectual alternativa a un cierto nacionalismo, que contrae importantes deudas con el romanticismo y resulta irresponsable y no apto para la política. Esto no contradice el hecho de que Schmitt ponga el foco en el romanticismo más estricto, como corriente intelectual y artística, la cual, en su núcleo más íntimo, viene marcada por el escapismo estético ante la realidad de lo político.

Es en 1919 que el realismo político de Schmitt se muestra, por primera vez, en su expresión madura. El objetivo eminente de *Romanticismo político* es definir, en el marco de una reflexión de la historia del pensamiento que se remonta al siglo XVI, la predisposición del romanticismo ante el fenómeno de la política[264]. No se trata, en este sentido, de describir la trayectoria biográfica de las grandes figuras del romanticismo y sus experiencias políticas —aunque esto sirva también de rudimento—, tampoco se propone allí una deducción de los fundamentos políticos del romanticismo a partir del estudio de sus principales contribuciones literarias. La búsqueda de una definición operativa del romanticismo debe dejar de lado los temas y motivos predilectos de sus portavoces, para centrarse en la conducta del sujeto romántico y su relación objetiva con el mundo[265]. El análisis de Schmitt busca, en toda su radicalidad, reconocer, a través de una sociología del pensamiento moderno, el nervio impolítico que caracteriza a este movimiento.

La posibilidad de un planteamiento tal se basa en la premisa fundamental de que cada época mantiene una correspondencia estructural entre una determinada concepción del mundo y sus manifestaciones a través de formas políticas. Esta posibilidad, que aquí no viene expresamente formulada, pero sí opera como supuesto metafísico, es sin duda una de las acepciones más relevantes del concepto schmittiano de teología política, como veremos en el capítulo siguiente, y constituye la base sobre la que el jurista levanta su crítica deconstructiva

---

[263] Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, *op. cit.*, p. 89.

[264] Este objetivo viene definido con mayor claridad por el propio Schmitt en su prólogo de 1924; la distancia que ofrece una mirada de cinco años tras la publicación original, sin duda permitió al autor condensar en unas pocas líneas el objetivo eminente de la obra. Véase Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*, pp. 41-62.

[265] *Ibídem*, pp. 41-43.

de la Modernidad[266]. Por otro lado, es importante subrayar que la secularización es el telón de fondo de esta obra, el hilo conductor de la historia intelectual propuesta por Schmitt. Bien como concepto genealógico que permite rastrear las transformaciones que sufre la historia del pensamiento desde el giro copernicano hasta la realidad contemporánea, bien como transposición de ideas de un plano metafísico a otro inmanente, la secularización es la veta que posibilita la descripción de los procesos históricos que se narran en *Romanticismo político*.

En esta genealogía —no tanto política, sino más bien filosófica— de la Modernidad propuesta por Schmitt, las dos figuras que alteran el esquema ontológico de la escolástica medieval son Descartes y Copérnico. La demostración científica de que la tierra no es el centro del universo, por un lado, y el *cogito* cartesiano, que concede primacía al sujeto pensante sobre el mundo que habita, por otro, ponen en marcha una dinámica de producción de múltiples dualismos —pensamiento y ser, espíritu y naturaleza, concepto y realidad, sujeto y objeto—, rasgo inconfundible de la Modernidad[267]. En adelante, los filósofos —con especial mención de Kant, Fichte, Schelling y Hegel— tratarán de recomponer, a partir de sus pedazos, esta ontología dualista y encaminarla hacia un monismo idealista, pero, a ojos de Schmitt, fracasarán, revalidando, en última instancia, la vigencia de este dualismo ontológico.

Existen cuatro grandes reacciones, a ojos del jurista, a esta alteración ontológica operada por el *cogito* cartesiano y el giro copernicano. Una es de tipo filosófico y la integran los grandes referentes del idealismo alemán, otra es de orientación histórico-tradicionalista, y tiene como mayor representante a Giambattista Vico. La tercera reacción viene marcada por un carácter mesiánico-religioso, que para Schmitt deriva en la ideología de clase. Por último, la respuesta estética a este nuevo esquema ontológico dualista es la que marca los cauces por los que discurre el romanticismo[268], tradición que para Schmitt debe comprenderse como una familia intelectual que no pertenece de forma exclusiva a Alemania, ya que en Francia e Inglaterra puede apreciarse una notable presencia de autores románticos que conectan directamente con

---

[266] El profesor Jorge Dotti hizo gran hincapié en que *Romanticismo político* resulta una obra clave para comprender esta correspondencia metafísica entre una determinada comprensión ontológica del mundo y la realidad material de lo político. Véase Dotti, J. (2001). "Definidme como queráis, pero no como romántico", en Schmitt, C. *Romanticismo político*, *op. cit.*, pp. 9-39. Antes que Dotti, Michele Nicoletti había señalado igualmente que en *Romanticismo político* Schmitt reveló la idea de historia que opera en su obra ulterior, donde las estructuras políticas son correlativas a una metafísica epocal. Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 96-97. Este aspecto, además del significativo año en que se publica la obra, ha sido determinante a la hora de reconocer este libro como punto culminante de la fase juvenil de la trayectoria de Schmitt.

[267] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*, pp. 109 ss.

[268] *Ibídem*, pp. 113 ss.

esta reacción estética a la ontología racionalista inaugurada por Descartes y Copérnico[269]. Una figura eminente de lo que Schmitt considera la reacción ideal-típica al racionalismo moderno es Rousseau. A diferencia del idealismo filosófico, que ensaya una superación de la ontología cartesiana y del mecanicismo hobbesiano por vías sistemáticas y especulativas, Rousseau convierte las ideas en sentimientos y, a partir de un concepto de entidad histórica y concreta elaborado por sus adversarios racionalistas —el estado de naturaleza—, construye su jardín de las delicias, incorporando a dicho marco un contenido sentimental que lo priva de operatividad filosófico-política[270].

Dentro de este cuadro genealógico, y en consonancia con los dualismos característicos de la Época Moderna, el desbancamiento de la metafísica cristiana del Dios trascendente produjo dos nuevos demiurgos —la humanidad y la historia— que asumieron las funciones propias de Dios en la ontología cristiana del Medievo. Como puede verse, el trasvase de funciones —o "reocupación de espacios" [*Umbesetzung*]— de un discurso teológico al plano filosófico inmanentista es una idea que ya asoma en el pensamiento del joven Schmitt, central para una comprensión global de la teología política schmittiana[271]. Esta reocupación de espacios opera como cláusula implícita en el proceso de secularización moderna: ante la caída de la metafísica teísta, con la correspondiente disolución de la *Res publica christiana*, sólo queda establecer, en el marco de los Estados modernos, un soberano unipersonal *análogo* en su omnipotencia al Dios del teísmo. Esta es la analogía teológico-política defendida por Bonald —frente a aquella que reivindican los constitucionalistas, cuya teoría política se sostiene sobre un credo deísta[272]— acerca de la correspondencia "un Dios-un monarca", cuya tradición se remonta hasta el Libro XII de la *Metafísica* aristotélica[273]. El sentido analógico, podemos ver, de la teología política está presente en *Romanticismo político*, y será empleado como concepto fundamental en la definición schmittiana del concepto moderno de soberanía en su libro de 1922, aunque allí el presupuesto metafísico tendrá más que ver con la correspondencia entre una cosmovisión y una forma política, y no será tan dependiente de una idea según la cual las manifestaciones en lo político derivan de una matriz teológica.

---

[269] *Ibídem*, p. 44.
[270] *Ibídem*, pp. 114 ss.
[271] El concepto de "reocupación" como clave de lectura de los procesos de secularización fue acuñado por Blumenberg, cuya postura en este debate se reveló más cercana de lo que parecía a la de Schmitt, aún cuando persisten diferencias. En ulteriores capítulos analizaremos este asunto. Véase Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, pp. 81 ss.
[272] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 119.
[273] Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos, pp. 469 ss. También existen ejemplos de esta clase de analogías en Gregorio Nacianceno y Tomás de Aquino. Véase Koslowski, P. (1983). "Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie", en Taubes J. *Der Fürst dieser Welt*, Paderborn: Brill, pp. 26-44.

Las sacudidas revolucionarias de finales del XVIII fueron tan traumáticas que la reacción hubo de erigir un demiurgo alternativo al de los ideólogos de la Revolución: frente a la humanidad, los contrarrevolucionarios coronaron a un nuevo "dios conservador"[274], esto es, el concepto seudorreligioso —demiúrgico— de la historia , despidiéndose definitivamente del teísmo de Bonald y Maistre, y aceptando, finalmente, engrosar las filas de la Modernidad intelectual; abandonaron, en suma, las vanas esperanzas de restitución de la metafísica medieval. La historia delimita las fronteras, las diferencias, asigna un idioma y una tradición concretas a cada pueblo. El pueblo ya no es una creación de sí mismo, sino el resultado de su historia. Esta historia se basa en la creencia de que el tiempo pasado es un repositorio de sabiduría que nos ha conducido a lo que somos, condensado en la fórmula conservadora *tempus docebit*[275].

Ante los dos demiurgos modernos, el romanticismo alemán, apoyado en la idea fichteana del yo absoluto, intenta un encumbramiento irónico y estético del sujeto romántico, situado por encima de los dos baluartes de la metafísica moderna. Tras las ensoñaciones, típicamente románticas, que ensalzan de forma idealista, bien la humanidad —como una comunidad imaginaria de santos secularizados—, bien la historia —como un escenario habitado por buenos salvajes, incólumes desconocedores de los males de la Modernidad— no subyace otra cosa que una negación implícita del presente. La idea de humanidad manejada por el romanticismo es la negación de la realidad de la sociedad humana de hoy; en el mismo sentido, el ideal de historia en que el romanticismo encuentra refugio se revela como una simple negación del presente, cuyos complejos nudos no hacen sino aburrir al romántico y despistarle en su proceso de elaboración de su "obra de arte total"[276].

Este espíritu choca frontalmente con el institucionalismo antiindividualista dibujado por Schmitt en obras previas, que aquí encuentra en el romanticismo un destacado enemigo. El romántico no puede pertenecer seriamente a la comunidad católica, y todas las conversiones al catolicismo por parte de escritores y artistas románticos no son más que experimentos ociosos dirigidos a agrandar la figura de un yo hipertrofiado y narcisista, que en Müller ve su plasmación ideal-típica[277]. Ante los demiurgos modernos —la humanidad y la historia— el

[274] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 121.
[275] *Ibídem*, pp. 121-122. Vale la pena confrontar esta lectura con el estudio del concepto de historia [*Historie*], diverso del de Historia [*Geschichte*] como singular colectivo. Véase Koselleck, R (1993). "Historia magistra vitae", *op. cit.*
[276] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*, p. 128-135.
[277] *Ibídem*, pp. 125 ss.

romántico no decide, sólamente juega, coquetea y dialoga. La realidad material y espiritual constituye para el romántico, según los casos, o bien una limitación, o bien una *ocasión*.

Como se hace patente en la obra de Novalis, el romántico debe superar las trabas impuestas por la realidad y aprovecharlas en aras de la construcción de su experiencia estética, recopilando materiales útiles y dignos de constituir el comienzo de una gran novela, la novela de su vida[278]. Nada es desechado, todo sirve como material al servicio del perfeccionamiento del objeto predilecto del romántico: el yo narcisista. En este escenario moderno, la diferencia fundamental entre el romántico, por un lado, y el hegeliano, el marxista y el contrarrevolucionario católico, por otro, es que los segundos toman la historia, la clase obrera o a Dios, como sujeto de la existencia humana; mientras que para el romántico, tanto los demiurgos modernos como Dios son sólo ocasiones para el despliegue del verdadero sujeto de *su* historia, es decir, el yo romántico[279].

El romanticismo comparte con el ocasionalismo de los siglos XVII y XVIII una reacción ante el dualismo moderno que, en su fisonomía formal, realiza una operación semejante. El ocasionalismo de un Malebranche o un Geulincx, lejos de resolver la dualidad entre posibilidad y realidad, identifica un tercero superior —Dios— que viene explicado por la propia contradicción; ésta, sin llegar a resolverse, queda empequeñecida ante la grandeza de Dios como *tertius super partes*. En otros términos, el gesto del ocasionalismo consiste en desviar la atención de las dualidades y enfocarse en un Dios engrandecido. El ocasionalismo cristiano convierte las contradicciones en ocasión para demostrar la eficacia y omnipotencia de Dios. Esta operación, a ojos de Schmitt, no resuelve la dualidad, sólo desvía nuestra atención de ella[280]; "en lugar de dar una solución del problema, busca la disolución de los factores del problema"[281]. A diferencia del ocasionalista tradicional, el romántico sustituye la idea de Dios como tercero superior por la del ego romántico, *secularizándola*. Para el ocasionalismo de los siglos XVII y XVIII, el cosmos era la ocasión para el despliegue de la omnipotencia divina, mientras que para el ocasionalismo romántico, el mundo es la ocasión para el despliegue del yo ideal y la realización de la obra de arte total. La objetividad del mundo —el no-yo fichteano— se ve vaciado de sustancia y carece, propiamente, de entidad ontológica: de ser *causa*, la realidad pasa a convertirse en *ocasión*, "un punto concreto, alrededor del cual oscila el juego de la fantasía romántica"[282].

---

[278] *Ibídem*, p. 146.
[279] *Ibídem*, pp. 145 ss.
[280] *Ibídem*, p. 152.
[281] *Ibídem*, p. 159.
[282] *Ibídem*, p. 148.

El romanticismo, como cualquier individualismo[283], olvida el origen causal de su existencia, olvida, en suma, la realidad política, material y espiritual que permite su aparición, lo explica y lo sustenta como ente. De nuevo, Schmitt recurre a una suerte de comunitarismo católico para desarticular las fantasías narcisistas del individualismo moderno, ahora en su expresión romántica. Esta crítica es idéntica a aquella lanzada contra el solipsismo liberal en *El valor del Estado y el significado del individuo* —o bien contra el antiinstitucionalismo protestante en *La visibilidad de la Iglesia*—, y se apoya en la idea de que el individualismo, como tendencia histórica, sólo puede hallar su origen y causa en procesos histórico-espirituales que desbordan su imagen de la persona individual autosuficiente. Únicamente un *Zeitgeist* determinado —a cuyo rastreo Schmitt dedica los primeros capítulos del libro— puede explicar la aparición de la corriente estética del romanticismo.

Sin duda aquí subyace un argumento implícito a favor de la causa y en contra de la ocasión romántica. En términos metodológicos, la genealogía es para Schmitt la mejor línea de defensa del principio de causalidad; sobre un baluarte tal el jurista se encuentra en condiciones de forjar una crítica del individualismo moderno, capaz de localizar su abolengo histórico-espiritual y desmontar su fantasía de la primacía de lo individual sobre lo político-social. A nivel intraconceptual, esta idea de causa se apoya en una comprensión de la historia que, como más arriba hemos advertido, parte del supuesto de que, entre las estructuras metafísicas de una época y las formas políticas existentes en esa misma época, prevalece una correspondencia ontológica. Esta premisa —que, en su fórmula expresa, tomará el nombre de teología política— habilita al jurista para defender una noción de causa alternativa al individualismo liberal —que comparte con el romanticismo la idealización del eterno diálogo—, por un lado, y al materialismo histórico sostenido por el socialismo, por otro.

La crítica más sonada, que, echando mano de un elemento central de *Romanticismo político*, aspira a constituir un juicio conjunto sobre el pensamiento de Schmitt, viene de la mano del filósofo Karl Löwith[284]. El artículo de Löwith, aparecido en 1935 bajo el pseudónimo de Hugo Fiala, posee en sí mismo una historia propia, en la que no nos detendremos[285]. En aquel

[283] Pues, pese a constituir el nervio espiritual del nacionalismo y del comunitarismo esencialista, como ideología moderna, el romanticismo, a ojos de Schmitt, cae presa de la metafísica fundamental del individualismo moderno.

[284] Löwith, K. (2006). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", en Löwith, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-89.

[285] En un primer momento Schmitt pensó que había sido Georg Lukács quien había escrito el artículo, pese a que éste, en 1928, había publicado una reseña de *Romanticismo político* en la que aplaudía el libro de Schmitt. Véase Lukács, G. (1968). "Rezensionen: Carl Schmitt, Politische Romantik", en Lukács, G. *Werke*, *Bd. 2.*

momento, el prestigio de Schmitt había alcanzado sus más altas cotas —pues ya gozaba de la cátedra de Derecho Público en Berlín y del cargo de Consejero de Estado prusiano, y todavía no había sido señalado públicamente por las SS— y contaba con una obra lo suficientemente rica como para poder describir un corpus teórico schmittiano. La estrategia analítica de Löwith consistió en tomar algunas categorías centrales del pensamiento de Schmitt y reconducirlas a un núcleo ocasionalista, volviéndolas en contra del jurista, de acuerdo con lo dicho por éste en 1919.

Más allá del discurso crítico-analítico articulado por el filósofo, que a continuación exponemos, el texto no puede dejar de leerse como un ataque, por parte de un represaliado del nuevo régimen, contra un advenedizo cuyo pensamiento se había puesto al servicio de aquel grupo criminal que ahora ocupaba las cúpulas del poder. En cualquier caso, la crítica de Löwith no es gratuita, y abre un importante debate en torno al sentido y la orientación que debe tomar la interpretación de la teoría schmittiana en su conjunto, pues si efectivamente estamos ante un pensamiento de la pura ocasión, que no busca sino momentos político-contingentes que incorporar a un cuerpo doctrinario carente de principios sustanciales —es la tesis de Löwith—, esto habría de alterar todo intento ulterior de aproximación a su obra. En efecto, la estrategia de Löwith fue destacar una serie de puntos discordantes dentro de la obra de Schmitt, forzar las diferencias hasta presentarlas como contradicciones radicales y, por último, explicar tales incongruencias a la luz de la idea de ocasionalismo-oportunismo que el jurista había empleado como punta de lanza de su crítica al romanticismo.

Son dos los momentos en que el discurso de Löwith se aproxima al corazón mismo de la teoría schmittiana. Primero, Schmitt había resaltado en 1919 el valor descriptivo de uno de los motivos recurrentes del romanticismo: le parecía un dato revelador el hecho de que el romántico se maravillara por las tribus primitivas, los lugares exóticos y la historia pasada[286]. Había en esos lugares remotos un refugio límpido de las complicaciones y problemas que acarrea un enfrentamiento con la realidad; el pasado y lo exótico se le presentan al romántico como espacios seguros en que desarrollar su obra y construir su yo ideal con la garantía de que los obstáculos del presente no van a estorbar su digna labor. En pocas palabras, huida del

Frühschriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein. Múnich: Luchterhand, pp. 695-696. Los encontronazos entre Schmitt y Löwith, que no se agotan en este artículo de 1935, vienen referenciados en una nota de los editores españoles del *Glossarium*, en Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, *op. cit.*, pp. 313-314 (nota 11). Por otro lado, las impresiones de Löwith acerca de Schmitt aparecen a lo largo de su principal obra autobiográfica: Löwith, K. (1993). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Madrid: Antonio Machado Libros, pp. 52-53, 95, 105, 108-111, 173.

[286] Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*, *op. cit.*, pp. 131-133.

presente e imaginación de lugares mágicos en que las decisiones aún no han sido adoptadas, espacios de libertad —en el sentido de *indefinición*— absoluta en que la humanidad no ha tomado aún ningún rumbo y la realidad se encuentra plenamente disponible para jugar con ella a su antojo. El principio de realidad, la necesidad de lidiar con decisiones tomadas por otros, enturbia la mente del romántico y la llena de tribulaciones, ante las cuales no plantea sino un escapismo hacia el instante previo de la decisión originaria. En este punto el filósofo atacará al jurista, al señalar como idealista y romántica su teoría de la decisión soberana, ya que, dice Löwith, ésta niega "cualquier vínculo con una norma"[287] y, por ello, el estado de excepción no es en el fondo sino la ocasión para que el soberano despliegue su potestad omnipotente, de forma análoga al Dios de la *occasio* de Malebranche en su relación con el mundo.

La comprensión schmittiana de la historia, expuesta en *La era de las neutralizaciones*[288], no conoce para Löwith un centro espiritual de referencia por encima de los demás, pues el jurista se afana en cuestionar la legitimidad de los ámbitos de referencia hegemónicos en la actualidad —la economía y la técnica—, a la par que da por liquidados los que imperaban en los primeros siglos de la Modernidad —la teología y la metafísica—[289]. ¿Cuál es, en tal caso, el principio fundamental sobre el que se levanta la teoría de Schmitt? La nada, el vacío que constituye la antesala de la decisión, y permite al príncipe generar un orden material como *creatio ex nihilo* soberana; decisión que no depende "de la fuerza de un conocimiento íntegro sobre lo originariamente correcto y justo"[290]. Esta negación de un principio ordenador de la realidad, como el derecho natural o la economía dentro de la teoría marxista, o la razón en la filosofía hegeliana, descubre, para Löwith, a Schmitt como un puro nihilista, cuya teoría del poder niega la entidad ontológica de cualquier contenido normativo, y lo deja en una posición subalterna, como mero producto de la decisión soberana operada en el vacío. Lo que subyace a toda esta crítica es una gran semejanza entre el "nihilismo activo"[291] de la decisión y la idea romántica del eterno diálogo, como el escenario imaginario que permite una dilatación infinita del instante previo a la decisión, el *locus* idílico de la *libertad impolítica*[292].

---

[287] Löwith, K. (2006). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 48.
[288] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*
[289] Löwith, K. (2006). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", *op. cit.*, pp. 49-50.
[290] *Ibídem*, p. 53.
[291] *Ibídem*, p. 55.
[292] Como continuación de la tesis de Löwith, el trabajo de Krockow, C. (2017). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, *op. cit.* propone una continuidad entre Schmitt, Martin Heidegger y Ernst Jünger como representantes paradigmáticos del decisionismo, en la época de gran apogeo de esta corriente intelectual.

En este mismo sentido, Löwith atacará la teoría de Schmitt por el flanco de lo político. Efectivamente, Schmitt define el concepto de "lo político" como un *criterio*, un punto de intensidad de una relación social, que permite identificar la politicidad de la misma bajo el criterio de la separación grupal entre amigos y enemigos[293]. Por ende, no cabe reconocer en el *criterio* de lo político un contenido sustancial o un principio fundador, dado que éste sólamente nos informa acerca de la sociabilidad y conflictividad humanas, y a lo sumo puede iluminarse y reflejarse a través de mitos fundacionales o metáforas como el pecado original, que da cuenta de la pecaminosidad del hombre y de su carácter dinámico y problemático[294]. Esto, naturalmente, exige de la política una presunción de que el hombre es malo por naturaleza, pues la política, no ya como concepto, sino como actividad intrínsecamente humana, parte del supuesto de que los hombres están atravesados por la posibilidad de generar conflictos intergrupales. Toda acción, decisión o asociación política se hace dependiente de este requisito fundamental; al margen de los principios normativos o del espíritu del tiempo que nutre la vida social, la conflictividad natural del ser humano será siempre el telón de fondo de toda realidad política.

Pues bien, para Löwith, este principio articulador de lo político, al no reconocer una instancia normativa y suprahistórica —la teología, la economía, el humanitarismo— que sirva de base a la política, a la cual los hechos puedan remitir permanentemente, adolece del mismo nihilismo decisionista —ocasionalista— que el exhibido por Schmitt en su teoría de la decisión soberana[295]. Dado que la enemistad es nuda y contingente, carece de estatuto ontológico y no procede de un centro espiritual atemporal, será la coyuntura del momento la que determine arbitrariamente los agrupamientos entre amigos y enemigos, que variarán a lo largo de la historia. Para Löwith, la tradición contrarrevolucionaria, el catolicismo político de Maistre, Bonald y, sobre todo, de Donoso, no son más que un instrumento que le sirve al jurista para fortalecer una teoría de la decisión que revela, en última instancia, una falta de fundamento normativo y teológico:

> Donoso Cortés hubiera visto en una decisión creada de la nada 'una comedia no menos horrible' que en la conversación infinita del romanticismo [...] La decisión de Schmitt por lo político no es, como una decisión religiosa, metafísica o moral, es decir, espiritual, una decisión para un ámbito determinado y regulativo, sino

[293] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 60-65.
[294] *Ibídem*, pp. 90 ss.
[295] Löwith, K. (2006). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 48.

nada más que una decisión por la decisividad —no importa en favor de qué—, porque ésta ya es la esencia específica de lo político[296].

De este modo, Löwith cierra su intervención con un corolario en que explica la adhesión de Schmitt al nazismo a la luz de su ocasionalismo teórico, haciendo no sólo compatible, sino necesaria, la decisión personal del jurista a partir de sus postulados teóricos:

> [e]l *pathos* de la decisión en favor de la pura decisividad supo encontrar una aprobación generalizada en la época de entreguerras. Preparó el camino para la decisión en favor de la decisividad de Hitler e hizo posible el viraje político como 'revolución del nihilismo'[297].

¿Es legítima esta enmienda a la totalidad? ¿Consiste el pensamiento de Schmitt en una defensa sofisticada de la pura decisión, carente de fundamento normativo, del poder fáctico a fin de asegurar su vigencia hasta que, llegado el momento, una potencia pujante logre arrebatarle su posición, inaugurando así una sucesión indefinida de cambios en los centros de poder? Lo que Löwith está denunciando como infundado y ajeno a toda normatividad no es otra cosa que el nervio realista del pensamiento político de Schmitt, un formalismo que le impide identificar un fundamento metafenoménico de la política y de la decisión soberana. Se ha señalado la *desconexión* ontológica que presupone una teoría política tal. Dicha desconexión impide registrar de forma inmediata una continuidad entre un principio articulador del orden temporal y sus manifestaciones en formas político-fenoménicas[298]. Sin embargo, el camino que se viene describiendo a lo largo del presente capítulo tiene una clara orientación a favor de la representación de una Idea ausente. Lo aporético de Schmitt es que, pese a reconocer una ruptura metafísica que pone en marcha los procesos de secularización modernos, su idea de representación de la instancia trascendente viene motivada por una necesidad de religar, aún con carácter provisional, los lazos entre el orden político del más acá y la idea trascendente.

---

[296] *Ibídem*, pp. 56-57.
[297] *Ibídem*, p. 77.
[298] Galli ha señalado que la crítica de Löwith acierta a la hora de indicar esa desconexión entre la Idea y la fenomenología de lo político en Schmitt, sin embargo, su crítica no contempla el intento de la teoría schmittiana de recomponer esas dos dimensiones escindidas por la Modernidad. Véase Galli, C. (1981). "Presentazione", en Schmitt, C. *Romanticismo politico*. Milán: Giuffrè, pp. XXVI ss.

El realismo político de Schmitt, en suma, no está carente de principios normativos, por encima de los cuales se encuentra la idea de *orden*[299]. En efecto, la crítica de Löwith consiste en hipertrofiar un aspecto del pensamiento de Schmitt y subordinar el todo a la parte. Si bien es cierto que su realismo político nunca le permitió formular una teoría normativa de la soberanía y de lo político, y halló los fundamentos de las mismas en el ámbito de lo fenoménico —el estado de excepción y la conflictividad humana— ello no es suficiente para juzgar como romántico, en sentido ocasionalista, el conjunto de su obra. Más iluminador resulta comprender el principio favorable al orden que subyace a toda su producción, reconociendo dentro del mismo una normatividad intrínseca[300]. Dicha normatividad se encuentra ligada a la majestad inherente a la labor de representación, que en todo momento tuvo que conciliar, con mayor o menor fortuna, con una teoría de la secularización que había quebrado la metafísica cristiana de la Edad Media y había puesto en marcha una serie de dualismos demiúrgicos que obligaban a pensar la política desde un principio de orden que no hallaba, en principio, una instancia trascendente que informase acerca de su necesaria continuidad.

Schmitt no es un ocasionalista —en el sentido que tanto él como Löwith comprenden este término—, pero una parte de su pensamiento no se halla tan lejana a aquello de lo que acusa a los románticos. Sin embargo, su realismo político, que encuentra en el principio del orden y la representación soberana un suelo firme, termina por alejarlo de tales posiciones. Su inspiración a partir de la contrarrevolución católica, como bien señala Löwith, no se salda en una plena identificación de Schmitt con un Bonald o un Donoso, pero ello se explica por un motivo distinto de la etiqueta ocasionalista. Schmitt toma de diferentes tradiciones —aunque la contrarrevolución es su principal fuente— una serie de elementos para ir perfilando su ataque al liberalismo burgués, emparentado con el romanticismo, y añade —ya desde sus primeros escritos— una categoría de cuño propio: la decisión. La decisión constituye, antes de la aparición de *Teología política*, un concepto determinante para la formación del corpus teórico de Schmitt. Uno de los rasgos definitorios del romanticismo es su incapacidad para decidir, característica que lo revela inhábil para la política. La política reclama decisión, y la decisión exige un constreñimiento a una realidad que no viene configurada ni por el *cogito* cartesiano, ni por el yo volente de Nietzsche, ni desde luego por la obra de arte total del

[299] Esto se verá de forma más nítida en Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, donde se aprecia un rechazo explícito del decisionismo, precisamente por los riesgos que esta orientación entrañaba para la vinculación necesaria entre la política y la normatividad.

[300] Como demuestra, en esta primera fase de su pensamiento, en sus querellas contra el individualismo, tanto en su expresión político-liberal —*El valor del Estado y el significado del individuo*— como en su faz teológico-protestante —*La visibilidad de la Iglesia*—.

romántico enamorado de sí mismo. Aunque no lo haga explícito, Schmitt se acerca a la rama conservadora moderna y su idea de la historia como el demiurgo posterior a la teología cristiana, no obstante, incorpora a este esquema general el elemento de la decisión soberana, que constituye una reserva ante el absolutismo de la historia[301].

El romanticismo no tiene cabida en esta comprensión schmittiana de la historia, que combina un realismo contrario a la posibilidad de autofundación del individuo al margen del orden político con una necesidad de representación en el más acá de una idealidad ausente, *desconectada*, del plano temporal. Schmitt, por otro lado, no echa en cara al romanticismo su responsabilidad en los procesos de secularización, pues éstos son para el jurista un punto de partida, una realidad que ha de ser tenida en cuenta como premisa fundamental de toda reflexión histórica. El fenómeno de la secularización es muy anterior a la aparición del romanticismo, y éste juega en aquél un papel menor; el gran problema del romanticismo consiste en que no comprende el sentido inapelable de dicho fenómeno, y en tal incomprensión, no ofrece un programa en condiciones de articular una relación deseable con la realidad de la Modernidad posteológica[302]. *Romanticismo político*, como primera obra teológico-política —en la acepción genealógico-deconstructiva del término—, contiene la exigencia de articular una relación "eficaz" con la Modernidad[303]. Como puede verse, entre 1916 y 1919 Schmitt pasa de barruntar una posibilidad cristiana de negación definitiva de las negaciones contemporáneas, a través de la imagen de la aurora boreal y la idea de la escatología cristiana, a exponer con cierta sistematicidad los resultados de un programa —en sí mismo asistemático— de rehabilitación del principio de causalidad, con la caída de la metafísica cristiana medieval como premisa fundamental, pero sin abandonar la posibilidad de religar la dimensión del más acá con la trascendencia[304], todo ello permitido por un supuesto metafísico —la teología política— que presume, ante todo, una conexión necesaria entre la historia del mundo y la historia del espíritu. En este complejo escenario, la forma político-temporal, el Estado, ha de asumir la tarea de ejercer una representación efectiva de dos dimensiones *desconectadas*, pero no por ello ontológicamente opuestas; una tarea que lo

---

[301] En este sentido, se ha destacado en ciertos lugares el camino que abre el concepto schmittiano de decisión que opera en el estado de excepción hacia una idea republicana de derecho del pueblo a la rebelión; ideario que queda plasmado en la Constitución norteamericana de 1776. Véase Kahn, P. W. (2012). *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, pp. 9-52. En línea similar, se ha planteado la posibilidad de erigir una genealogía de la legitimidad democrática desde la teología política schmittiana. Véase Vatter, M. (2021). *Divine democracy. Political theology after Carl Schmitt*. Nueva York: Oxford University Press.

[302] Galli, C. (1981). "Presentazione", *op. cit*., pp. XIV-XV.

[303] *Ibídem* p. XV.

[304] Como se ha visto en *El valor del Estado y el significado del individuo* y *La visibilidad de la Iglesia*.

inviste de dignidad magisterial e impide hablar del orden político como de un mero producto del ingenio humano[305].

Como corolario de este capítulo, han de recogerse las principales conclusiones de las lecturas de esta primera fase del pensamiento schmittiano. Por un lado, hemos definido el sentido de la crítica epocal del jurista, principalmente dirigida a los sectores que en un primer vistazo podrían parecer más cercanos a sus posiciones. Esto se ha visto de forma más nítida en *La aurora boreal* y *Los buribunkos*. Allí, el jurista despliega su "crítica a la 'crítica de época'"[306] y pone al descubierto las insuficiencias de un espíritu de época que no logra localizar la raíz de los problemas que atraviesa la Modernidad. Con este primer movimiento, Schmitt busca una separación clara de su teoría respecto al romanticismo dominante, que no es sino una expresión más de las dinámicas modernas de la sociedad burguesa, y que comparte con la ideología hegemónica un individualismo metafísico e impolítico fundamental. Por otro lado, esta definición *ex negativo* permite apreciar el sustrato católico del pensamiento schmittiano, lo cual remite a una crítica general del protestantismo político dominante en Alemania, con especial relieve en los tiempos de Bismarck y la *Kulturkampf*. Así, puede verse que Schmitt tampoco termina de alinearse con el conservadurismo antiliberal típicamente alemán, hecho que también queda probado con su no adhesión al entusiasmo colectivo de "las ideas de 1914" y su lectura de la Primera Guerra Mundial no como una agresión por parte del imperialismo francés y anglosajón contra las aspiraciones nacionales del pueblo alemán —discurso hegemónico en los prolegómenos de la guerra—, sino como una catástrofe que ponía de manifiesto los síndromes de una Modernidad capitaneada por un espíritu protestante ajeno a toda idea de representación trascendente del orden político.

Por otro lado, hemos explorado, más allá de su sociología intelectual, las ideas fuerza que se van gestando en este tiempo como piezas centrales de la teología política schmittiana. Ya hemos podido apreciar algunos aspectos que más adelante darán cuenta de la variedad semántica de la expresión "teología política". A continuación resumimos estos significados.

Primero, hemos visto que el aspecto genealógico al que remite esta expresión, aparece en *Romanticismo político* como planteamiento de una historia intelectual determinada, que localiza el origen de la Modernidad en una secularización que se inicia alrededor del siglo

[305] Pese a ello, con el paso del tiempo y al calor de su ostracismo nazi, Schmitt decretará en 1938 la muerte del Estado moderno. Véase Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*. Con todo, aún es pronto para describir los derroteros de la noción más madura de Estado por parte de Schmitt; por ahora basta con comprender la labor de representación espiritual que Schmitt asigna al Estado en su obra juvenil.

[306] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 173.

XVI con la caída de la metafísica teológica cristiana dominante hasta ese momento. Dentro de esta acepción, la secularización se convierte en un concepto genealógico que permite rastrear la historia del agotamiento del cristianismo como fundamento de la realidad[307].

Segundo, se ha destacado la idea de un proceso de trasvases teológico-políticos —principalmente entre el Derecho y Dios, entre la representación vicaria del papado y el papel ético del Estado y entre el yo romántico y el Dios del ocasionalismo—, vale decir, *secularizaciones*, entendidas no ya como proceso histórico-genealógico, sino como asunción de conceptos teológicos por parte de las esferas jurídica, política y estética. En esta segunda acepción ha de incluirse el concepto schmittiano de representación, entendido como la tarea de los poderes mundanos de poner en relación —aunque de forma precaria— una dimensión normativa con la realidad histórico-política, dimensiones que se hallan, en origen, *desconectadas*[308].

Tercero, y en la línea de lo anterior, vemos, según los casos, la apertura de la teoría schmittiana de las secularizaciones-transmisiones a una discusión ontológica acerca de la interconexión —analogía— metafísica entre el campo de la religión y el de la política, que trasciende un sentido meramente accidental-descriptivo de los procesos por los que estos dos campos intercambian categorías.

Por último, en cuarto lugar, hemos subrayado que la idea de teología política, como correspondencia entre la imagen metafísica de una época y sus expresiones en forma de orden político, ya aparece expresada con relativa claridad en *Romanticismo político*. Esta cuarta orientación de la teología política trasciende los cercos de un dominio espiritual de tipo teológico y, como se verá, vuelve a la teología política independiente de una teología en sentido estricto, pudiendo reconocer expresiones teológico-políticas de tipo ateo[309].

Con estas cuatro líneas de abordaje del problema teológico-político —que se encuentran ciertamente imbricadas entre sí, y remiten a nexos comunes, aunque no se trata de sentidos plenamente interdependientes— como eje vehicular de la interpretación de los trabajos ulteriores de Schmitt, podemos comenzar a analizar su obra de Weimar, la más rica en la forja de las categorías schmittianas fundamentales.

---

[307] La dimensión categorial-genealógica de la secularización es el punto de partida de Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, *op. cit.*, p. 17.

[308] Este segundo sentido de "teología política" ha aparecido por vez primera en *El valor del Estado y el significado del individuo*. Véase *supra*, pp. 69 ss.

[309] Haciendo especial hincapié en el cuarto sentido de teología política destacado aquí, recientemente se ha reabierto la interesante polémica acerca de si es posible una teología política de signo ateo; en los sucesivos capítulos, abordamos este tema. Favorable a esta posibilidad es Saralegui, M. (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*, *op. cit.*, pp. 52-65. Contraria a la misma, Herrero, M. (2017). "Carl Schmitt's Political Theology. The Magic of a Phrase", *op. cit.*, p. 28.

Capítulo 3. Obra de Weimar

Al acabar la guerra, Schmitt comienza a trabajar como docente en la Escuela de Comercio [*Handelshochschule*] de Múnich, donde permanecerá dos años, hasta 1921. Allí conoce de primera mano la República soviética de los Consejos de Baviera, circunstancia que, al calor de las agitaciones políticas que atraviesa Alemania en el contexto de su derrota en el gran conflicto, conferirá al pensamiento de Schmitt una orientación más seria, más pendiente de la actualidad política, cuyos trazos hemos podido apreciar en *Romanticismo político*. Como se ha señalado, su época de Múnich está marcada por una plasmación, en el ámbito teórico, del cúmulo de intuiciones políticas de tendencia conservadora que se gestan en la fase anterior de su evolución[310].

En 1921 impartirá clases de Derecho Público en la Universidad de Greifswald, aunque sólo enseñará durante un año, pues entre 1922 y 1928 ocupará una plaza de profesor ordinario en la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn, sucediendo al célebre jurista Rudolf Smend. Se abre para Schmitt un periodo de intensa actividad intelectual: en Bonn conocerá a importantes colegas del ámbito de la jurisprudencia como Erich Kaufmann, así como a alumnos que más adelante se convertirían en sus discípulos, entre ellos Otto Kirchheimer, Werner Weber y Ernst Forsthoff[311]. En aquel contexto se convierte en colaborador habitual de la revista católica *Hochland*, foro en que se publicará una de las primeras interpretaciones de relieve de *Teología política*, de la mano de Hugo Ball[312]. Asimismo, sus afectos para con la Iglesia se enfriarán a partir de 1926 —*Catolicismo romano*, de 1923, será la última loa que publique en honor a la institución católica— por motivo de la negativa eclesiástica de anular su matrimonio fallido con Pawla Carita Dorotić.

Para 1928, el hartazgo de los ambientes católicos de Bonn, además de un poderoso interés por conocer de primera mano los círculos de poder del Reich, llevan a Schmitt a emigrar a Berlín, traslado facilitado por la mediación de los profesores Moritz Julius Bonn y Hugo am Zehnhoff[313]. Efectivamente, "Berlín era su destino", como expresó su segunda mujer en cierta

---

[310] Este desarrollo ha sido apreciado por Herrero como el paso del *Spielzeit* [tiempo de juego] al *Ernstzeit* [tiempo de seriedad]. Véase Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 33-37.

[311] De Miguel, J. y Tajadura, J. (2019). *Kelsen versus Schmitt. Política y derecho en la crisis del constitucionalismo*, *op. cit.*, p. 51.

[312] Ball, H. (2013). "Teología política de Carl Schmitt", en Ball, H. *Dios tras Dadá*, *op. cit.*, pp. 193-238.

[313] De Miguel, J. y Tajadura, J. (2019). *Kelsen versus Schmitt. Política y derecho en la crisis del constitucionalismo*, *op. cit.*, p. 54.

ocasión[314]. Pero aún no iba a ingresar en la Universidad de Berlín, sino en la *Handelshochschule* de la capital germana. Esta experiencia será determinante para la biografía ulterior del autor, pues allí fraguó una fuerte amistad con el profesor honorario Johannes Popitz, quien abriría a Schmitt las puertas de las cúpulas de poder de la República de Weimar[315]. En Berlín conoce, además, a algunas figuras fundamentales de la revolución conservadora —Spengler, Mann y Jünger—, con los que entablará relaciones de lo más complejas y enrevesadas[316].

Pero antes de trasladarse a Bonn en 1922, el joven profesor de Múnich publica un escrito de gran interés jurídico dedicado al estudio de la dictadura como instituto normativo. Allí se traza una cartografía —no exenta de motivos teológico-políticos— que describe el desarrollo de una comprensión tradicional de este concepto —en términos estrictamente circunstanciales, como "dictadura comisaria"— hasta convertirse, en el siglo XVIII, en el núcleo articulador de la teoría del poder constituyente, adquiriendo, por tanto, una dimensión fundacional de la que carecía en tiempos premodernos; a este nuevo concepto Schmitt lo llamará "dictadura soberana"[317].

3. 1 Dictadura y realización del derecho

Es habitual interpretar este escrito como el comienzo de la fase decisionista del pensamiento de Schmitt[318]. Sin embargo, la continuidad entre *La dictadura* y *El valor del Estado y el significado del individuo* es más que evidente por lo que hace al abordaje del problema de la realización del derecho [*Rechtsverwirklichung*][319]. En esta línea, Schmitt acomete una tarea

---

[314] Citado de Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 38.

[315] La vida de Popitz es sumamente interesante, y su experiencia a partir de los últimos años de Weimar discurre por cauces similares a los de Schmitt. Al igual que Schmitt, a la llegada de Hitler al poder, Popitz goza de gran prestigio intelectual y político en Alemania y es nombrado en 1933 Ministro de Finanzas de Prusia. Sin embargo, será ajusticiado por el régimen en 1945 al verse involucrado en un atentado contra el *Führer*. Esto, añadido al hecho de que las SS señalaran a Schmitt desde 1936 como oportunista y amigo de los judíos, hizo que el jurista llegase a temer por su vida. Véase Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, pp. 278-284, 306-307. Igualmente, Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*, *op. cit.*, pp. 384, 401.

[316] Ya hemos señalado la animadversión de Schmitt hacia Thomas Mann; véase *supra*, nota 187. Sin embargo, y al margen de la distancia intelectual que los separa, la conocida amistad entre Schmitt y Jünger se complica especialmente tras la Segunda Guerra Mundial. Una de las manifestaciones más elocuentes de sus desencuentros en Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, *op. cit.*, p. 577.

[317] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, pp. 133 ss.

[318] Aunque sostiene una interpretación de Schmitt como pensador del orden concreto, a la cual nos acogemos, Herrero reconoce el lugar común según el cual el pensamiento decisionista de Schmitt comienza con *La dictadura*. Véase Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 37.

[319] Esta continuidad ha sido subrayada por Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit*., pp. 277-278.

que continuará, por otros medios, en *Teología política*: integrar el fenómeno de la excepción dentro de la filosofía del derecho, cuidándose de no construir una teoría del poder en bruto. La dictadura es para Schmitt, ante todo, —en oposición a Kelsen, entre otros normativistas— un "instituto jurídico" que presenta una serie de "conexiones sistemáticas" con una idea trascendente de derecho[320]. Sin embargo, este concepto se ha visto hostigado por diversas luchas políticas, que han terminado por equipararlo con cualquier forma de gobierno autoritario, lo que pone en el rasero de la dictadura a figuras tan dispares como Napoleón I, Napoleón III, Bismarck, Gambetta, Disraeli o Pío IX. Esta imprecisión terminológica ha calado igualmente en el mundo académico, lo que lleva a Moisei Ostrogorsky a calificar de "dictadores" a los líderes de los partidos políticos de la sociedad de masas[321].

Contra un uso tan laxo del término "dictadura", Schmitt emprende un estudio desde su origen jurídico en la Antigua Roma. En aquel contexto la dictadura constituía un instituto jurídico de la República, donde el dictador era un magistrado extraordinario que no estaba obstaculizado por los cónsules ni el derecho de veto de los tribunos de la plebe. Éste era nombrado por el cónsul a solicitud del Senado, y su cometido era eliminar la situación peligrosa que había motivado su nombramiento, como por ejemplo una rebelión. Su mandato tenía una duración de seis meses y quedaba plenamente circunscrito a la situación excepcional; una vez suprimida ésta, su magistratura quedaba disuelta[322], y en ningún momento la jurisdicción contemplaba un trasvase de la soberanía de un cuerpo jurídico —el Senado— a otro —el dictador—.

La ciencia política del Renacimiento mantuvo intacta esta definición del dictador. Como ministro dotado de unos poderes especiales que lo habilitaban para incumplir las normas establecidas por el ordenamiento jurídico, su mandato quedaba restringido a la situación de hecho que constituía el estado de excepción, y sus prerrogativas nunca tenían alcance legislativo, ni mucho menos le otorgaban la condición de soberano. Esto lo aprecia Schmitt de la forma más clara en Maquiavelo, cuando el florentino aborda la figura del dictador en los *Discorsi*, claramente distinta de la del soberano, en *El príncipe*[323]. En este contexto de surgimiento de la ciencia política moderna, como ciencia del poder esencialmente vinculada a la "literatura de los *arcana*" y a la teoría de la razón de Estado, la idea de dictadura es un concepto puramente técnico. Se trata de un instrumento al servicio del soberano, una herramienta que habilita al poder político para restablecer la normalidad en casos de

[320] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, p. 19.
[321] *Ibídem*, p. 21.
[322] *Ibídem*, pp. 33-36.
[323] *Ibídem*, pp. 36-39.

emergencia, que no tiene nada de oscurantista ni místico. En resumen, el concepto de dictador es puramente racionalista, dado que su actividad y prerrogativa están sujetas a la consecución de un fin efectivo, y las teorías que lo sustentan constituyen una reflexión acerca de los medios técnicos para lograr la mayor eficacia posible de su actuación[324].

Como puede apreciarse, para Schmitt se da una simultaneidad dialéctica entre el nacimiento de los Estados modernos y el surgimiento de las teorías de la *ratio status*, y la dictadura consigue acoplarse cómodamente en los nuevos planteamientos racionalistas de organización política de las sociedades modernas.

> El Estado moderno ha nacido históricamente de una técnica política. Con él comienza, como un reflejo teorético suyo, la teoría de la razón de Estado, es decir, una máxima sociológico-política que se levanta por encima de la oposición de derecho y agravio, derivada tan sólo de las necesidades de la afirmación y la ampliación del poder político[325].

Una idea nuclear de Schmitt hace su aparición en el análisis de los procesos históricos en que germinan los Estados modernos. El principio según el cual *todo derecho es derecho de situación*, que quedará plasmado en *Teología política*[326], es ya una convicción que atraviesa todo el curso del libro, para lo cual Schmitt se apoya en su maestro Hobbes, invocando un adagio que constituirá uno de los nudos fundamentales del pensamiento del jurista: *Auctoritas, non veritas facit legem* [La autoridad, no la verdad, hace las leyes][327]. Este momento es crucial para el desarrollo de la idea de dictadura soberana, pues, aunque no ha tomado forma como concepto —esto es, no se ha dado aún la coincidencia entre el término "dictadura" y la idea de un poder que, desde el vacío, crea el orden—, en Hobbes ya se aprecia una inclinación a anteponer la decisión soberana vinculante, la *auctoritas*, a la vigencia formal de la ley. Dicho de otro modo, es Hobbes quien pone en circulación la idea de que la decisión política es la condición de posibilidad del derecho positivo. La existencia del ordenamiento jurídico sólo es permitida por la decisión que instituye al soberano como Leviatán. "La decisión que sirve de base a la ley, normativamente considerada, ha nacido de la nada. Por necesidad conceptual, es 'dictada'"[328]. En esta restitución teórico-racionalista del cesarismo antiguo ve Schmitt el germen de la idea moderna de dictadura soberana, que quedará completamente plasmada en el vocabulario revolucionario de 1789.

---

[324] *Ibídem*, pp. 40-41.
[325] *Ibídem*, p. 44.
[326] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 19.
[327] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, pp. 53.
[328] *Ibídem*, p. 54.

¿Qué cambio ha registrado la historia política y jurídica de Occidente con el advenimiento de los Estados modernos? Esta pregunta serviría como vehículo de interpretación global de la obra de Schmitt, y *La dictadura* ofrece una respuesta lo suficientemente rica como para hilvanar una lectura completa de su pensamiento jurídico. Para el jurista, y a diferencia de lo que pretende la metafísica liberal —en sus múltiples facetas—, la excepción es un elemento imprescindible en todo pensamiento jurídico; no existe forma de comprender la ciencia del derecho si permanecemos ciegos ante la excepción. La excepción siempre ha formado parte de la realidad jurídica de las sociedades políticas, como elemento que permite al soberano dotarse de los medios necesarios para garantizar su continuidad existencial. No obstante, con el nacimiento de los Estados modernos, lo cual se produce cuando la metafísica católico-medieval ha perdido el monopolio del poder espiritual en Europa, la excepcionalidad pasa de ser una herramienta técnica al servicio del mantenimiento de las estructuras de poder a convertirse en el fundamento mismo del ordenamiento político. Allí donde la dictadura era un dispositivo, un instituto jurídico al alcance de los soberanos, cuya función esencial era neutralizar las amenazas a la estabilidad del orden político, la nueva metafísica moderna erige su edificio teórico-político sobre la premisa de que es la situación de hecho, la pura nada de la excepción, el suelo concreto en que se produce el acuerdo fundacional que instituye al Leviatán como *magnus homo*.

> Hobbes se basa con la mayor claridad en la proposición de que antes del Estado y fuera del Estado no hay ningún derecho y que el valor de aquél radica justamente en que es quien crea al derecho, puesto que decide la polémica en torno al mismo. Por ello, la oposición entre lo justo y lo injusto solamente se da en el Estado y a través del Estado[329].

¿Significa esto una aceptación ciega de la visión decisionista del derecho? ¿Carece, entonces, el derecho de referencia alguna a una dimensión normativa y tienen razón quienes sostienen que *La dictadura* es en efecto el primer documento del decisionismo schmittiano? Veámoslo.

Schmitt, tras explicar las correspondencias tácitas entre la idea moderna de soberanía y la transformación del concepto tradicional —comisarial— de dictadura, pasa a describir una variante, surgida en el siglo XVIII, derivada del iusnaturalismo "racionalista" de Hobbes y Pufendorf: se trata del "iusnaturalismo de la justicia", cuyo máximo representante es Rousseau, y dentro de cuyos cauces tomará forma la idea moderna de dictadura soberana. Para Schmitt, *El contrato social* no es tanto la biblia de los jacobinos como el índice de una

[329] *Ibídem*, p. 53.

noción —que para el siglo XVIII se halla lo suficientemente madura— de individuo en condiciones de dialogar cara a cara con el Estado, lo cual permite pensar en su primacía sobre el poder político[330]. Como habíamos visto, la Ilustración —que toma algunos rudimentos del racionalismo absolutista y les confiere una nueva orientación— abre la puerta a la imagen de un individuo preexistente al Estado, a su comunidad y a las instituciones que la conforman. Esta idea emana del protestantismo, que en su variante puritana, sostiene una idea de persona "por encima de toda limitación y asignación, por encima de toda racionalización de valor [...] El Estado, lo limitado por principio, es una construcción racional; el individuo es lo dado sustancial"[331]. Pero la teoría rousseauniana no se limita a este individualismo de corte puritano, y va más allá, articulando una teoría política a partir de la noción de voluntad general, que no es sino

> la voluntad del soberano y constituye al Estado en una unidad. En virtud de esto, tiene conceptualmente una cualidad que la distingue de toda voluntad individual particular: en ella coincide siempre lo que es con lo que debe ser conforme a la justicia. Así como Dios reúne en sí poder y derecho y, según su concepto, lo que él quiere es siempre bueno y lo bueno es siempre su voluntad efectiva, así también aparece el soberano en Rousseau, esto es, la *volonté générale*, como algo que por su mera existencia es ya lo que debe ser[332].

La exigencia del Estado de hacer coincidir ser y deber ser es lo que, en última instancia, permite comprender la deriva totalitaria del individualismo rousseauniano, donde los súbditos podrán ser *forzados a ser libres*:

> [s]i se demuestra que la mayoría ha caído en la corrupción, entonces la minoría virtuosa puede emplear todos los medios de poder para ayudar al triunfo de la *vertu*. El terror ejercido por semejante minoría no puede ser calificado de coacción, es tan solo el medio de proporcionar al egoísta no libre su verdadera voluntad propia, de despertar en él al *citoyen*. El *Contrat social* que había hecho un axioma fundamental del autodominio inmediato del pueblo libre, en cuanto derecho inalienable, sirvió así para justificar una dictadura y transmitió la fórmula para el despotismo de la libertad [...] Rousseau había ofrecido demostrar que es posible un Estado en el cual no haya ni un solo hombre que no sea libre. La respuesta práctica era que a los no libres se les aniquilaba. La justificación está en la proposición que había formulado el mismo Rousseau: en ciertas circunstancias hay que forzar a los hombres a ser libres[333].

---

[330] *Ibídem*, pp. 154-157.
[331] *Ibídem*, p. 157.
[332] *Ibídem*, p. 159.
[333] *Ibídem*, p. 164.

Aunque Rousseau no corona este discurso con el epígrafe de "dictadura", todo estaba listo para que Sièyes articulase, apoyado en el ginebrino, la noción de poder constituyente, anterior y superior al poder constituido. Efectivamente, la idea de *pouvoir constituant* guarda con el *pouvoir constitué* una relación simétrica a la de la dictadura soberana con la dictadura comisarial. Toda la corriente antecesora de Sieyès, llamada por Schmitt el "iusnaturalismo de la justicia", se caracteriza por una fisonomía teológica fundamental. La idea de un poder constituyente, perteneciente al pueblo, de naturaleza caprichosa e incontenible, que no se agota en la ley positiva —pues vive por encima del poder constituido— y puede hacer su aparición en cualquier momento y engendrar cuantas constituciones considere, alterando a placer los sucesivos órdenes normativos, no es para Schmitt otra cosa que la secularización del nominalista *Deus absconditus*[334].

La actualidad de este estado de cosas se demuestra ante la pregnancia del concepto de dictadura soberana, que trasciende el carácter comisarial de un mandato limitado temporal y funcionalmente. Lo que se plasma a nivel histórico a partir de la Revolución Francesa es que el dictador goza de una inédita potestad legislativa; ya no se encuentra circunscrito a una situación de hecho que explica su existencia, y a cuyo alcance se limita. Goza, en resumen, de prerrogativas que en periodos premodernos permanecían reservadas a otras instancias. El efecto inmediato de una indistinción tal entre la idea de soberanía y la dictadura es que la ley positiva ya no está en condiciones de regular los supuestos mínimos que constituyen la situación excepcional. Esto no obsta para que una mirada científica de las cosas, como la que Schmitt pretende arrojar, pueda permitirse el lujo de permanecer ciega ante este hecho y excluya de sus investigaciones a la realidad material que compone el concepto moderno de soberanía[335]. En tales condiciones, las reflexiones de Schmitt llegan a un punto en que la idea —teológico-política— de soberanía dispone ya de sus rudimentos básicos:

> [s]i la soberanía es realmente omnipotencia estatal, y esto lo es para toda Constitución que no establece integralmente una división —es decir, una delimitación— de los poderes, entonces la regulación jurídica sólo abarca siempre el contenido calculable del ejercicio, nunca la plenitud sustancial del poder mismo. La cuestión

[334] *Ibídem*, pp. 173-198.

[335] La falacia normativista consiste para Schmitt precisamente en esa ceguera, en su incapacidad para articular un corpus teórico que tome conciencia del entrecruzamiento moderno entre el ser y el deber ser. Para Schmitt, sólo una reflexión atenta a las "conexiones sistemáticas" entre estos dos ámbitos, que a su vez se haga consciente de su desconexión moderna, puede superar los riesgos del normativismo, y a su vez conjurar la tentación de reducir todo el derecho a un mero fenómeno contingente.

de quién decide sobre ésta, es decir, sobre el caso no regulado jurídicamente, se convierte en la cuestión acerca de la soberanía[336].

Queda claro, en las últimas páginas de *La dictadura*, que las preocupaciones del jurista en ese momento estaban centradas en una definición operativa del soberano moderno, lo cual implicaba una inclusión radical del concepto-límite de la excepcionalidad, que en la jurisprudencia toma el nombre de "estado de excepción": la posibilidad de reconocer al soberano y describir sus atributos fundamentales está íntimamente ligada a una identificación de aquella instancia que goce de la plena potestad sobre la excepción. Abordaremos con mayor profundidad estas cuestiones en el apartado dedicado a *Teología política I*. En este momento, hemos de observar el problema de la realización del derecho en *La dictadura*, cuestión central para no agotar las interpretaciones de Schmitt en la etiqueta de "decisionismo".

Se suele olvidar que Schmitt, en el prólogo a la primera edición del libro, incluye una serie de advertencias destinadas a no confundir su estudio de la dictadura con una suerte de teoría política de los hechos desnudos. El objetivo de su investigación es captar una serie de "conexiones sistemáticas"[337] entre la dictadura como instituto jurídico y el derecho, en tanto dimensión normativa que trasciende el orden fenoménico[338]. Pese a todas las oscuridades que rodean el concepto de dictadura, y pese a la confusión moderna entre dictadura y soberanía que antes hemos descrito, lo que no se pone en duda es la posibilidad de descubrir la continuidad entre la dictadura y el derecho, del mismo modo que, al analizar las relaciones entre Estado y derecho, se trataba de describir los vasos comunicantes entre la norma y su realización. Como hemos indicado, la desconexión presupuesta entre estos dos ámbitos, que impide reconocer en el orden normativo una voluntad propia de autorrealización —como pretenden los normativistas—, exige una instancia mundana que realice los contenidos del derecho en el ámbito de los fenómenos[339].

Esta perspectiva, que de algún modo apunta a lo genuino del pensamiento jurídico schmittiano, y que no permite agotarlo en una interpretación decisionista, pero que tampoco puede leerse como un normativismo reformulado, no se ha perdido en *La dictadura*, aunque aquí no sea tan explícito como en el escrito de habilitación de 1914. El normativismo no está

[336] *Ibídem*, p. 248.
[337] *Ibídem*, p. 19.
[338] Tal como había sostenido en su tesis de habilitación.
[339] Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*, *op. cit.*, pp. 29 ss.

en condiciones de integrar en sus dominios el instituto dictatorial, pues lo excluye como elemento sociológico y, por ende, ajurídico:

> "[q]uien entiende que el derecho es mero respeto de la forma jurídica, cumplimiento formal, no está en situación de encontrar un concepto de dictadura, porque para él todo ordenamiento jurídico es simplemente una dictadura, latente o intermitente"[340].

Pero esta integración de aspectos políticos al esquema teórico-jurídico no puede conducir a un abandono de toda perspectiva normativa, ello nos llevaría a una teoría del poder puro [*Machttheorie*] —decisionismo, en una palabra—, que tanto en 1914 como en 1921 Schmitt trata de conjurar.

> La dialéctica interna del concepto radica en que mediante la dictadura se niega precisamente la norma cuya dominación debe ser asegurada en la realidad político-histórica. Entre la dominación de la norma a realizar y el método de su realización puede existir, pues, una oposición. Desde el punto de vista filosófico-jurídico, la esencia de la dictadura está aquí, esto es, en la posibilidad general de una separación de las normas de derecho y las normas de la realización del derecho. Una dictadura que no se hace dependiente de un resultado a alcanzar, correspondiente a una representación normativa, pero concreta, que según esto no tiene por fin hacerse a sí misma superflua, es un despotismo cualquiera[341].

Esta cita nos da la medida exacta de la distancia de Schmitt respecto de un decisionismo de los hechos brutos. Sus posibilidades de atravesar la teoría del derecho sin deslizarse al extremo normativista, ni a la desnuda teoría del poder, dependen de la capacidad de mantener vigente esta tensión dialéctica descrita entre el derecho y el problema de su realización. Como vemos, su despliegue teórico, pese a los riesgos que corre, no pretende reducir el derecho a una fenomenología del poder arbitrario y caprichoso, sin embargo, la ambición de su orientación es tal que no puede permitirse —como el normativismo— un desprecio de los hechos históricos por tratarse de elementos acientíficos que no hacen sino ensuciar la *pureza* de una teoría del derecho[342].

---

[340] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, p. 27.
[341] *Ibídem*, p. 26.
[342] Las discrepancias en este punto marcan la línea divisoria entre Schmitt y Kelsen. Para conocer la posición de Kelsen y su exposición sistemática, véase Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*. Buenos Aires: Eudeba. Un reciente estudio de los contrastes teórico-jurídicos entre Schmitt y Kelsen: De Miguel, J. y Tajadura, J. (2019). *Kelsen versus Schmitt. Política y derecho en la crisis del constitucionalismo*, *op. cit*.

En el caso de la dictadura, incluso la soberana, todo depende de su orientación a un fin trascendente. Esta predisposición de la dictadura a realizar, si bien a través de una negación del derecho —ahí reside su dialéctica—, un determinado objetivo suprahistórico, es lo que permite pensar en ella desde una perspectiva científico-jurídica y, en consecuencia, salvar la desconexión entre el derecho y su realización. La apuesta de Schmitt, en este sentido, consiste en que el fenómeno dictatorial, en su expresión moderna, se revele dependiente de un determinado fin que trasciende las atribuciones del dictador; de ello depende la posibilidad de mantener un discurso científico-jurídico englobante que evite el riesgo de quedar reducido a una pura *Machttheorie*.

Pues bien, será el marxismo y su idea de dictadura del proletariado quienes sirvan a Schmitt de piedra de toque para integrar la idea de dictadura dentro de una teoría del derecho digna de tal nombre. El liberalismo, por su nervio impolítico, no es capaz de mantener una relación positiva con la dictadura, lo cual le lleva a rechazarla como mero despotismo. Sin embargo, el marxismo-leninismo se ha hecho cargo de este concepto, en su forma moderna, y lo ha integrado dentro de su comprensión materialista de la historia, como un elemento indispensable para la superación de la sociedad capitalista. En efecto, el movimiento comunista radicaliza la tensión dialéctica entre la Idea trascendente —la sociedad comunista— y su realización a través de un instrumento con el que guarda una relación negativa —la dictadura—. De modo análogo a cómo el Senado romano otorgaba poderes especiales al dictador, de forma que, suspendiendo las normas de la República, restaurase las condiciones que permiten su vigencia, la dictadura proletaria niega las promesas del comunismo a fin de crear —realizar— las condiciones que permitan materialmente su advenimiento.

Schmitt está lejos de compartir posicionamientos con el marxismo-leninismo, pero el realismo político de éste lo habilita para comprender la tensión negativa que subyace al concepto de dictadura, como instrumento político cuyo fin último consiste en realizar una idea trascendente de derecho a través de su negación. En última instancia, el marxismo le sirve a Schmitt de dato que revela la desconexión moderna entre la normatividad y la realidad política. Este excurso, sin embargo, no se traduce en pura alteridad, sino en una implicación dialéctica que arroja luz sobre la interdependencia de los dos ámbitos.

Una vez aclaradas las aparentes contradicciones que podían asomar entre la presunta orientación decisionista de *La dictadura* y una lectura de Schmitt como pensador del orden concreto, podemos dar paso al análisis de una de las obras centrales de nuestro trabajo, donde

algunos de los aspectos abordados con anterioridad se hacen explícitos y son debidamente expuestos y analizados. Allí veremos cómo Schmitt indaga algunas de las implicaciones más profundas de su pensamiento anterior, lo cual le permite perfilar los contornos específicos de su teoría crítica de la Modernidad.

3. 2 *Teología política I*: una teoría pluralista de la historia

Teología política[343] posee una serie de características que, además de valerle a su autor el salto a la primera línea de muy diversos debates a nivel internacional e interdisciplinar, lo han convertido en un clásico de la ciencia política y la filosofía contemporáneas. Las múltiples áreas del pensamiento que, pese a su brevedad, allí se ven envueltas, su estilo aforístico, no carente de riguroso sentido científico, así como lo polémico de sus conclusiones, convierten *Teología política* en una lectura fundamental para comprender, entre otras cuestiones, la querella de los años veinte entre el normativismo y el decisionismo jurídicos, aunque sin duda trasciende los cercos de esta disputa. Pese a lo desatinado de reducir la obra de Schmitt a una teoría decisionista del derecho, lo cierto es que en 1922 el jurista no duda en afirmarse defensor de un cierto decisionismo jurídico[344], pues este término parece el más efectivo a la hora de afrontar la tarea fundamental de la obra: reconocer lo elemental de la decisión como categoría que posibilita una interpretación integral del derecho.

En este sentido, el decisionismo sirve a Schmitt para articular una teoría jurídica radical que no elude la crucial dimensión fenoménica de la que el derecho no termina de ser independiente. El cientifismo jurídico, propio de la corriente normativista, se le antoja a Schmitt una suerte de escapismo, una perspectiva que, apoltronada en la división científica de esferas, evita cualquier contacto con categorías fundamentales de la realidad política —que en realidad no son ajenas a la ciencia jurídica—. El normativismo, en una palabra, se refugia en la dimensión ideal del deber ser y expulsa de sus dominios cualquier elemento extraño. Para nuestro autor, en cambio, una perspectiva jurídica integral no puede hacer oídos sordos ante la materialidad de los conceptos políticos. A este planteamiento no le están permitidas las fantasías implicadas en una negación de las "conexiones sistemáticas"[345] entre el ámbito

[343] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*
[344] Aunque a partir de 1934, con su escrito sobre los órdenes concretos, Schmitt se alejará, también a nivel terminológico, del decisionismo. Esto quedará patente en el prólogo a la edición de 1934 de *Teología política*. Véase *ibídem*, pp. 11-12. También Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*
[345] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, p. 19.

de la realidad política y lo normativo, pues ambas dimensiones, aunque desconectadas, forman un todo que la mirada científica no puede esquivar.

Los tres primeros capítulos de *Teología política* aparecen en 1922, en el segundo volumen de la *Festschrift* en homenaje a Max Weber, bajo el título "*Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie*", coordinado por Melchior Palyi[346]. El capítulo inicial aborda eminentemente el problema de la definición de la persona jurídica del soberano. Como ya había puesto de manifiesto en *La dictadura*[347], Schmitt ve en la excepcionalidad el *locus* adecuado para levantar una definición operativa del soberano. Una tarea de este tipo exige, en primer lugar, partir de la premisa de que el problema de la soberanía trasciende los contenidos positivos de la Constitución: la discusión ha de abordarse desde una zona límite, en el punto de intersección entre el derecho y su negatividad, el ámbito existencial que lo niega, pues el concepto de soberanía no se agota en una mera competencia formalmente definida, en virtud de este o aquel ordenamiento jurídico; lo más que puede hacer la ley positiva es indicar qué instancia ostenta una tal potestad[348]. Lo problemático del concepto de soberanía no necesita para el jurista una mayor justificación, pues la esencia realista de su pensamiento político ya le orienta a enfocar su mirada en los casos en que la existencia misma del orden normativo se pone en cuestión: es ahí donde se juega lo decisivo, aquello que el derecho ha dado en llamar "el estado de excepción" [*Ausnahmezustand*], el lugar propio para una identificación del soberano[349].

Desde un punto de vista metodológico, el normativismo de Kelsen y Krabbe no puede más que fracasar en el intento de dar respuesta a esta problemática fundamental, pues descartan, por principio epistemológico —cuya raíz se halla en la separación kantiana entre el ser y el deber ser—, la posibilidad de incluir categorías como la decisión [*Entscheidung*] dentro del marco de la ciencia jurídica. Este error fundamental del normativismo lo conduce a soluciones estériles ante una problemática tal, lo cual hace comprensible sus fórmulas tautológicas acerca de la soberanía de la ley o soberanía de la Constitución. ¿Cómo podría ser soberana la Constitución si el atributo distintivo de dicha instancia jurídica consiste en el poder para suspenderla? A lo sumo, el normativismo ha alcanzado a imaginar una instancia externa al derecho positivo, pero también a la realidad, de carácter meramente hipotético —y dudosa funcionalidad—, como es la "norma fundamental" [*Grundnorm*], cuya definición es

[346] Schmitt, C. (1922). "Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie", *op. cit.*
[347] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, pp. 248.
[348] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 14.
[349] En el contexto de esta obra, "estado de excepción" no significa "un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio", sino que remite a una dimensión en que se dan cita lo jurídico y lo existencial. *Ibídem*, p. 13.

una de las grandes incógnitas del pensamiento de Kelsen. Se trata de un fundamento presupuesto, una hipótesis lógica que hace operativo el ordenamiento jurídico y, ante los interrogantes planteados por Schmitt, arroja respuestas del tipo: "la norma fundamental de [un] ordenamiento se plasma en la formulación de que 'debe obedecerse la Constitución'"[350].

La querella de Schmitt con Kelsen no puede sino saldarse en un posicionamiento por parte del primero en las antípodas de la teoría "pura" del jurista vienés. Es preciso acometer las preguntas fundamentales de la soberanía desde una perspectiva integral, que reconozca el estatuto jurídico de aquellas categorías que el normativismo purga por "sociológicas": definir la soberanía es un problema para la ciencia del derecho que remite inexorablemente a una dimensión existencial. En alusión al "teólogo protestante" Søren Kierkegaard, Schmitt emprende la tarea de definir la totalidad del problema de la soberanía partiendo del caso excepcional, puesto que "[l]o normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición"[351].

Aclarada —desde un punto de vista metodológico, que aleja a Schmitt del normativismo— la centralidad de lo excepcional, se vuelve preciso definir los contornos lógicos del problema de la soberanía. En este sentido, la problemática —teórica y política— fundamental no consiste tanto en una definición de la soberanía, como en la *identificación del soberano*: el problema de la soberanía es el problema de reconocer al sujeto portador de la misma[352]. Las fórmulas "huecas y manidas" que intentan definir la soberanía, como la de Bodino —"el poder absoluto y perpetuo de una república"—, suscitan en Schmitt un interés mínimo[353]. La verdadera pregunta que una indagación de estas características ha de afrontar se resuelve en el *quién*, y sólo desde su respuesta podremos vislumbrar el *qué*. Se trata, en pocas palabras, de un asunto de competencias —esto es, jurídico— que, sin embargo, desborda los cauces de la ley positiva: consiste en saber "quién dispone de las facultades no regladas constitucionalmente, es decir, quién es competente cuando el orden jurídico no resuelve el problema de la competencia"[354]. La cuestión decisiva que atraviesa la existencia política de

---

[350] De Miguel, J. y Tajadura, J. (2019). *Kelsen versus Schmitt. Política y derecho en la crisis del constitucionalismo*, *op. cit.*, p. 126.

[351] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 20. Desde una interpretación que otorga gran peso al elemento decisionista de Schmitt, se ha tratado de arrojar luz sobre su teoría del Estado y del derecho a través de la distinción kierkegaardiana entre "lo uno o lo otro" [*Entweder/Oder*]. Véase Kennedy, E. (2012). *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*. Madrid: Tecnos, pp. 91-93.

[352] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, pp. 13-14.

[353] *Ibídem*, p. 15.

[354] *Ibídem*, p. 16.

pueblos y naciones no consiste en una definición filosófica de los atributos del soberano, sino en su identificación[355].

Esto lo supo Hobbes en un contexto marcado por el estado de excepción permanente —las guerras de religión del siglo XVII— que determinaría de forma trasversal la orientación realista de su filosofía política. A diferencia de lo que el protoliberalismo de Locke declara, con su conocido *motto*, "*The Law gives authority*", la autoridad es en verdad la instancia fundadora de la ley, su supuesto fáctico, aquel elemento capaz de darle una materialidad concreta. Un razonamiento en sentido opuesto está en la base de la confusión normativista de la actualidad, pues sólo la decisión soberana está verdaderamente en condiciones de facilitar la realización efectiva del derecho. Hobbes resumió esta idea, crucial a ojos de Schmitt, con la sentencia decisiva "*Auctoritas, non veritas facit legem*"[356], aparecida ya en *La dictadura*[357].

En síntesis, tenemos por un lado el núcleo fundamental del problema de la soberanía —la identificación de su sujeto—, y por otro, el escenario histórica y jurídicamente concreto en que tal núcleo se manifiesta sin ambages —el estado de excepción—; en tal escenario ha de ponerse la mirada a fin de hallar respuestas fiables ante esta problemática. Ambos elementos quedan plasmados, como punto de partida del escrito, en su sentencia inicial: "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción"[358].

A partir de aquí, podemos identificar una serie de rasgos que dan cuenta de la distancia de Schmitt respecto a definiciones más tradicionales de la soberanía o del poder. Pues, pese a su desprecio por fórmulas "manidas y huecas", hay en este escrito —como en buena parte de la obra de Schmitt— una noción del poder susceptible de ser sistemáticamente expuesta. Una importante confusión acerca de los contenidos de este texto apunta precisamente en esa dirección, esto es, pensar en la teoría política de Schmitt como una suerte de actualización al siglo XX de las teorías modernas de tipo absolutista, cuando lo que en verdad hay es una exégesis que parte de los clásicos modernos —Hobbes, Bodino y Pufendorf, entre otros— para extraer una serie de conclusiones que trascienden los márgenes de aquellos autores y hace de la teoría política schmittiana algo difícilmente reductible a sus fuentes[359]. En lo que,

---

[355] Este rasgo ha sido subrayado, entre otros, por Agapito, R. (2009). "Introducción", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 23.

[356] La fórmula aparece por vez primera en el capítulo XXVI de la traducción latina de *Leviatán* de 1670. El hobbesianismo de Schmitt es más que patente a estas alturas. Dedicamos un epígrafe aparte a la relación entre Schmitt y el filósofo inglés. Véase *infra*, pp. 198 ss.

[357] Schmitt, C. (1968). *La dictadura*, *op. cit.*, pp. 53.

[358] *Ibídem*, p. 13.

[359] Prueba de ello, como se verá, son las disputas con otros autores en torno a la interpretación de aquellos clásicos, debido a lo divergente de las lecturas de Schmitt. El caso de Hobbes es el más notable; véase *infra*, pp. 198 ss.

en este punto, nos atañe, Schmitt se distingue de sus maestros en tanto que logra alejarse de teorías puramente cuantitativistas, que ubican el criterio de la soberanía únicamente en términos graduales, dependientes de los insumos de autoridad de la élite política. Contrario a esto, Schmitt sitúa en un punto muy concreto la cualidad fundamental del soberano, la condición necesaria y suficiente para identificarlo: su facultad para decidir *sobre* —y no tanto *en*— el estado de excepción. En este sentido, soberano es aquel que goza de la potestad de decidir qué situación *de facto* reúne las condiciones para suspender el orden normativo y declarar el estado de excepción. La capacidad para juzgar qué elementos constituyen una situación excepcional y cuándo las normas han dejado de tener validez, pues éstas sólo tienen fuerza de ley en un contexto de estabilidad institucional, es, propiamente, la soberanía para Schmitt. Vemos desde bien temprano que el núcleo de la idea schmittiana de soberanía se muestra como una potestad de tipo *interpretativo*[360].

De este análisis, es preciso extraer una conclusión de tipo teórico-político a fin de evitar confusiones habituales. La capacidad del soberano para decidir sobre aquello que constituye una situación excepcional, que lo habilita para dotarse de todos los medios precisos a fin de retornar a la normalidad, no equivale a una suerte de concepción protototalitaria del poder en que el soberano opera con plena libertad y no está atado a ninguna instancia ordenadora, y esto se debe principalmente a dos motivos. Por un lado, el soberano schmittiano no es omnipresente, y su actuación queda acotada a un escenario muy concreto: el estado de excepción. Su presencia no es requerida en tiempos de normalidad, y la actividad política del Estado, en tales contextos, es perfectamente autónoma y dispone de mecanismos suficientes para desarrollar sus actividades sin necesidad alguna de un poder cuyas facultades fundamentales no aparecen salvo en tiempos de necesidad. Se da efectivamente el caso de que en las democracias parlamentarias —como también en regímenes monárquicos de corte autoritario— no es el soberano la persona jurídica que concentra la potestad legislativa o ejecutiva en periodos de normalidad, y sin embargo, ello no implica que esta clase de formas políticas carezcan de un poder soberano. La identidad del soberano sólo se revela ante la excepcionalidad, y la humanidad ha conocido largos estadios de estabilidad institucional donde no fue necesario invocar su presencia.

[360] El monopolio de la interpretación será un atributo fundamental del soberano hobbesiano; él será la respuesta a la pregunta vehicular *quis interpretabitur?* Aunque en el caso de Hobbes, el objeto de tal interpretación serán las Escrituras, pues ello le permite garantizar la paz entre los diferentes bandos religiosos enfrentados. En Schmitt, la interpretación tiene que ver, en términos más generales, con la capacidad de juzgar si el orden social que permite una vida institucional normalizada es o no operativo. Véase Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, pp. 75, 120.

Extremando el argumento, podría decírsenos que, incluso si el soberano no hace su aparición en periodos de normalidad, ésta no es sino una ficción de estabilidad relativa, pues en la medida en que la facultad *interpretativa* del soberano no está limitada —pudiendo declarar el estado de excepción cuando lo considere— por instancia alguna, la normalidad, y por tanto, la no presencia del soberano, no tendrá una duración mayor de la que el propio soberano estime conveniente. Aquí se toca un nervio central de la idea schmittiana de soberanía, y ciertamente constituye un argumento de peso a favor de una interpretación totalitaria del pensamiento schmittiano. Contra la misma, ha de advertirse que el soberano, aunque el formalismo estructural del discurso de Schmitt no permita formularlo expresamente, no está carente de un principio ordenador de su actividad. Lo cierto es que el atributo esencial del poder soberano —su presuntamente ilimitada capacidad para declarar el estado de excepción— no se encuentra libre de un principio trascendente que ordena su actividad. Tiene razón Villacañas cuando afirma que, ante lo que podía aparecer como una teoría anticatólica del poder, como una preferencia por la *potentia absoluta* del soberano en detrimento de la *potentia ordinata* —más acorde a los postulados políticos del catolicismo—, en el fondo el soberano schmittiano se pone al servicio de una idea de orden cuya existencia lo precede —al menos como idea— y su mandato consiste en traerla al presente. Pese a que nuestra investigación no trata de indagar en los presuntos fundamentos católicos —o protestantes— de la teoría schmittiana del soberano, sí resulta crucial, en esta línea, investigar los resultados políticos de la misma. Por ello reproducimos, *in extenso*, lo que consideramos el argumento central a favor de una comprensión relativa del decisionismo schmittiano, que nunca dejó de remitir a una idea reguladora de orden:

> respecto a la simetría estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos la noción de soberanía [...] es analógica con la noción de *potestas absoluta dei*. Pero en la medida en que era una *potestas exceptionalis*, se debía identificar de forma adecuada no tanto su decisión por la excepción, que era su dimensión de poder propio y absoluto, sino su finalidad. El punto es muy sutil y dice que lo absoluto es el poder de decidir la excepción [...] que sigue siendo ordenado a un fin que es el bien común. Para Schmitt no cabía duda de que ni siquiera en el caso absoluto excepcional se perdía de vista el orden, el *telos*: el mantenimiento de la unidad de la comunidad humana[361].

El pensamiento del orden no desaparece en favor de un decisionismo del poder en bruto, y en *Teología política* aquél continúa operando como supuesto fundamental. Esto se revela ante la

[361] Villacañas, J. L. (2009). "La leyenda de la liquidación de la teología política", en Schmitt, C. *Teología política*, *op. cit.*, p. 155.

evidencia de que todo ordenamiento jurídico precisa de un entorno material que permita su normal desarrollo, de forma idéntica a cómo, en *El valor del Estado y el significado del individuo*, el derecho, pese a hallarse en una dimensión normativa, superior a la realidad fáctica del poder, depende de ese poder para su realización concreta. Desde una perspectiva teológica, el soberano schmittiano —y en esto es idéntico al Leviatán de Hobbes— no se alza por encima de la *veritas*, sino que le ofrece un suelo firme en que implantarse. En otras palabras, el soberano no se interesa por las verdades dogmáticas; éstas pertenecen a un ámbito distinto al que el soberano aspira a administrar, independientemente de que tal posicionamiento, en el caso de Hobbes, implique naturalmente una postura contraria a las estructuras de poder de la Iglesia católica y su *potestas indirecta*. Por ello, no está entre los objetivos del soberano moderno inaugurar un dogma de fe que sustituya al existente[362]. El adagio hobbesiano, "*Auctoritas, non veritas facit legem*" no apunta a una absorción de la majestad espiritual de lo teológico por parte del poder político, sino a una demarcación de espacios, una separación clara entre la esfera de los teólogos, cuya máxima está determinada por la cuestión sobre la verdad de los credos, y la de los legisladores, para quienes lo decisivo se juega en el ámbito de lo terrenal, donde el valor por antonomasia no es otro que el de un orden eficaz capaz de neutralizar los riesgos del *bellum omnium contra omnes*.

En el contexto de *Teología política* ya no se trataba tanto de realizar la Idea de derecho [*Rechtsverwirklichung*] —aunque esta cuestión no termina de abandonarse— como de garantizar la estabilidad política, condición prejurídica para materializar cualquier derecho. Con todo, no se alude simple y llanamente a una situación *de facto*, el razonamiento remite, empero, a un principio articulador de toda la teoría política schmittiana: la idea de orden que opera como telón de fondo del realismo político. Este principio de orden es innegociable, teleológico, y no cede ante ningún normativismo abstracto, pues para él incluso una noción mínima de derecho exige, ideal y materialmente, una realización del orden que no puede darse de forma mecánica, sino que necesita de una instancia que decida en su favor, pues

> [n]o existe una sola norma que fuera aplicable a un caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre 'derecho de una situación'. El soberano crea esa situación y la garantiza en su totalidad[363].

[362] Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 146.
[363] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 18.

Como vemos, la radical importancia que concede Schmitt al elemento decisionista puede dar lugar a malentendidos acerca del carácter tautológico de su concepto de decisión, pero, como en la anterior cita se aprecia, el soberano no tiene otra finalidad que la de garantizar las condiciones que permiten realizar el derecho. La decisión, en contra de lecturas decisionistas, no es el *terminus ad quem* de la teoría jurídica schmittiana, sino su *terminus a quo*.

Una estela importante de autores actuales, que parten de la tesis de Löwith en su escrito de 1935[364], ha señalado una supuesta simetría entre Schmitt y Kelsen, pues para hacer frente al formalismo de la ley positiva, sostienen, Schmitt habría articulado un formalismo de la decisión, carente de orientaciones normativas[365]. En esta misma línea, se ha deducido el carácter nihilista de la teoría schmittiana del soberano, que no sería sino una doctrina del poder en bruto ajena a toda sustancialidad ética[366]. Frente a tales lecturas, y en contra de lo dicho por Löwith, se ha visto —y se seguirá viendo en lo sucesivo— que la decisión, dentro del planteamiento schmittiano, no consiste en una libertad absoluta del tirano ajena a cualquier principio regulador, que arrinconaría el razonamiento de Schmitt y terminaría desenmascarándolo como una pura tautología de la "decisión por la decisividad"[367].

Lejos de esto, la decisión debe siempre orientarse a la garantía de las condiciones que permiten el normal desarrollo del ordenamiento jurídico, lo cual queda siempre mediatizado por una idea de orden. Vemos, en este punto, una limitación en lo que hace a las facultades del soberano: "el Estado suspende el derecho por virtud del derecho a la propia conservación"[368]. Esto no es una tautología ni un juego de palabras. Lo que Schmitt está señalando es un derecho superior al positivo, que a diferencia de la "norma fundamental" tiene plena operatividad real, y sin embargo no es mera fuerza volitiva, sino que pertenece al ámbito de lo normativo. Precisamente en el punto de intersección entre lo jurídico y lo existencial es donde se halla ese derecho suprapositivo —casi natural[369], vale decir— que el soberano puede hacer valer: su derecho de autoconservación. Del mismo modo, el estado de excepción no es equivalente a la anarquía[370] —como ausencia total de autoridad legítima—,

---

[364] Löwith, K. (2006). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", *op. cit.*

[365] Žižek, S. (1999). "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", en Mouffe, Ch. (Comp.). *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres-Nueva York: Verso, pp. 18-37.

[366] Hirst, P. (1999). "Carl Schmitt's Decisionism", en Mouffe, Ch. (Comp.). *The Challenge of Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 7-17.

[367] Löwith, K. (2006). "El decisionismo ocasional de Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 48.

[368] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 18.

[369] Aunque, por lo general, Schmitt es ajeno al iusnaturalismo, no es del todo ilegítimo forzar esta tesis para descubrir en su pensamiento una suerte de "derecho natural sin naturalismo". Véase Vinx, L. y Zeitlin, S. G. (2021). *Carl Schmitt's Early Legal-Theoretical Writings: Statute and Judgment and The Value of the State and the Significance of the Individual*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 19.

[370] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 19.

pues permanece dentro de los márgenes del derecho, ya que existe un Estado habilitado para declararlo y ponerle fin, como autoridad legítima que, pese a que eventualmente no conoce limitaciones ni contrapesos, no queda reducido a pura fuerza arbitraria: tanto el estado de excepción como el soberano conservan, para Schmitt, su naturaleza normativa. A diferencia de cómo se ha interpretado esta obra, el problema fundamental para Schmitt no estribaba tanto en definir la soberanía como atributo de los príncipes que los eximía de cualquier responsabilidad ante el derecho. Pues vemos, igual que en su escrito de habilitación, que hay una idea que opera como principio regulador de la estatalidad moderna: un *telos* que se orienta hacia el orden, cuya actualidad se manifiesta en la situación excepcional, allá donde está en juego la existencia política de una cierta unidad soberana.

Otro gran interrogante suscitado por este escrito tiene que ver con el origen teológico de las facultades que habilitan al soberano para invocar el estado de excepción. El tercer capítulo de este libro, que explica su trascendencia, más allá de los estrictos ámbitos de la ciencia jurídica, y pone en la primera línea del debate el problema teológico-político, emplazando a una multitud de disciplinas en torno a su interpretación, comienza con la siguiente sentencia: "Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"[371]. Los malentendidos en relación con esta fórmula exigen una atención especial que nos ofrecerá las claves de comprensión de la teología política schmittiana.

En la línea de lo que se viene viendo, Schmitt señala una analogía estructural entre la cosmovisión teísta del siglo XVII y el concepto moderno de estado de excepción y la facultad del soberano para decretarlo: "[e]l estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología"[372]. El alcance de esta correspondencia sobrepasa el ámbito de lo lingüístico, y tiene para Schmitt un sentido ordenador de las relaciones que rigen entre lo temporal y lo espiritual.

> La 'omnipotencia' del moderno legislador, tan cacareada en todos los manuales de derecho público, tiene su origen en la teología, y esto no sólo desde el punto de vista lingüístico. Hasta en los pormenores de la argumentación salen a la superficie reminiscencias teológicas[373].

Desde un punto de vista hermenéutico, la interpretación dominante ha leído, por lo general, estos pasajes en el contexto de un proceso de secularización como vaciamiento espiritual, en

[371] *Ibídem*, p. 37.
[372] *Ídem*.
[373] *Ibídem*, p. 39.

virtud del cual, en el siglo XVII, ante la caída de la metafísica cristiana, el soberano asume el rol del Dios del teísmo, y con ello reclama para sí sus atributos divinos, especialmente aquel que lo habilita para suspender el orden de la ley natural y obrar el milagro. Esta interpretación sólo es cierta de forma parcial, pues se suele pasar por alto el principio metafísico que en este libro ordena las categorías históricas.

Para apoyar esta tesis acerca del trasvase de los atributos del Dios del teísmo al soberano moderno, Schmitt acuña el término "sociología de los conceptos jurídicos"[374], como programa de estudio del origen metafísico de las categorías que articulan la realidad política de las diferentes épocas. En este punto, Schmitt trata de superar las disputas entre una interpretación materialista y otra idealista de los procesos históricos, pues lo que busca es sostener un programa científico-histórico que no reduzca los conceptos políticos a meros "reflejos, imágenes o disfraces" de la realidad material verdaderamente operatoria[375]. En tal sentido, las deudas contraídas por Koselleck y su *Begriffsgeschichte* son más que evidentes[376]. La tesis que se sostiene es que ni las ideas tienen primacía sobre la realidad política, ni tampoco ésta sirve como fuente de explicación suficiente de los conceptos que a lo largo de la historia se van forjando e instaurando como categorías hegemónicas.

La disputa entre una filosofía materialista y otra idealista de la historia le parece a Schmitt el reflejo de una tendencia generalizada del pensamiento moderno, el cual, tras apreciar la tensión entre dos ámbitos, reacciona con un intento de reducción de uno al otro, lo cual no puede sino terminar por arrojar caricaturas estériles. Un marxista que, a ojos de Schmitt, ha logrado sortear los peligros del reduccionismo materialista no es otro que Georges Sorel, quien, inspirado en el vitalismo de Henri Bergson, se ha acercado a una concepción de las dinámicas históricas que capta la correspondencia dialéctica entre ideas y fenómenos[377]. Tampoco quiere Schmitt situarse en la estela de las investigaciones psicológicas que buscan desentrañar los motivos particulares de un individuo o grupo de individuos para acuñar este o aquel concepto. En contra de estas corrientes, la sociología de los conceptos permite "explorar la última estructura radical sistemática y comparar esa estructura conceptual con la articulación conceptual de la estructura social de una época determinada"[378]. Llegamos al núcleo semántico de aquello que Schmitt entiende por "teología política" en 1922:

---

[374] *Ibídem*, pp. 41 ss.
[375] *Ibídem*, pp. 41-42.
[376] Las deudas de la teoría de la historia de Koselleck con el pensamiento schmittiano han sido expuestas en Orozco Pérez, M. (2020). "¿Antropología u ontología de la historia? La presencia de Carl Schmitt en la obra de Koselleck". *Revista de Historiografía (RevHisto)* 34, pp. 15-37.
[377] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 42.
[378] *Ibídem*, p. 43.

[d]ecir, por ejemplo, que la monarquía del siglo XVII era el sustrato real que se 'reflejaba' en el concepto cartesiano de Dios, no es sociología del concepto de soberanía. Sí pertenece, en cambio, a la sociología de la soberanía de aquella época mostrar que la existencia histórica y política de la monarquía *correspondía* al estado de conciencia de la humanidad occidental en aquel momento, y que la configuración jurídica de la realidad histórico-política supo encontrar un concepto cuya estructura armonizaba con la estructura de los conceptos metafísicos[379].

En coherencia con las épocas posteriores, y de acuerdo con el desarrollo histórico y espiritual de la Modernidad europea, las categorías dominantes de la teoría política, así como las concretas formas de organización de los Estados, irán variando en función de la teología política. A la metafísica teísta del XVII le sucederá el deísmo, y con ello tomarán forma concreta la monarquía constitucional y el Estado de derecho, donde la Constitución se encuentra por encima del monarca, y es aquélla la que habilita a éste y le otorga su función ejecutiva dentro del ordenamiento jurídico. Las diversas variaciones que ha sufrido la idea del soberano, de Hobbes a Rousseau, y de ahí a las doctrinas democráticas del poder constituyente, son la consecuencia de las mudanzas del *Zeitgeist* dominante de cada siglo, que determina las diferentes cosmovisiones imperantes en una sucesión de épocas. Registrar estas mudanzas, apoyado en el principio ontológico —*teológico-político*, propiamente— de que existe una correspondencia más o menos visible entre la imagen metafísica que predomina en una determinada época y las formas políticas de la misma, es la tarea fundamental de la sociología de los conceptos planteada por Schmitt en 1922.

Las analogías estructurales, que antes señalábamos como primeros vectores de la teología política schmittiana, encuentran ahora una explicación que remite a un principio esencial del pensamiento del jurista, y cuyos resultados más visibles serán arrojados en su conferencia de Barcelona sobre *La era de las neutralizaciones*[380]. Como vemos, para el Schmitt de 1922 no se trata tanto de plantear una discusión ontológica acerca de la semejanza estructural que existe, independientemente de la coyuntura histórica, entre la teología y la política —aunque más adelante se abrirá a esta discusión, y ciertamente, como hemos visto, sus intervenciones anteriores daban pábulo a esta interpretación—, sino de contrastar una coherencia metafísica entre la imagen del mundo que predomina en una determinada época y las formas políticas de dicha época, con independencia de si aquella imagen metafísica posee naturaleza teológica o

[379] *Ibídem*, p. 44 (la cursiva es nuestra).
[380] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*

no. En suma, el pasaje que mejor condensa el sentido último de la teología política schmittiana de 1922 no es tanto aquella sobre el origen teológico de los conceptos políticos modernos, ya que no capta la radicalidad del programa teórico planteado por Schmitt. Conviene, en este sentido, prestar una mayor atención a la siguiente afirmación:

> La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía"[381].

Afianzar esta idea como clave de lectura de la obra de Schmitt desde la problemática teológico-política puede ayudar a prevenir interpretaciones desenfocadas acerca del sentido y las implicaciones de lo dicho por el jurista desde 1922. Una de estas desviaciones viene dada por la crítica de Erik Peterson a la teología política schmittiana en 1935, con su *Monoteísmo como problema político*[382]. Allí, como veremos más adelante, el teólogo Peterson acusa a Schmitt de pertenecer a una tradición de teóricos del poder que instrumentalizan los dogmas religiosos y los ponen al servicio de las fuerzas políticas del momento, tradición que se remonta a la teología civil de Varrón y que ve en el arrianismo de Eusebio de Cesarea un representante de relieve. Para Peterson, detrás de esta doctrina se esconde un paganismo totalmente incompatible con el cristianismo trinitario, lo cual desbarata —"liquida"— toda posibilidad de una teología política desde un posicionamiento cristiano[383]. Sea como fuere, esta crítica tuvo una notable influencia en las diferentes lecturas de la teología política schmittiana y condicionó el debate en puntos cruciales.

Uno de sus efectos más tangibles es la persistencia de algunas interpretaciones actuales en preguntar acerca de la primacía del elemento teológico, o bien del político, en el pensamiento de Schmitt. Éste es el caso del ya citado Jean-Claude Monod en su estudio del debate de la secularización. Allí, tratando de acoplar una interpretación de la teología política schmittiana a su tesis acerca del doble significado del concepto de secularización, se sostiene en un primer momento que, de acuerdo con lo dicho por Schmitt en torno a la analogía teológico-política entre el Dios del teísmo y el soberano moderno, éste último habría "extraído" las facultades del Dios cristiano a fin de elevarse por encima de su enemigo

[381] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 44.
[382] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.* Aunque Schmitt sólo aparece mencionado una vez, y en nota al pie, no cabe duda de que en el intento de Peterson de "liquidar" la teología política el objetivo polémico es el texto schmittiano de 1922.
[383] *Ibídem*, p. 95.

metafísico para así afirmar su autonomía, su soberanía[384]. De esta lectura, Monod extrae la conclusión de que en Schmitt se atisban dos nociones opuestas de secularización: "una de ellas como transferencia de la teología hacia la política, y la otra, como relegación de la teología por la política"[385].

Un planteamiento tal de la cuestión, naturalmente, le conduce a Monod a contrastar la validez de esa —supuesta— doble ordenación jerárquica de la secularización en Schmitt: "¿Se podría pensar que la instauración del derecho de anular la ley no necesitó forzosamente de teologúmenos?"[386]. Sin duda, presentar el problema en esos términos —como la sustracción de conceptos pertenecientes al campo de la teología por parte del poder político a fin de conquistar su lugar soberano— desplaza lo dicho por Schmitt a otros debates, que lamentablemente se mueven en distintas coordenadas. No obstante, la gran repercusión que suscitó el escrito de 1922 obligó a Schmitt a dar la batalla en aquellas latitudes, tan lejanas a su tesis inicial, y a tratar de aclarar y fundamentar lo que allí se sostenía en los términos impuestos por un debate de largo recorrido. Éste es, a nuestro juicio, uno de los motivos principales —que suele pasarse por alto— de la distancia temporal que separa la primera *Teología política* de la segunda.

Como sabemos —Gadamer tuvo plena conciencia de esto[387]—, los diálogos no transcurren por los derroteros ideados por el hablante individual, y *Teología política* no fue una excepción: lo que comenzó siendo un estudio sociológico del concepto de soberanía[388], y sus conexiones sincrónicas con la idea metafísico-teísta de Dios en el contexto de su aparición, terminó por discurrir por otros senderos y llevó a Schmitt a debates muy diversos de aquellos en los que, en 1922, buscó intervenir[389]. En efecto, *Teología política* inauguró un debate al que ciertamente no pertenecía[390]. En cualquier caso, Schmitt era consciente de que el campo de estudio de un concepto tan amplio como el de "teología política" era vasto y admitía múltiples abordajes[391]. En un contexto atravesado por la ambigüedad semántica, el jurista

[384] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, p. 159.
[385] *Ibídem*, p. 165.
[386] *Ibídem*, p. 166.
[387] Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*, *op. cit*., p. 461.
[388] Recordemos el título de la publicación original: *Soziologie des Souveränitätsbegriffs.*
[389] Como se verá más adelante, estos dos debates tuvieron como ejes, respectivamente, la primacía de la teología sobre la política, o viceversa, y la legitimidad de la Edad Moderna. Los textos fundamentales de esta discusión son Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit*. y Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*
[390] Este aspecto ha sido rara vez destacado en el estudio del tema. Una notable excepción es Saralegui, M. (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*, *op. cit.*, p. 13.
[391] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 87.

ensayó diferentes respuestas a los múltiples debates que él mismo —aunque no de forma intencionada— había abierto con su no siempre comprendida *Teología política*.

Los malentendidos se explican, en primer lugar, por el estilo asistemático de Schmitt, por su reticencia a presentar introducciones, estudios preliminares o estados de la cuestión en sus trabajos. En segundo lugar, la identificación de Schmitt con la tradición católico-romana jugó un papel esencial en esta confusión, pues el hecho de que un autor abiertamente católico publique un libro titulado *Teología política* no puede más que suscitar intentos de leerlo como una teoría política que se deriva de los dogmas de la confesión romana. En este sentido, se ha dicho con acierto que "[l]a fe católica [...] no es la que lo acerca a la teología política sino, muy al contrario, la que emborrona su abierta adscripción a la misma [...] Hay teología política en Schmitt no *por* sino *a pesar* de su catolicismo"[392]. En tercer lugar, es innegable que lo dicho por Schmitt en 1922 y lo que sostuvo en el debate ulterior comparten una dimensión común: la búsqueda de una definición de las relaciones que median entre la teología y la teoría política, lo cual permite ver una conexión con el viejo debate en torno a las relaciones entre lo sagrado y lo mundano, terreno propio de la teología, como los trabajos de Peterson, Jean Baptiste Metz[393], Álvaro d'Ors[394] o Gustavo Gutiérrez[395] y una larga lista de teólogos y canonistas, acreditan.

Queda por aclarar el nudo central de esta dislocación, aquel aspecto confuso de *Teología política* que llevó a Schmitt a un territorio que, inicialmente, no tenía previsto: ¿por qué sostiene Schmitt que el soberano moderno posee unos atributos análogos al dios del teísmo, con la facultad de declarar el estado de excepción, en modo semejante al milagro operado por Dios, suspendiendo el normal desarrollo del mundo de acuerdo con las leyes naturales? ¿Significa, como parece creer Monod, que para Schmitt el Estado moderno hubo de apropiarse de los atributos del Dios cristiano para usurparle el monopolio espiritual, inaugurando con ello un centro de referencia político que predomina sobre los demás ámbitos del espíritu? De ser así, Schmitt hubiese sostenido en su conferencia de 1929 que, tras la irrupción de la forma política estatal en el siglo XVII, la teología dio paso a la política como ámbito espiritual dominante en el continente europeo. Sin embargo, esto no es así, ya que lo político —diremos por el momento— no opera en una dimensión pareja a aquella en que los centros de referencia [*Zentralgebiete*] se intercambian su papel hegemónico. Lo político en

---

[392] Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*, p. 23 (cursiva en el original).
[393] Metz, J. B. (1971). *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.
[394] D'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema", *op. cit.*
[395] Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Sígueme.

Schmitt, como se sabe, no es un ámbito espiritual ontológicamente ajeno a la teología, la moral o la estética. Lo político remite a una antropología conflictiva —la división grupal entre amigos y enemigos— y toma de forma contingente sus materias primas de otros ámbitos, en función de cada época, movido por una dialéctica entre la conflictividad del hombre y una búsqueda de orden en ámbitos neutrales, pacíficos.

Cuando Schmitt afirma que en el siglo XVII los soberanos modernos importan de la teología el concepto de estado de excepción, como una prerrogativa que los habilita para suspender el derecho vigente —análoga al milagro divino—, no está indicando una absorción de conceptos teológicos por parte de lo político, como una suerte de usurpación política del poder religioso. Por el contrario, lo que está señalando es un episodio particular, históricamente datable, de la semejanza estructural entre la teología —o, más ampliamente, la imagen metafísica dominante del momento— y la política[396]. Schmitt aclara en 1922, ante las posibles confusiones a que su texto puede dar lugar, que no hay posibilidad de transferir sustancialmente el poder de Dios a un soberano terrenal: "En la realidad política no existe un poder incontrastable, supremo, es decir, que funcione con la seguridad de una ley natural"[397]. Pero tampoco se trata de una usurpación de tipo simbólico, según la cual el soberano, consciente de los insumos de poder que le reportaría una semejanza con la divinidad, se viste con los ropajes de Dios. La descripción entre la similitud estructural entre el soberano moderno y la idea predominante de Dios en el siglo XVII es el primer resultado arrojado por una sociología de los conceptos cuya tarea fundamental es exponer los episodios históricos de la correspondencia metafísica entre una *Weltanschauung* y la forma concreta en que las sociedades se organizan políticamente en determinadas épocas históricas. En consecuencia, si la teología cristiana es la imagen del mundo que domina el imaginario político del Barroco, las teorías políticas de la soberanía se encontrarán en consonancia con dicha imagen, lo cual no obsta para afirmar una primacía ontológica y suprahistórica del cristianismo, cosa que no aparece —en contra de lo que se ha pensado— en la primera *Teología política* de Schmitt.

Otra cuestión pertinente es: ¿en qué medida esta noción de teología política altera la dimensión genealógica de la secularización, mostrada por Schmitt en *Romanticismo político*, como explicación causal de la aparición del romanticismo, que hunde sus raíces en el giro

[396] Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, *op. cit.*, pp. 100-101.

[397] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 22. Lo mismo afirmará en 1937 cuando niegue al Estado hobbesiano cualidades trascendentes. Schmitt, C. (1986). "Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio", en Schmitt, C. *Scritti su Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 45-60.

copernicano y el *cogito* cartesiano[398]? Efectivamente, a primera vista parecería que, alojado dentro del esquema de la teología política, el concepto schmittiano de secularización ha modificado su carácter diacrónico —tal como venía empleado en *Romanticismo político*— y ha sido sustituido por un esquema de secularizaciones sincrónicas, es decir, imágenes epocales concretas, determinadas por el demiurgo de la Historia, donde, en cada período, puede apreciarse una correspondencia entre la imagen metafísica del mundo y la forma política dominante. Dicho de otro modo, ¿es compatible una idea de secularización como genealogía del desplazamiento del cristianismo del centro de poder espiritual, con su correspondiente pérdida de centralidad política, con una teoría de la historia —teología política, en sentido estricto— que describe las sucesivas relaciones sincrónicas de las imágenes metafísicas del mundo y sus manifestaciones en el ámbito político?

En cierto modo, esto no es del todo incompatible, sin embargo, se trata de dos nociones que orbitan en diferentes espacios. Schmitt, como es natural, no es ajeno a los motivos recurrentes de su época, y en su etapa de formación no permanece hermético ante los tópicos acerca de la secularización, que un rastreo rápido del ambiente intelectual entre los siglos XIX y comienzos del XX puede fácilmente registrar[399]. El movimiento espiritual que describe en 1919, como historia de la filosofía europea que explica las raíces genealógicas del romanticismo, tiene efectivamente como punto de partida la pérdida del cristianismo del monopolio de la interpretación de las relaciones entre lo trascendente y lo mundano, y en este punto Schmitt se hace eco, a su modo, de un lugar común propio del pensamiento conservador de su época. La idea decadentista según la cual Europa atravesaba desde el Siglo de las Luces, si no antes —con la Reforma, por ejemplo—, una crisis estructural que la hacía deambular sin rumbo, huérfana del eje espiritual del cristianismo, que había sido el faro de su civilización desde hacía un milenio, es un tópico habitual en los círculos católicos y reaccionarios de comienzos del siglo XX.

Sin alejarse totalmente de esta visión, Schmitt encuentra en 1922 el modo de formular desde sus propias categorías esta historia de la secularización. En tal reformulación, que se verá plasmada en *La era de las neutralizaciones*, el esquema se ve alterado, y la idea de que con la caída de la metafísica cristiana entre los siglos XVI y XVII la humanidad se ve abocada a una

[398] Véase *supra*, pp. 90 ss.

[399] En este sentido, es más conveniente señalar como defensores del origen teológico de las categorías modernas a Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit.*, o bien Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*, *op. cit*.

suerte de proceso de decadencia[400], dejará de ser tan palpable en Schmitt, y operará más como un *pathos* que como un fundamento teórico de su pensamiento. Igualmente, este giro hacia una comprensión sincrónica de *las secularizaciones* —es decir, plasmaciones concretas en el ámbito político de imágenes metafísicas del mundo— introduce una matriz teórico-histórica[401] en el pensamiento de Schmitt, no tan atenta ya al señalamiento del rumbo decadente de la historia, como a la exposición descriptiva de sus dinámicas[402]. Sobra decir que el estilo de Schmitt no permite una topografía sistemáticamente pulcra sobre esta transición, pues en 1923 *Catolicismo romano* vuelve a presentar a un Schmitt más cercano al decadentismo cristiano que a la teoría de la historia que trasluce en 1922. Añadido esto al hecho de que él siempre se reclame como un católico y reivindique una visión cristiana de la historia[403], los caminos de la interpretación de su teología política son inagotables. Vemos, en resumen, cómo los dos sentidos de secularización que antes señalábamos en la obra del jurista[404], en *Teología política* se resuelven en una idea de secularización como plasmación en el plano político de un concepto perteneciente a una disciplina ideal —en el siglo XVII de tipo teológico—, atendiendo a una estructura histórica que revela como sistemáticamente interdependientes el ámbito metafísico y el ámbito político, y no tanto como una historia del alejamiento del cristianismo.

Una última consideración antes de seguir. ¿Qué lugar ocupa la teología cristiana dentro de este esquema filosófico-histórico? ¿Su centralidad es absoluta o relativa? ¿Depende la sociología de los conceptos de un dogma teológico cristiano? Ampliando la pregunta, ¿es la teología política schmittiana una posible interpretación de la religión cristiana que deduce una

---

[400] Proceso que, sin embargo, podía revertirse y abrir paso a un horizonte esperanzador, como prueba su escrito sobre la *Aurora Boreal* de Däubler.

[401] Hablaremos, en referencia a este núcleo doctrinal de la teología política schmittiana, de "teoría de la historia", a fin de marcar debidamente los contrastes entre su postura y las modernas filosofías de historia, que son el objeto de su crítica. Cabe añadir que Schmitt, en esta línea, siempre fue reacio a alojar sus reflexiones dentro de una "filosofía de la historia", pues este término remitía, en rigor, a la Ilustración y a la postura de Voltaire en contra de la teología de la historia de Bossuet. Véase, al respecto, Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 108 ss. La interpretación de Schmitt como un posible filósofo de la historia se encuentra en Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, *op. cit.*, pp. 100-107.

[402] Sin duda este giro permitió a Schmitt ser, de forma indirecta, uno de los padres de la historia de los conceptos.

[403] Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit*. Más allá del título, lo revelador de este escrito es que se dirige precisamente en contra de la tesis de Löwith acerca de la secularización de la idea de escatología cristiana en la filosofía moderna de la historia. Véase Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit.*

[404] Por un lado, "secularización" como plasmación, realización, en el ámbito terrenal, de una idea trascendente —aunque no necesariamente religiosa—, que aparece desde sus primeros escritos; véase *supra*, pp. 64 ss. Por otro lado, "secularización" como categoría genealógica de la marcha del mundo a partir de la pérdida cristiana del monopolio espiritual de Occidente; véase *supra*, pp. 86 ss.

teoría política coherente con sus postulados teológicos? Pese a la evidencia, a partir de una lectura mínimamente atenta de *Teología política*, de que esto no es así, lo poderoso de las etiquetas y los rótulos muestra su vigor en el hecho de que buena parte de las críticas dirigidas a esta obra señalan el carácter dogmáticamente heterodoxo de la misma. Por absurdo que pueda parecer, efectivamente, no sólo las críticas, sino las líneas mayoritarias del debate hermenéutico han transitado por el camino de la posibilidad —o no— de incluir el texto de 1922 en el marco de un pensamiento político católico.

En este sentido, las recepciones ubicadas en esta lectura han subrayado repetidamente la imposibilidad de que una teoría política católica conceda al soberano atributos divinos, entre otros argumentos que antes hemos señalado como ejemplos de interpretaciones erradas. Si nos alejamos de una reducción de los términos del debate a la adecuación o no de la teoría schmittiana a una comprensión católica del mundo, y si tomamos como hecho natural la posible separación entre las creencias religiosas de un autor y los contenidos de su producción teórica, podemos ver que la estructura formal de la exposición del Schmitt de 1922 —tomando apoyo también en *El concepto de lo político* y *La era de las neutralizaciones*— abre la puerta a una teología política de signo ateo[405] —o al menos no la descarta—. Como programa hermenéutico que busca contrastar las correspondencias epocales entre una metafísica hegemónica y una forma política concreta, la teología política posee herramientas suficientes para describir una situación histórica que, por paradójico que pueda parecer, en su negación expresa de toda espiritualidad, halla el soporte espiritual de sus formas políticas. Este es precisamente el caso de la metafísica de la técnica, que sin duda podemos encuadrar dentro de esa teología política atea, como efectivamente acredita el análisis teológico-político puesto en marcha en *La era de las neutralizaciones*. Dicho de otro modo, la teología política, como teoría de la historia a la luz de la sociología de los conceptos, no muestra dependencia alguna de los dogmas del cristianismo, sino que se traduce en una teoría formalista que apunta a la permanencia de una correspondencia estructural entre dos ámbitos: el espiritual y el político. Sin embargo, la historia pone de manifiesto que los contenidos sustanciales que nutren los centros de esta estructura formal permanente son del todo contingentes —históricos—, por ello la teología política contempla la posibilidad de un ateísmo tecnocrático como centro espiritual de una época.

Las creencias metafísicas imperantes en un determinado tiempo histórico, y el hecho de que

[405] Contrariamente a lo dicho por Montserrat Herrero, Miguel Saralegui se muestra favorable a esta posibilidad. Véase Herrero, M. (2017). "Carl Schmitt's Political Theology. The Magic of a Phrase", *op. cit.*, p. 28; Saralegui, M. (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*. Santander, *op. cit.*, pp. 52-65.

éstas se encuentren alejadas del cristianismo, lo cual es un hecho evidente en el contexto en que esta obra se gesta, no modifican un ápice la estructura teológico-política que Schmitt describe en 1922. La correspondencia estructural entre un ámbito metafísico dominante —no necesariamente cristiano, ni siquiera necesariamente religioso— en un momento histórico y los conceptos centrales de la teoría política de ese momento es una tesis que diverge de forma considerable de una deducción teórico-política a partir de dogmas religiosos. El motivo central por el que el Estado moderno se levanta sobre conceptos que provienen del ámbito de la teología cristiano-teísta no obedece a la superioridad ontológica de éstos respecto de otras concepciones del mundo, sino a su coyuntural hegemonía entre los siglos XVI y XVII. En otras palabras, no es que Schmitt deduzca de su sociología de los conceptos una necesaria correlación entre el Estado moderno y la metafísica cristiana por el hecho de que ésta constituya una suerte de verdad revelada sobre lo que el orden político debe ser. Muy al contrario, la mirada de Schmitt aprecia esta correspondencia estructural por el hecho contingente de que, en el contexto del nacimiento de la idea moderna de soberanía, la metafísica epocal arrojaba imágenes de un poder —tanto en el ámbito teológico como en el jurídico-político— cuya potencia se revelaba en una facultad de suspender el orden natural de las cosas e introducir las modificaciones precisas a fin de devolverle su operatividad.

Como se aprecia en el mismo escrito de 1922, así como en otros, las mudanzas del espíritu del tiempo fueron produciéndose, y los centros de referencia, tanto como las imágenes metafísicas dominantes en cada época fueron variando. En este contexto cambiante la teología política no perdió un ápice de su vigencia, pues a una metafísica teísta, con su correspondiente forma estatal absolutista, le sucedió un deísmo cuya forma política fue la monarquía constitucional, y más tarde, el ateísmo se correspondió con teorías políticas anarquistas. El fundamento teórico-descriptivo de la teología política, la sociología de los conceptos, es de orden *estructural*, no sustancial. Esto significa que la teología política de Schmitt no mide su validez científica en su capacidad para desvelar el sustrato teológico-dogmático de la realidad política; sus resultados dependen, en cambio, de su agudeza a la hora de localizar las correspondencias pertinentes entre una *Weltanschauung* dominante y las teorías políticas de ese momento, que a su vez guardan una relación con el día a día de la política a nivel histórico-fenoménico. El gesto de Schmitt no es el del teólogo; desde sus primeros trabajos consideró un asunto *políticamente* crucial la necesidad de

mantener una separación entre la actividad del jurista y la del teólogo[406]. Pero ello tampoco ha de comprenderse como una suerte de reivindicación de Schmitt de la urgencia de que la política ocupe el lugar que otrora ocupaba la teología.

Hemos tratado de definir las líneas fundamentales del escrito de Schmitt de 1922; la historia de sus interpretaciones —con excepciones— será la historia de una serie de premisas hermenéuticas de dudosa validez. No obstante, Schmitt entablará diversos debates con buenos y malos intérpretes, lo cual no podrá sino hacer correr sus tesis por derroteros diversos de aquellos que podían deducirse a partir del contenido de su primera *Teología política*. Los diálogos no transcurren por donde uno imagina, y la teología política —especialmente a partir de los años treinta, con la intervención de Peterson— experimentará una serie de modificaciones que revelarán sus múltiples posibilidades como categoría central del pensamiento schmittiano.

3. 3 El sentido político del catolicismo

Buena parte de la responsabilidad sobre los malentendidos y las preguntas desenfocadas acerca de la posible catolicidad de *Teología política* la tiene el texto que a continuación analizamos. *Catolicismo y forma política*[407] ha abierto, especialmente en el ámbito latino, una discusión en torno al peso relativo de esta obra en el conjunto del pensamiento de Schmitt, así como acerca de la coherencia con su teología política[408]. En cierta medida, el debate está justificado, pues la distancia temporal que separa ambas publicaciones es de apenas un año, mientras que sus respectivos contenidos, así como la perspectiva desde la que se abordan los temas allí tratados, difieren considerablemente. Si bien es cierto que en esta obra aparecen algunos conceptos cardinales en el trabajo posterior del jurista, conviene observar algunas

[406] Además de su conocida sentencia: "Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que hay que aniquilar. Pero yo soy jurista y no teólogo", Schmitt señala en *El concepto de lo político* que pese a los "nexos metódicos" entre la teología y la política, el efecto contaminante que tiene el moralismo teológico termina por embrollar las categorías y dificulta una comprensión clara de lo político. Véase, respectivamente, Schmitt, C. (2010). "Sabiduría de la celda", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta, p. 77; Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 93.

[407] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*.

[408] Para Galli, *Catolicismo y forma política* es el último trabajo de Schmitt en que éste ofrece la imagen de una representación pura, y en adelante sus textos habrán de lidiar con una idea de representación "trágica", correspondiente al Estado, que nunca será capaz de articular de forma perfecta la relación entre inmanencia y trascendencia. Por su parte, Carlos Ruiz Miguel ha puesto de manifiesto la centralidad la idea schmittiana de representación que allí se ofrece, lo cual le parece suficiente para defender la continuidad entre *Catolicismo y forma política* y la obra ulterior de Schmitt. Véase Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 227 ss. Ruiz Miguel, C. (2000). "Estudio preliminar", *op. cit*., pp. XIII ss.

diferencias sustanciales. En este apartado trataremos de ofrecer una lectura de este escrito que ponga de manifiesto bien las distancias, bien las continuidades entre éste y la teología política de Schmitt.

Uno de los contrastes de mayor relieve entre *Teología política* y *Catolicismo y forma política* lo encontramos en el marcado tono antimoderno del segundo. Se aprecia, ante todo, el interés de Schmitt por disociar con toda claridad el catolicismo de la metafísica mecanicista, cuyas expresiones tangibles son el capitalismo, el socialismo y el anarquismo. De tal mecanicismo dominante brota una "pasión anticatólica" [*Antirömischer Affekt*][409] que atraviesa la opinión pública a lo largo de la Época Moderna. Desde esos lugares se señala la capacidad de adaptación del catolicismo a múltiples coyunturas políticas, lo cual explica su milenaria longevidad. Para Schmitt, el valor de la Iglesia como institución visible ha de calibrarse en tal capacidad, pues su flexibilidad política hunde sus raíces en los primeros pasos del cristianismo y remite en lo doctrinal a la inusitada superación del gnosticismo, cuya culminación se palpa en Nicea. A través de la fórmula trinitaria, el cristianismo logró reconciliar, en el seno del dogma, el Antiguo y Nuevo Testamentos, al Padre y al Hijo, bajo la figura del Espíritu Santo. En referencia a dicha capacidad de congregar extremos, Schmitt emplea el término de Nicolás de Cusa "*complexio oppositorum*" como el núcleo doctrinal y político de la Iglesia católica[410]. Desde sus fundamentos dogmáticos hasta su forma de organización institucional, la Iglesia de Roma es capaz de hacer compatible la forma más autoritaria de gobierno unipersonal —plasmado en la doctrina de la infalibilidad papal— con un sistema de selección de élites plenamente democrático, pues el clérigo más humilde puede llegar a ostentar el vicariato de Cristo.

Nada tiene que ver la razón católica con la idea de síntesis manejada por el idealismo alemán. Para Schmitt, sólo un ejercicio de promiscuidad intelectual puede patinar ante la distinción decisiva entre *complexio* y *Aufhebung*[411]. Al catolicismo no le es preciso reconciliar nada, pues los opuestos ya están contenidos en el plano fundacional de la ontología católica, mientras que el hegelianismo, expresión racionalista de la herejía luterana, se enfrenta permanentemente al problema de reconciliar, en síntesis superadoras, una dualidad inaugurada por su propio gesto. El dualismo es un presupuesto necesario para toda filosofía de la historia[412]; sólo señalando la antítesis y a fuerza de negarla consigue el idealismo dar

[409] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., p. 3.
[410] *Ibídem*, p. 8.
[411] *Ibídem*, p. 14.
[412] Como ya se ha dicho — *supra*, nota 402— Schmitt hace un uso estricto, en términos histórico-conceptuales, del término "filosofía de la historia", comprendido como las doctrinas racional-finalistas de la historia palpables

forma a la tesis inicial. La profundidad de esta estructura discursiva, su carácter radical, para Schmitt, domina, como una teología política en su sentido metafísico-epocal —aunque en el texto no aparezca este término—, todos los órdenes del pensamiento moderno ajenos a la racionalidad católica. A tal punto llega la pregnancia de esta teología política mecanicista, que en los países industrializados del centro y norte de Europa sólo ha podido forjarse una idea de naturaleza como negación absoluta del entorno fabril, la naturaleza salvaje no tocada por civilización alguna, una idea que brota del romanticismo, el cual, sobra decirlo, es víctima y cómplice de esta teología política[413].

El catolicismo, tanto en sus magisterios más altos como en sus expresiones sociológicas y populares —laicas—, es ajeno a esta clase de dualismos, y por tanto la necesidad de reconciliar los fragmentos escindidos de la realidad no se percibe en sus entornos. No existe, en los países católicos, esa clase de oposiciones.

> Del mismo modo que el dogma tridentino desconoce el desgarramiento protestante entre naturaleza y gracia, así el Catolicismo tampoco entiende apenas todos esos dualismos entre naturaleza y espíritu, naturaleza y entendimiento, naturaleza y arte, naturaleza y máquina [...] Con la Iglesia no congenia la desesperación de las antítesis ni el orgullo ilusionado de sus síntesis[414].

Pese al triunfalismo y el orgullo que exhibe Schmitt a la hora de exponer las conexiones entre un dogma del que se sabe partícipe y profundo conocedor y la milenaria longevidad de un instituto de representación como la Iglesia romana, el jurista no pierde su sentido de la realidad, e intuye la posible desaparición, por agotamiento, de los majestuosos pilares éticos de la Iglesia. El objetivo del texto, a nuestro parecer, es salvar al menos el *ethos* católico ante la inminente victoria de un mecanicismo bárbaro al que le es indiferente la fabricación de "camisas de seda" o el surtido masivo de "gases venenosos"[415].

A pesar de la aparente indiferencia de la razón mecanicista ante cualquier elemento ético, el mayor de los temores de Schmitt, expresado entre líneas, es que el capitalismo sea en efecto capaz de producir un sucedáneo ético con la fuerza suficiente como para borrar del mapa no ya la institución visible de la Iglesia, sino el contenido normativo de sus dogmas, y con ello,

---

en el contexto del idealismo alemán, que son herederas del esquema de los tres estadios de Comte y de la filosofía de Voltaire, que en las luchas de su tiempo, se opone netamente a la "teología de la historia" de Bossuet. La comprensión de Schmitt del término "filosofía de la historia" viene expuesta de forma concisa en Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", *op. cit.*, pp. 110 ss.

[413] *Ibídem*, p. 12.

[414] *Ibídem*, p. 13-14.

[415] *Ibídem*, p. 18.

el valor histórico-político de su experiencia multisecular. En efecto, en este escrito Schmitt retoma algunos motivos de sus trabajos de juventud, como el Anticristo de San Pablo, cuyo atributo más terrible es su capacidad para imitar a Dios[416]. El demiurgo capitalista mira al catolicismo, en un primer momento como un hábito extraño, pero parece que, con el paso de los siglos, comienza a comprenderlo. Su lucha contra el catolicismo no la ejecuta con bombardeos ni ofensivas violentas, sino desde los presupuestos de la más íntima *ratio* capitalista, es decir, tratando de absorberlo a sus lógicas, integrándolo en su sistema de satisfacción ilimitada de necesidades —en este caso, espirituales—. Al jurista se le antoja posible un escenario en que el capitalismo —o más en general, el pensamiento técnico-económico— sea la nueva *complexio oppositorum*, logrando así integrar en su monstruosa cadena de detección de necesidades y satisfacción de las mismas a la racionalidad católica, quedando ésta última anulada y sometida a los imperativos de la técnica, como un recurso más al entero servicio del capricho técnico-económico.

> Cuando las inextinguibles lámparas de todos los altares católicos sean alimentadas por la misma central eléctrica que suministra electricidad a los teatros y salas de baile de la ciudad, el Catolicismo se habrá convertido en el pensamiento económico en una cosa comprensible y evidente[417].

El capitalismo, como enemigo fáustico, profundamente astuto y poderoso, conoce muchas formas de absorber al catolicismo y ponerlo a su servicio, sin necesidad de reducirlo a escombros ni llevar a cabo ataques frontales. El catolicismo, por su parte, puede verse tentado a aceptar aquello que el Anticristo capitalista le ofrece, y engañado por éste, puede incluso creer que le está dando la batalla, cuando en verdad no hace sino plegarse a sus deseos. Una de las vías por las que la racionalidad católica podría deslizarse hacia tal abismo pasaría por la aceptación de la Iglesia de los dualismos típicamente modernos.

> La Iglesia se habría olvidado a sí misma si se prestase a ser simplemente la polaridad llena de alma frente a lo sin alma. Se habría convertido así en el deseado complemento del capitalismo, en un Instituto higiénico para las heridas provocadas en la lucha por la competencia, en una excursión dominguera o en unas vacaciones estivales para los habitantes de las macrourbes[418].

---

[416] Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*, *op. cit.*, p. 88.
[417] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., p. 19.
[418] *Ibídem*, p. 14.

A todas luces *Catolicismo romano* busca servir de respuesta a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*[419], ofreciendo una alternativa al *ethos* capitalista, lo cual Schmitt llevó a cabo atravesando las líneas rojas impuestas por la sociología weberiana. Para el católico Schmitt, en este punto, la prescripción de Weber acerca de los juicios de valor había de quedar postergada, pues sólo dando la batalla a toda una metafísica epocal —una teología política— era posible vislumbrar la aurora boreal más allá de la "jaula de hierro". Weber había cifrado sus esperanzas en el establecimiento de una ética responsable que habría de guiar la mano del político profesional en el escenario de una partitocracia de masas[420]. Para el Schmitt más católico, en cambio, se trata de reconocer una ética ajena y superior a la metafísica que subyace a los procesos de formación de tal escenario. En este sentido, el capitalismo era una amenaza seria a la posibilidad de rehabilitar una relación sustancial entre la política y el derecho. Como contrapunto al diagnóstico de Weber acerca de la continuidad espiritual entre capitalismo y protestantismo, Schmitt reconoce al catolicismo la paternidad de una idea suprafenoménica de derecho, lo cual pone de manifiesto una identidad entre razón católica y razón jurídica[421].

El catolicismo, de la mano de su institución pública y visible, debe servir de inspiración política para el futuro —incluso dentro de la Modernidad— y, con ello, hacer las veces de freno —*katechon*, aunque Schmitt todavía no emplea este término— ante las dinámicas autodestructivas de la época presente. "La inteligencia y el racionalismo no son revolucionarios en sí mismos, sólo lo es el pensamiento técnico, ajeno a todas las tradiciones sociales: la máquina no posee tradición"[422]. ¿Qué tradición ha de defender, en tal caso, la razón católica? Aparece en este punto un elemento que en el futuro orientará el tratado jurídico de mayor envergadura de Schmitt[423]. El principio católico por excelencia, aquello que lo ha habilitado, no ya como dogma, sino como institución políticamente digna y duradera, capaz de asegurar su centralidad geopolítica durante casi dos milenios, es su capacidad de *representación*[424]. El elemento diferencial, el principio articulador por el cual el catolicismo puede distinguirse del tecnicismo, cuyas expresiones son el cientifismo, el capitalismo y el materialismo histórico, se encuentra en una idea espiritual de representación

[419] Así lo expresa Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 228 ss.
[420] Weber, M. (2018). *La política como profesión*, *op. cit.*
[421] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., pp. 17 ss.
[422] *Ibídem*, p. 34.
[423] Nos referimos a Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
[424] El cristianismo es para Schmitt, en su núcleo más íntimo, la representación permanente del acontecimiento histórico de la encarnación de Dios en Cristo. Así, Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit.*

[*Repräsentation*][425]. Atendiendo más a un criterio político que a uno de tipo dogmático, Schmitt ensalza en este escrito la figura institucional de la Iglesia como paradigma de la representación desde sus orígenes. Su capacidad para actualizar y hacer visible a cada momento la verdad histórica de la encarnación y el sacrificio de Cristo obedece a un principio representativo ajeno al modelo estatal moderno. Esto explica su carácter esencialmente jurídico, pues su labor principal, como había señalado en *El valor del Estado y el significado del individuo*, es poner en conexión una autoridad política con una idea trascendente de derecho. El carácter más político que doctrinario de la alabanza de Schmitt a la Iglesia fue precisamente lo que lo alejó del catolicismo de su entorno, pues por encima del elemento moral, por encima incluso de una comprensión en clave escatológica de la Iglesia, el rasgo destacado por Schmitt tiene que ver más con la visibilización, la presentificación en el espacio público de un determinado programa ético, lo cual concede ya valor y dignidad intrínsecas a una determinada organización con presencia en la escena pública: en este esquema, el catolicismo es el modelo paradigmático.

Si cabe extraer una enseñanza aplicable a la política moderna, ésta es la representación. Una de las claves fundamentales de este texto es la separación insalvable que allí se presume entre el Estado y la Iglesia. Schmitt no busca en ningún momento un trasvase sustancial de los contenidos dogmáticos del cristianismo al Estado, de hecho, en aquel escrito la institución estatal sale muy poco beneficiada —lo cual es índice de un distanciamiento entre el hegelianismo apreciable en su tesis de habilitación y *Catolicismo romano*—, ya que, en comparación con la Iglesia, éste carece de una sustancialidad ética que lo respalde. Sin embargo, el Estado tiene aún la posibilidad de importar de la institución romana un elemento político que puede favorecer su longevidad y su eficacia productiva de orden. El Estado no es totalmente ajeno a la idea de representación, pues sabemos que "[n]ingún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder"[426].

El trasvase que Schmitt atisba como posibilidad tiene un sentido más formal que dogmático: se trata más de una "politización del catolicismo" que de una "catolización de la política"[427], entendiendo por politización una comprensión preliminar del valor político de la Iglesia y una

[425] Distinta de la representación [*Stellvertretung* o *Vertretung*] privada, perteneciente a la órbita liberal. Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., pp. 26 ss. Esta distinción será cardinal en Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*, *op. cit.*, pp. 208 ss.
[426] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., p. 21.
[427] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 229.

posterior traslación a la política laica de su modelo de representación. Esta propuesta es consciente de las limitaciones intrínsecas del Estado[428], que sin embargo aún tiene la esperanza de acoger, si se inspira en la institución romana, una capacidad de representación que le permitiría afianzar su posición ética. Como decimos, la enseñanza susceptible de importación, para los intereses del Estado moderno, secular, no es de tipo sustancial, sino funcional. El Estado debe inspirarse en la Iglesia y asumir su labor representativa, sin por ello absorber los contenidos doctrinarios de dicha representación, como sería el caso de los Estados teocráticos.

En este sentido, el Estado moderno debe apartarse de los lugares donde sus dinámicas parecen conducirle, debe aceptar el carácter irracional —o mejor, suprarracional— de su origen, abandonando por completo la visión iluminista que lo concibe como un producto de la razón humana. En suma, el catolicismo, más que como dogma, como "hermenéutica de lo real"[429], ofrece al Estado la posibilidad de desviarse de sus derivas inmanentistas si toma una orientación hacia una ética que lo trasciende, y sin la cual no puede durar más de una generación. Los contenidos positivos de tal aparato ético remiten de nuevo al principio político-realista del orden, nervio cardinal del corpus schmittiano.

En estos términos, sí puede hablarse de una continuidad entre *Teología política* y *Catolicismo romano*, no tanto en lo relativo a su objeto —pues la Iglesia y el Estado son dos instituciones netamente distinguidas— como en que su núcleo teórico se orienta a un descubrimiento del valor político fundamental en una producción efectiva de orden. En *Teología política*, el objetivo era más bien señalar la imposibilidad de que el derecho hallase sustento única y exclusivamente en los contenidos de la ley positiva, pues sólo en la excepcionalidad puede verdaderamente, y con éxito, estudiarse el fenómeno de la política moderna y descubrir sus fundamentos. Por su parte, en *Catolicismo romano* vuelve a aparecer la crítica de una comprensión de la política —derivada del individualismo protestante y de la Ilustración— como un artificio de la razón humana al servicio de la comodidad del ciudadano burgués. La política ha de hallar sustento ético en instancias ajenas a su propia dinámica; el olvido de este principio es la causa de los peores males de la Modernidad, y el carácter generalizado de este olvido revela la ignorada complicidad entre el capitalismo occidental y el comunismo triunfante de 1917.

---

[428] Un indicador de la necesaria imperfección estatal es la imposibilidad de establecer un Estado mundial. El Estado, para Schmitt, siempre está integrado en un *pluriversum* de Estados, mientras que la Iglesia es una institución única y universal.

[429] Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 233.

Como corolario, la Iglesia, y en el mismo bando, el proyecto político de rehabilitación del Estado moderno —mediante la importación de una ética consistente en representar en el más acá la idea trascendente de orden— no pueden permanecer al margen de la lucha secular que se está librando entre la civilización y la barbarie. Por mucho que el capitalismo del hemisferio occidental guarde una correspondencia metafísica y genealógica con el bolchevismo, la última palabra de Schmitt se pronuncia en defensa del bloque capitalista, pues, pese a todo, éste todavía abriga la esperanza de enarbolar una política no abandonada totalmente a las dinámicas del puro mecanicismo; conserva, en suma, una idea de derecho.

El capitalismo, para el Schmitt más reaccionario, es efectivamente el estadio previo al comunismo. El bloque capitalista, en clave geopolítica, es a ojos del jurista una forma menos madura de mecanicismo, y por su mayor cercanía respecto al origen, se percibe como más próximo al principio católico de representación. Como representante —aunque no en sus mejores horas— de la tradición europea del derecho, Occidente debe dar la batalla contra el Behemoth de más allá de los Urales, pues allí la Modernidad ha mostrado su faz más avanzada y devastadora. En Rusia se condensa el odio más fervoroso hacia lo europeo, hacia la razón jurídica y, por ende, hacia toda idea de trascendencia: la carcajada de Bakunin ante los racionalistas Marx y Engels es de lo más sonora tras la victoria del comunismo no en Europa, sino en la estepa rusa[430]. En aquel escenario, el ardor antieuropeo se canaliza por la vía del socialismo revolucionario, capaz de arrasar con toda tradición: el pensamiento técnico, en su expresión más radical, combinado con el viejo resentimiento ruso hacia lo europeo —el "rusismo"[431]— hace del bolchevismo el gran enemigo del proyecto político de Schmitt. El origen común del capitalismo y el socialismo no obsta para que un catolicismo como el esbozado por el jurista se ponga de espaldas a esta oposición existencial. El catolicismo, si no quiere quedar reducido a un mero complemento espiritual del capitalismo —"vacaciones estivales para los habitantes de las macrourbes"[432]— ha de hacer valer su concreta posición en esta lucha secular y servir de ariete espiritual en la batalla contra el monstruo que desde Moscú asoma la cabeza.

Una pregunta sale al paso tras esta descripción del programa político-católico de Schmitt: ¿es esta exposición la manifestación concreta de su teología política? Sólo en un sentido muy amplio del término podría responderse afirmativamente. Primero, hemos visto cómo

[430] Bakunin es para Schmitt el mayor enemigo de toda idea de espíritu, rasgo que en Marx y Engels, por su condición de europeos, no está totalmente disuelto. Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., pp. 46 ss.
[431] *Ibídem*, pp. 47-48.
[432] *Ibídem*, p. 14.

"teología política", en los años veinte, tiene para Schmitt un sentido metafísico-epocal, y se trata de un concepto que, con la sociología de los conceptos como herramienta metodológica, busca sacar a la luz las necesarias correspondencias entre un determinado espíritu del tiempo y las formas y discursos políticos dominantes de su época. Es revelador, en este sentido, que Schmitt no emplea en ningún punto de su escrito de 1923 la expresión "teología política", probablemente a fin de evitar confusiones.

¿Podemos, en tal caso, afirmar que *Catolicismo romano* discurre por cauces ajenos a la teología política? Tampoco, pues en todo el texto Schmitt hace uso del aparato sociológico-conceptual elaborado un año atrás. En su crítica genealógica de la Modernidad, Schmitt señala de forma permanente las múltiples expresiones políticas que remiten a la metafísica mecanicista, punto de encuentro, al menos en relación con su origen, entre el capitalismo y el socialismo. La teología política es, dentro de *Catolicismo romano*, el telón de fondo, el presupuesto metafísico que sirve de sustento al análisis de Schmitt de la situación presente. La labor que el jurista encarga al Estado, que ha de asumir el principio católico de representación, no es, en rigor, "teología política", pero todo este despliegue sólo puede comprenderse, en su radicalidad, a la luz de la teología política como programa científico del estudio de los conceptos, apoyado en la metafísica histórica expuesta en 1922.

Un año después de la publicación de *Catolicismo romano*, aparece, entre los ambientes de la revista católica *Hochland*, una interpretación decisiva del pensamiento de Schmitt que, pese a las imprecisiones que vamos a señalar, sirve para dar cuenta de la nota diferencial entre la teología política schmittiana y el institucionalismo católico expuesto en 1923. No es otro que el padre del dadaísmo, Hugo Ball, a la sazón convertido al catolicismo, quien busca respuestas ante las dos líneas que el pensamiento de Schmitt parece trazar y cuya continuidad no termina de ser autoevidente. Schmitt es para Ball un pensador radical que, partiendo de lo concreto, recorre los nexos ideales que unen la materialidad del fenómeno con la idea que lo explica, y en tal labor filosófica, busca definir sus conexiones con las "elevadas categorías", como la teología o el arte[433]. Su pensamiento se orienta de forma eminente a la exposición del sustrato suprarracional [*übervernünftig*] de la racionalidad moderna[434].

Todo esto lo ve Ball desde *Romanticismo político*, de donde extrae la conclusión de que en Schmitt conviven un racionalismo en lo estatal y un irracionalismo en lo teológico[435]. Ese irracionalismo religioso fue tomando forma en la mente de Schmitt, para culminar en

[433] Ball, H. (2013). "Teología política de Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 198.
[434] *Ibídem*, p. 200.
[435] *Ibídem*, p. 219.

Catolicismo romano, mientras que el racionalismo estatalista, dice, se encontraba ahí desde sus primeros escritos. De modo evidente, el católico Ball celebra la publicación de *Catolicismo y forma política* como el inicio de una fase madura en la obra de Schmitt, donde todos los componentes previos de su pensamiento cobran nueva coherencia por su orientación total a un principio católico, a la par que sus desvíos de juventud, sus ideas heréticas, se ven purgadas.

El carácter temprano —1924— de la interpretación de Ball explica lo inexacto de sus conclusiones, no obstante, nos interesa recalcar la tensión que ya desde pronto los colegas de Schmitt percibieron en el pensamiento del jurista. Se destaca, en ese momento, una orientación eminente hacia lo concreto, una radicalidad que no puede hacer oídos sordos ante la urgencia de la política cotidiana, la cual, pese a su desconexión moderna con la trascendencia, no se halla plenamente separada, y la sociología de los conceptos —en el marco de la teología política— es la herramienta metodológica útil a la hora de esclarecer tales conexiones. Con la esperanza del proselitista, Ball concluye que es por la vía del catolicismo que Schmitt ha encontrado un concepto duradero y estable de soberanía, lo cual permite al jurista purgar la problemática —a ojos de la rectitud católica— idea de dictadura soberana[436]. Esta reorientación schmittiana, su reconciliación con la doctrina católica, vuelve su obra clara y susceptible de exposición sistemática[437]. Para 1923, dice Ball, el único dictador soberano que tiene cabida en la teoría schmittiana es el Papa, y se vuelve impensable que retome tesis como las de *La dictadura*, donde simples rebeldes como Cromwell y Müntzer —herejes ajenos a toda idea de orden— encajen en la categoría de soberanos[438].

Habiendo comprendido el sentido nuclear de la teología política, Ball busca, en las últimas páginas de su texto, reconducirlo a un principio católico que lo dota de coherencia absoluta, lo cual le permite ver en Schmitt, además de un colaborador, un compañero espiritual:

> [e]n sus indagaciones de las ideas históricas se obtiene como resultado un hecho extraordinario: que los proyectos jurídicos estatales de los legisladores siempre se corresponden con los proyectos metafísicos del pensador. Estas 'leyes', esa analogía, gana en manos de Schmitt el valor de un método infalible allí donde sea posible deducir tanto el sentido de una doctrina política como también el de una noción metafísica superior a ella[439].

[436] *Ibídem*, pp. 220 ss.
[437] *Ibídem*, pp. 219 ss.
[438] *Ibídem*, p. 225.
[439] *Ibídem*, p. 228.

A esto añade Ball que la noción misma de derecho es deudora de la teología católica, lo cual parece correcto si se presta atención a *Catolicismo romano*, donde Schmitt sostiene la identidad entre la razón católica y la razón jurídica. Como si de una propuesta metodológica plenamente coherente con *Catolicismo romano* se tratase, Ball apostilla que Schmitt, en 1922, ha comprendido que toda reflexión radical de la realidad política, es decir, aquella que busque indagar en la sustancia ideal del acontecer histórico-político, termina topándose con la teología. Esta afirmación presenta los problemas típicos de una lectura sustancialista y católica de la teología política schmittiana, pues la teología no es, como se ha visto, el sustrato permanente y metahistórico de la realidad política. El discurso teológico tiene, en la historia conceptual desgranada en *Teología política*, carácter *histórico*, y no está, como cree Ball, detrás de todo fenómeno político posible. Sin embargo, en un punto crucial de su discurso, Ball comete lo que parece un descuido, introduciendo un término que abre la puerta a una línea alternativa a la que él plantea, y que da mayor peso a nuestra tesis.

> La pregunta sobre la realidad y la estructura de un sistema será finalmente una pregunta sobre la teología consciente o inconsciente que gobierna el sistema. Sólo cuando el dios *o el ídolo* en que se confía y se cree han sido encontrados, se considera un sistema o una época como entendidos[440].

Efectivamente, no es necesariamente el Dios cristiano el que está detrás de los aconteceres históricos, no es el Cristo en la Cruz el que ofrece la clave hermenéutica del sentido de una época, sino los *ídolos* que acaparan un tiempo histórico determinado. El Dios del teísmo que dominaba las mentes europeas del siglo XVII tiene, dentro de esta comprensión schmittiana de la historia, idéntico estatuto que el demiurgo del materialismo histórico en la Rusia revolucionaria. Para el católico Ball, Schmitt ha terminado por descubrir la sustancia que llena el formalismo aparente de su pensamiento previo: alejado ya de *La dictadura*, donde una burda usurpación se confundía con soberanía[441], Schmitt ha acertado a describir una expresión más elevada de este concepto, inseparable de la teología. Desde ahí el jurista ha dado el paso definitivo, que consiste en identificar *qué* teología es digna de ostentar la paternidad de la soberanía: el paralelismo entre estos dos trabajos se aprecia, a juicio de Ball, en sus respectivos títulos: de "Teología" se da el paso hacia "Catolicismo"; de "política" a "forma política"[442].

---

[440] *Ibídem*, p. 229 (la cursiva es nuestra).
[441] *Ibídem*, p. 230.
[442] *Ibídem*, p. 232.

La obra ulterior de Schmitt da cuenta de lo errado de la vía interpretativa de Ball. De algún modo, el colaborador de *Hochland* da la bienvenida a Schmitt a una suerte de comunidad católica de místicos, cuyo lazo espiritual estriba en su conciencia íntima de la superioridad de la Iglesia, de la razón católica, respecto a las luchas intestinas que se dan en las entrañas de lo mundano. Lo que Ball olvida es que, incluso en *Catolicismo romano*, donde esta interpretación es aún viable, Schmitt recuerda a la comunidad católica su deber de presentar batalla contra la barbarie del rusismo. El acento puesto por Ball se centra en una *ratio* que, independientemente de los resultados de la oposición secular entre capitalismo y comunismo, se sabrá superior y sobrevivirá, pues su altura ética es condición necesaria y suficiente de su permanencia. Schmitt, por su parte, no puede conceder un margen tan amplio a la esperanza contemplativa, pues sabe que la vía impolítica, además de ser cómplice y víctima de lo moderno, no puede conducir sino al dominio de extraños, y el mecanicismo tiene herramientas suficientes para sojuzgar a la Iglesia y convertirla en un parque de recreo donde los campeones del capitalismo mercadean con el dogma.

El escrito de Ball tiene, con todo, un importante valor hermenéutico, pues se trata de uno de los primeros intentos de comprensión integral del pensamiento schmittiano a la luz de una interpretación profunda de algunas de sus categorías. La crítica que aquí le planteamos al padre del dadaísmo no obedece tanto a un capricho por señalar lo inexacto de su lectura como a una necesidad de dar cuenta de la situación hermenéutica en que se encontraba la teología política de Schmitt en sus primeros compases. El problema de la interpretación de Ball, más que con su análisis, tiene que ver con lo desacertado de sus pronósticos. La ventaja ofrecida por la puesta en diálogo de nuestra situación hermenéutica con la de los años veinte nos permite ver que una tal interpretación estaba, en aquel momento, enteramente justificada. No cabe duda de que este escrito, en aquel tiempo, pudo interpretarse como una reconciliación definitiva de su autor con un catolicismo de tipo *cuasi* místico tras los coqueteos de juventud con un decisionismo de abolengo protestante y, en un sentido más amplio, moderno, que difícilmente podía hacerse compatible con la pureza dogmática exigida por un escrupuloso pensamiento católico.

El camino que finalmente tomó jurista es sobradamente conocido, y en la pérdida de centralidad de los motivos religiosos, la teología política fue tomando forma y ubicándose en el centro del pensamiento de Schmitt, como nervio articulador de sus categorías. Las objeciones que aquí hemos planteado a la lectura de Ball sirven para aclarar los contenidos de nuestro análisis del prolijo año que va desde la aparición de *Teología política* a *Catolicismo*

romano. Por un lado, el alejamiento intelectual y personal de Schmitt y Ball[443] tiene que ver con las sospechas del primero ante un catolicismo que raya en el misticismo impolítico, en una postura contemplativa e irresponsable ante las urgencias de la necesidad política. Lo que en otro lugar se ha denominado "comunitarismo impolítico"[444] es precisamente auquello que terminó por alejar a Schmitt de los círculos católicos de *Hochland*. El jurista percibió en aquella corriente, integrada también por Bloch y Hesse, una escapatoria romántica ante la marcha imparable de lo político, una vía carente de operatividad, que dejaba al catolicismo a merced de los caprichos de una serie de dinámicas ineludiblemente reales y vinculantes.

Para Schmitt, el catolicismo debía tomar partido o quedaría extinto, reducido a un pasatiempo al servicio del capitalismo, perdiendo su lugar como *complexio oppositorum*. El realismo de Schmitt no pudo sino rechazar una interpretación del catolicismo tan anarquizante. La verdadera tarea de la fe católica no podía consistir en una huida de la realidad; la historia de la Iglesia demostraba lo desacertado y poco católico de tal opción. Lejos de esto, su verdadera labor pasaba por una aceptación del principio de realidad que dominaba la vida política de Europa, y desde ese compromiso, se trataba de exportar al corazón del Estado una idea de representación del orden de la cual la Iglesia era la más digna expresión histórica. Lo que habría de mudarse, la representación, no consistía tanto en los contenidos dogmáticos y sustanciales del credo católico; no se trataba de que el Estado se catolizase en un sentido sustancial, sino formal. El poder político debía aprender de la Iglesia una suerte de ética de la responsabilidad que rechazase el principio ilustrado de autosuficiencia del hombre, abrazando la convicción de que el orden humano posee un origen suprarracional que desborda los márgenes de la mera razón instrumental.

Si había alguna esperanza de que el Estado no quedase reducido a una monstruosa máquina de poder, si su actividad podía aún asumir la tarea de una representación institucional del orden, éste había de tomar en serio las enseñanzas de la Iglesia como ejemplo histórico y espiritual de una organización jerárquica capaz de hacer presente una idea ausente de orden. Este desafío no dependía tanto de contenidos sustanciales como de la forma de ejercer dicho poder. El poder en bruto, despojado de toda referencia ética, que se ejerce desde la pura técnica de dominación, era el gran peligro que atravesaba la Modernidad y sus formas políticas, y la caída del Imperio ruso en manos de los bolcheviques, así como la amenaza de

[443] Su relación personal viene narrada en González Romero, D. (2013). "Nota del editor", *op. cit.*

[444] Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.* Allí el autor opone el comunitarismo impolítico, integrado por una estela de autores que va desde Benjamin a Agamben o Blanchot, a la teología política, aunque opera con una idea de teología política algo distinta de la que nosotros sostenemos.

la Revolución mundial, eran las manifestaciones más evidentes de esta tendencia. El capitalismo habría desbancado al catolicismo, le habría arrebatado el título de *complexio oppositorum*, si en tal escenario de crisis global el último gesto de éste consistiera en la construcción de un refugio místico, en una vuelta a los tiempos de la mansedumbre y obediencia a los emperadores, con la esperanza de gozar de los bienes de salvación en el afuera de la vida eterna. El catolicismo es ante todo un maestro para la política, cuyo legado —la representación y el derecho— es preciso defender, aún en el seno de la Modernidad, aún en el escenario de lucha entre dos tendencias nacidas del mismo espíritu fáustico. El realismo político de Schmitt, en definitiva, fue la clave que lo alejó del catolicismo místico de aquel entorno; el mismo principio que le llevó en Berlín a formar parte de los centros de mando en el escenario de la agonizante República de Weimar.

Además de las distancias teórico-políticas entre Schmitt y los círculos de Ball, es conveniente, a nivel hermenéutico, recordar una vez más la lectura de éste en torno a la teología política. En tal dirección, hemos señalado que pese a no escapársele el núcleo metafísico —no necesariamente teológico— de la primera teología política de Schmitt, Ball termina por perderse en indagaciones ulteriores en busca de una sustancialidad católica de la que la teoría del jurista carece. Por apuntalar esta idea, conviene subrayar que el programa científico planteado por Schmitt en 1922 es una sociología conceptual cuyo objeto consiste en traer a la luz las conexiones sistemáticas entre una cosmovisión epocal, sus teorías políticas dominantes y, por último, los modelos políticos que imperan en tal época, todo ello a través del estudio de los conceptos políticos. Como hemos dicho, la historia conceptual debe su existencia, en buena medida, a las enseñanzas que Koselleck recibió de Schmitt en esta materia concreta[445]. Este programa tiene, como presupuesto ontológico, un principio de coherencia histórico espiritual entre las diversas instancias que abarca: la metafísica, la teoría política y la realidad del poder. En su conjunto, esa superposición de niveles, los cuales mantienen una conexión epocal que la sociología conceptual ha de describir, es, propiamente, la teología política del primer Schmitt. Como se ha visto, este corpus teórico no contrae, en sus contenidos positivos, compromiso alguno con este o aquel dogma, y puede reconocer expresiones teológico-políticas en clave cristiano-medieval, liberal-deísta o ateo-tecnicista.

[445] Orozco Pérez, M. (2020). "¿Antropología u ontología de la historia? La presencia de Carl Schmitt en la obra de Koselleck", *op. cit*. En el sentido teológico-político que aquí defendemos, es decir, como comprensión metafísico-epocal a través del estudio de los conceptos, Saralegui, M (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*, *op. cit.*, pp. 42-3 ha señalado la continuidad entre Schmitt y Koselleck. También apunta en esta dirección Navarrete Alonso, R. (2015). "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 65, pp. 68-69.

En las próximas páginas veremos algunos ejemplos de la puesta en práctica de este planteamiento genealógico; allí se podrá evaluar los resultados más pragmáticos a los que llega la sociología de los conceptos que tiene en la teología política su premisa teórico-histórica.

3. 4 El Parlamento: interregno en la historia teológico-política de Occidente

En líneas generales, por influjo de las interpretaciones que antes señalábamos como insuficientes, el texto de Schmitt sobre el parlamentarismo[446] —aparecido el mismo año que *Catolicismo romano*— no suele tomarse como objeto de primer interés a la hora de estudiar la teología política en el pensamiento del jurista. Sin embargo, como vamos a ver, éste tiene una importancia cardinal en el desarrollo y aplicación de la historia conceptual —sociología de los conceptos— que la teología política arroja como programa científico propio. Por otro lado, el escrito sobre el parlamentarismo ahonda en la teoría de la historia que Schmitt sugiere en *Teología política*, entendida como comprensión dialéctica de los conceptos políticos que aspira a servir de alternativa a las filosofías de la historia de tipo materialista e idealista.

Este opúsculo aborda, en perspectiva general, el problema de la capacidad de la democracia parlamentaria de producir un orden político estable. Se trata, en primer término, de evaluar las posibilidades que tiene el régimen de partidos, dentro del marco del parlamentarismo y el Estado de derecho, de generar decisiones eficaces en favor de la estabilidad política del Estado. Naturalmente, el texto responde a una preocupación generalizada por los problemas de la República de Weimar para contener los peligros que la acechan. En este sentido, Schmitt trata de juzgar si el régimen parlamentario surgido en el contexto de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial posee en verdad los instrumentos necesarios y suficientes para sortear el colapso al que la inestabilidad y polarización políticas —por no mencionar la complicada situación geopolítica en que se encuentra Alemania tras la firma del Tratado de Versalles— parecen abocarlo. De forma determinante, tanto la arquitectura institucional como el clima político de Weimar hacían muy difícil un desarrollo normal y estable de la actividad legislativa; de hecho, su diseño constitucional estaba atravesado por un dualismo entre Parlamento y Presidente que, en los catorce años de duración de la República,

[446] Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid: Tecnos.

dejó un escenario en que Ejecutivo y Legislativo convivieron en un régimen de pura competencia, un juego de suma-cero en que, de media, los gobiernos no alcanzaban un año de duración[447].

Esta problemática, para Schmitt, no es un caso limitado al contexto alemán de entreguerras, y una modificación técnica de la estructura constitucional está lejos de ser la solución de sus dificultades. Como el título del escrito reza, se trata de evaluar las fuentes espirituales que nutren, en una dimensión ideal, al parlamentarismo como modelo político, y de ahí extraer un diagnóstico que informe de su capacidad actual para amoldarse a las exigencias del presente. En tal dimensión ideal, los problemas que atraviesan las democracias parlamentarias obedecen a la convivencia, en su seno, de dos principios antitéticos, cuya coincidencia en un mismo orden político tiene un motivo más accidental que lógico: se trata del principio democrático y el parlamentario[448].

La democracia vive, en las primeras décadas del siglo XX, un periodo de expansión inaudita, pues, como supo Tocqueville, la historia del XIX es "la marcha triunfal de la democracia"[449]. En sus aspectos formales, el modelo democrático permite una amplia diversidad de formas de gobierno: democracia obrera, liberal, nacional, etc. De hecho, la democracia no presume un contenido programático propio, pues será la voluntad popular —o sus intérpretes— la que adopte las decisiones pertinentes, y, con ello, descubra los contenidos que esta o aquella democracia posee. Esto no significa, empero, que la democracia carezca de un contenido sustancial o normativo; todas las formas democráticas conocidas han presupuesto un principio articulador común: la identidad[450]. Esta identidad, o igualdad, se traduce en un principio de plena equivalencia entre los órganos de decisión política y la población que queda vinculada a sus decisiones: en una palabra, igualdad entre gobernantes y gobernados.

Una manifestación paradigmática de este principio se encuentra en el corazón de la teoría política de Rousseau, en su idea de la voluntad general. Desde el primer momento, el edificio

---

[447] Un resumen sintético de los problemas institucionales derivados del régimen constitucional de Weimar desde una perspectiva jurídica en Gómez Orfanel, G. (2020). "Los poderes de excepción del presidente del Reich y el final de la República de Weimar", en Villacañas, J. L., Maiso, J. (eds.). *Laboratorio Weimar: La crisis de la globalización en Euroamérica (1918- 1933)*. Madrid: Tecnos, pp. 19-32.

[448] Esta idea, una de las tesis fundamentales del libro, fue remarcada dos años después por el propio autor, en el prefacio a la segunda edición. Schmitt, C. (2008). "Prefacio: sobre la contradicción del parlamentarismo y la democracia", en Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, pp. 4-38. La misma tesis se encuentra en el texto de 1924 Schmitt, C. (2006). "Il concetto de democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato", en Schmitt, C. *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*. Milán: Giuffrè, pp. 27-36.

[449] Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 47.

[450] *Ibídem*, pp. 55 ss.

teórico del ginebrino hubo de hacer frente a la imposibilidad material de cualquier organización política de generar plenos consensos. Siempre ha sido un reto de los teóricos de la democracia, a ojos de Schmitt, diluir el disenso, buscando fórmulas que logren simular, forzar o realizar la igualdad —ésta, en política, nunca viene dada de antemano—, y desechar el resto minoritario que se opone a la voluntad de la mayoría[451]. Dado que la voluntad general nunca puede ser, en la realidad del fenómeno político, la voluntad de todos, debe hacerse coincidir a aquélla con la plena libertad, pues la democracia, de lo contrario, no sería más que un despotismo orquestado por un grupo más o menos numeroso de hombres. Siguiendo esta línea de argumentación, la democracia, en connivencia con el espíritu ilustrado, puede concluir que quienes se oponen a la voluntad general —es decir, aquel grupo minoritario que vota en contra de la opción ganadora— lo hacen porque, en realidad, no son libres. A tenor de este argumento, los díscolos para Rousseau pueden ser obligados a ser libres si, una vez revelados los contenidos positivos de la voluntad general, se niegan a acatarla[452]. En este punto, los jacobinos no dejaron ni por un momento de ser demócratas, sin perjuicio de que el terror revolucionario fuese, en términos numéricos, dirigido por una minoría contra una mayoría. La voluntad general, al tratarse de un concepto indefinido, no falsable e imposible de estandarización, tiende a convertirse en el monopolio de una minoría que se arroga su más secreto conocimiento.

Conviene indicar que, ya en este texto se deja ver un primer acercamiento al concepto de lo político que Schmitt expondrá en 1927, pues asume que, en la medida en que el principio democrático-identitario es de tipo político, necesariamente ha de distinguir entre iguales y desiguales. Un principio de igualdad aplicable a la humanidad entera reside, por fuerza, en otra región del espíritu: pertenece al ámbito de lo moral, no al de lo político. La realidad tangible de esta idea, en el marco de los Estados modernos, se traduce en la distinción entre ciudadanos de pleno derecho y el resto de los habitantes del territorio, y el ejemplo que Schmitt emplea es de lo más elocuente:

> [d]e los más de 400 millones de habitantes del imperio británico más de 300 millones no son ciudadanos ingleses [...] Esos cientos de millones son ignorados en la democracia inglesa con tanta naturalidad como los esclavos en la democracia ateniense[453].

---

[451] *Ibídem*, p. 62.
[452] *Ibídem*, pp. 66-67. La sentencia original en Rousseau, J. J. (1985). *El contrato social*, *op. cit.*, p. 65.
[453] Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, pp. 25-26.

Concluyendo: "[¿]se basa, por ejemplo, el Imperio británico en el derecho al voto universal e igual de todos sus habitantes? Si así fuera no duraría ni una semana"[454]. Todo este desarrollo lógico permite apreciar una continuidad ideal entre la dictadura y la democracia; los dos ejemplos más actuales, a ojos de Schmitt, son las dictaduras soberanas de la Unión Soviética y la Italia fascista[455]. En efecto, para Schmitt democracia y dictadura no son, en contra de la opinión general, modelos opuestos, y la democracia conoce en numerosas ocasiones su más fiel expresión en formas de gobierno dictatoriales[456].

Tras describir los fundamentos ideales de la forma democrática, Schmitt pasa a estudiar el otro elemento objeto de su análisis crítico: el parlamento. El parlamentarismo, como noción ideal, nace en abierta oposición a la literatura de los *arcana* y la *ragione di Stato*, en el contexto intelectual y político del Renacimiento. Para esta corriente, que encuentra dos de sus grandes referentes en Maquiavelo y Paolo Scarpi, el gobernante había de disponer de medios ilimitados para hacer efectivas sus decisiones, y con ello garantizar el bienestar y la grandeza de la República, mientras que al pueblo le estaba vedado el conocimiento de los procesos y motivaciones por los que tales decisiones se adoptaban. Como reacción a estas teorías, surge de la mano de los monarcómacos del siglo XVI, al calor de la Noche de San Bartolomé, una ideología que aboga por el conocimiento público de las acciones del monarca, de modo que los motivos y la deliberación sobre las decisiones de Estado habían de estar a disposición de los gobernados. Emergen, así, los principios de publicidad y división de poderes, cuyo objeto es erigir un contrapoder que prevenga y neutralice las posibles derivas despóticas de los príncipes. Es en virtud de tales principios que la institución parlamentaria, en su expresión moderna, nacerá como contrapeso a las tentaciones tiránicas de los monarcas. La discusión pública y la separación de poderes son los dos principios que fundamentan la tradición parlamentaria, cuya labor consiste, por un lado, en trasladar al conocimiento del pueblo los procesos de deliberación en materia legislativa y, por otro, constituir un poder que, en el marco del Estado de derecho, sirva de cortafuegos ante las tendencias autoritarias de los soberanos modernos. En este sentido, la idea que subyace es que el órgano encargado de hacer las leyes no pueda ser el mismo que aquel que las ejecuta[457].

Existen abundantes ejemplos de esta legitimación del gobierno parlamentario; Schmitt alude a Condorcet, la Rivière, Kant y, sobre todo, a Locke. Entre los siglos XVII y XIX los principios parlamentarios —liberales, en un sentido más amplio— gozaron de buena salud, y

[454] *Ibídem*, p. 26.
[455] *Ibídem*, pp. 36-37.
[456] *Ibídem*, p. 62.
[457] *Ibídem*, pp. 83-86.

el parlamentarismo logró abrirse camino en los principales Estados de la Europa moderna. De forma accidental, la democracia y el parlamentarismo —tradiciones para Schmitt opuestas, pues la democracia remite a un principio de autoridad inapelable de la voluntad general, mientras que el parlamentarismo surge como corriente negativa de oposición al órgano ejecutivo con la mira puesta en el equilibrio de poderes— han quedado entremezcladas en un modelo híbrido —la democracia parlamentaria— que, en el contexto de la obra, tenía corto recorrido[458]. Aquello que motivó el entrecruzamiento de la democracia con el parlamentarismo no fue otra cosa que la común oposición a los monarcas absolutos, sin embargo, una vez abolida esta forma de gobierno, a ojos de Schmitt, la oposición radical entre el principio parlamentario y el democrático no puede hacerse esperar. El parlamentarismo, en aquella coyuntura, parece ser el modelo político destinado a perder la batalla, pues el principio democrático, que estaba mostrando en múltiples formas la plenitud de su vigor, ya había erradicado, en Italia y Rusia, a su enemigo parlamentario. Mientras tanto, a juicio de Schmitt, aquellos países donde, lánguidamente, el parlamento sobrevive, sus principios se encuentran agotados, y sólo el más descarnado cinismo, propio de mercaderes de un "negocio, bastante despreciado, de una clase de personas asimismo despreciada"[459], puede todavía sostener sin sonrojarse que el parlamento vivifica los principios de la discusión pública y la separación de poderes. La realidad ofrece un espectáculo bien distinto:

> [l]a verdadera actividad [del parlamento] tiene lugar no en los debates públicos del pleno, sino en el seno de comisiones, tomándose decisiones fundamentales en sesiones secretas de los jefes de fracción o incluso en reuniones extraparlamentarias, de manera que se produce un desplazamiento y una supresión de toda responsabilidad y, de este modo, todo el sistema parlamentario es, en definitiva, una mala fachada del dominio de los partidos y de intereses económicos[460].

En comparación con tal estado de cosas, la política de gabinete de tiempos de los *arcana imperii* parece de lo más "inocente" e "idílica"[461].

El agotamiento de sus principios, índice de una mortal falta de energía espiritual, a ojos de Schmitt, no es más que el preludio de la supresión material de la institución parlamentaria,

---

[458] Por este motivo, se ha señalado lo inactual de la crítica schmittiana al parlamentarismo. Aragón, M. (2008). "Estudio preliminar", en Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, pp. X ss.
[459] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 12.
[460] *Ibídem*, p. 42.
[461] *Ibídem*, p. 105.

que habrá de quedar arrasada por una forma democrática de gobierno autoritario. La única defensa honrada que puede hacerse de la institución parlamentaria es que constituye un mal menor[462] y que organiza mejor la vida política desde el principio técnico de la división del trabajo[463]. Tan pobre alegato es una muestra de las pocas horas de vida que le queda al parlamento, que será barrido por una forma de gobierno verdaderamente capaz de congregar a los espíritus y movilizar a los Estados. Como más tarde se vio, Schmitt no sólo diagnosticó, sino que también contribuyó a esta abolición del Parlamento mediante una interpretación extensiva del artículo 48 de la Constitución de Weimar que abría la puerta a la asunción del Presidente de una serie de poderes de excepción; el carácter plebiscitario de la elección del ejecutivo servía, para el jurista, como índice de legitimidad democrática de su cargo[464].

Nos interesa, en otro orden de cosas, destacar una cuestión que tiene que ver con la teología política que en este tiempo incardina los análisis políticos de Schmitt. Hay dos puntos del texto que demuestran que el uso schmittiano de este término, en los años veinte, remite indudablemente a la dimensión metafísico-epocal que venimos subrayando. En el recorrido histórico que describe el avance de la democracia como modelo que se abre camino hasta adquirir una posición central en el imaginario y la realidad políticas, Schmitt hace explícita la expresión "teología política" en relación con el desplazamiento de la idea de legitimidad monárquica a la de legitimidad democrática. Este camino sólo puede explicarse a la luz de la mudanza teológico-política que marca el paso del derecho dinástico de los reyes a la voluntad general como fuente ideal del poder.

> [L]a creencia de que todo el poder emana del pueblo recibe un significado similar al de la creencia de que todo el poder de la autoridad procede de Dios. Cada una de estas frases posibilita, ante la realidad política, distintas formas de gobierno y diversas consecuencias jurídicas. *Una visión científica de la democracia tendría que desplazarse a un terreno especial, que he denominado 'teología política'*[465].

Vemos en este pasaje cómo el objeto de la teología política, en la visión de Schmitt, tiene que ver con el análisis "científico" de las mudanzas espirituales que explican los desplazamientos de la idea de legitimidad. Su objeto, en rigor, son los cambios que experimenta el espíritu del

---

[462] *Ibídem*, p. 22.
[463] Este argumento es el que esgrime Kelsen, H. (2006). *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo: KRK, p. 95. Si se observa esta obra con atención, se verá que muchas de las debilidades señaladas por Schmitt son para Kelsen las fortalezas del sistema parlamentario.
[464] Schmitt, C. (2009). *El defensor de la Constitución*. Madrid: Tecnos, pp. 239 ss.
[465] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 67 (la cursiva es nuestra).

tiempo, que en cada época conecta sistemáticamente el fundamento ideal del poder político, su expresión concreta y la cosmovisión imperante de un determinado tiempo histórico[466]. Este programa, como se aprecia aquí, no adquiere hipotecas de tipo teológico en un sentido dogmático-sustancial, sólamente se limita a registrar la idea dominante que en un tiempo nutre tanto a los sistemas de pensamiento como a las formas políticas. El estudio teológico-político de la democracia, aunque nunca fue emprendido por Schmitt de modo sistemático, habría de buscar en fuentes ajenas a la teología —o al menos a la teología imperante de los siglos XVI y XVII, el teísmo, que, por su parte, informa de la noción moderna de soberano como figura análoga al Dios que interrumpe el orden natural a través del milagro— sus fundamentos y creencias, aquellas fuentes que la alimentan y que ella actualiza y refuerza con su plasmación en lo político.

Lo que hay detrás de este programa no es otra cosa que una alternativa esbozada por Schmitt a la dicotomía, habitual en aquel tiempo, entre materialismo e idealismo como sistemas de comprensión omnímoda de los procesos históricos. Ajeno a tales filosofías de la historia, Schmitt plantea una visión de los aconteceres mundanos como elementos que no pueden quedar fijados por un único principio racional a disposición del entendimiento del hombre moderno. Contraria a esto, la teología política contempla una noción de historia que, como más tarde enunciaría Koselleck, no está disponible a sus actores, aunque tampoco se desarrolla al margen de las acciones de éstos[467]. Asumiendo que no hay, para Schmitt, un principio racional-monista cuyos contenidos puedan deducirse de las acciones históricas —como creen el idealismo y la Ilustración—, y rechazando que las ideas no son un puro epifenómeno de las acciones de los hombres, motivadas por intereses que se organizan a tenor del sistema productivo del momento —como cree el materialismo—, el jurista parece dibujar una dialéctica entre el fenómeno y la idea que ante todo busca destacar el carácter equivalente de ambos elementos del binomio.

De acuerdo con la teología política, la idea imperante de poder que observamos en una época determinada no es ni la máscara de unas relaciones de dominación motivadas por intereses depredadores, ni la expresión puntual e histórica de un principio racional transhistórico como

---

[466] Contra la idea general, difundida entre otros por Kelsen y Thoma, de que la democracia consiste en un modelo formal de organización política, carente de sustancia axiológica, Schmitt arguye que el principio de la identidad que subyace a toda democracia es incomprensible al margen de una metafísica epocal que la explica y fundamenta. Véase Schmitt, C. (2006). "Il concetto de democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato", *op. cit.*, pp. 34 ss.

[467] Koselleck, R. (1993). "Sobre la disponibilidad de la historia", *op cit.* Por otro lado, Koselleck es fiel heredero de Schmitt cuando desarticula, mostrando su carácter histórico-contingente, la idea de Historia como singular colectivo surgido de la mentalidad ilustrada en el siglo XVIII. Véase Koselleck, R (1993). "Historia magistra vitae", *op. cit.* También *supra*, pp. 27 ss.

el de progreso o autodespliegue del espíritu. Lejos de esto, para Schmitt, las ideas son la actualización —vale decir, la secularización, en un sentido carente de significación religiosa— de una metafísica que domina las mentes y los corazones de una época. Por su parte, las formas de gobierno, los diseños jurídicos y los dispositivos de legitimación que los respaldan, remiten igualmente a ese principio metafísico, esa *Weltanschauung* que impera en un determinado tiempo histórico.

¿Qué es lo que separa a este programa científico de una filosofía idealista a la que parece acercarse peligrosamente? Para Schmitt, estas cosmovisiones, estos centros espirituales —así los llamará en 1929— tienen también carácter histórico, no son entidades eternas, sino ideas, en el sentido de *dispositivos* que ordenan el acontecer político, pero que el propio acontecer político puede barrer de la historia, como ocurrió con el absolutismo, y como —pronostica Schmitt— todo apunta a que ocurrirá con el parlamentarismo. Para el Schmitt más antimoderno, su teología política se acredita científicamente ante los resultados que arroja la coyuntura política del momento. De algún modo, el triunfo en Rusia del bolchevismo y en Italia del fascismo no es sino la prueba de que las filosofías de la historia han fracasado en sus pronósticos, mientras que la teología política, como teoría de la historia, luce orgullosa sus primeros hallazgos.

Trazando un recorrido genealógico de las filosofías progresistas de los siglos XIX y XX, Schmitt analiza el paso del idealismo hegeliano al materialismo de raíz marxista[468], concluyendo que la dependencia de este último de un esquema dialéctico-positivo termina por arrojar resultados igualmente problemáticos que los de su predecesor idealista. En su núcleo más íntimo, el materialismo y el idealismo comparten una metafísica común, que en Hegel es más visible, y aunque en Marx no parezca tan evidente,

> la forma que tiene Marx de conservar el pensamiento del desarrollo dialéctico de la historia de la humanidad, considerándolo como un proceso antitético, concreto e irrepetible que se produce a sí mismo en virtud de una fuerza orgánica inmanente [,][469]

muestra una dependencia con el maestro que resulta determinante. Los fracasos del proyecto hegeliano a la hora de intentar levantar una ciencia infalible de la historia, a ojos de Schmitt, serán análogos a los de su discípulo.

---

[468] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, pp. 107 ss.
[469] *Ibídem*, p. 113.

Sin un núcleo hegeliano se perdería el elemento de necesidad inexorable del pronóstico marxista, pues la historia estaría abierta a transitar por otros derroteros —podría darse una invasión extranjera que detuviera estas luchas, o el capitalismo podría derivar en una humanidad totalmente apática, sin que estos acontecimientos pudieran ser reconducidos al principio histórico-racional de la progresiva emancipación de la clase obrera—. Para asegurar la infalibilidad del sistema filosófico, el marxismo hubo de adoptar el concepto hegeliano de autoconciencia; el proletariado pasaría de *ser en sí* a *ser para sí*, y la certeza de que su hora había llegado le vendría dada por su propia convicción, por la seguridad autoevidente que le aporta su sistema[470]. Con empeño "endiablado"[471], Marx lo confió todo a la definición del burgués, cuyo polo negativo era un proletariado sin atributos. Era una cuestión "de vida o muerte"[472], pues si lograba definir a la clase burguesa, todo estaba preparado para su erradicación. Esta confianza es para Schmitt el legado hegeliano más significativo en el pensamiento de Marx, que consiste en la creencia metafísica de que la conciencia de una clase, la capacidad del ser histórico para describir científicamente sus atributos, sólo puede lograrse en un momento en que tal clase atraviesa una decadencia crónica y se encuentra en la antesala de su desaparición. Como la lechuza de Minerva, que sólo levanta el vuelo al anochecer, la burguesía para Marx desaparece en el momento en que el tribunal de la historia dispone de todos los medios para su juicio y consiguiente purga. Para Schmitt, este argumento

> [r]esponde a un imperativo totalmente metafísico. La conciencia certera sería el criterio de que comienza una nueva etapa de evolución [...] [E]n semejante círculo operaría la autogarantía tanto de la certidumbre hegeliana como también, después, de la marxista[473].

Las profecías hegeliana y marxista se apoyan en este principio, que aporta una certeza autoevidente a su sistema. Resumiendo, para las filosofías de la historia, cuando la autoconciencia adopta una forma acabada, la época presente está vista para sentencia. Por el contrario, la teología política arroja una comprensión de la historia que deja la puerta abierta a los azares, a los devenires incalculables que las coyunturas políticas, en su conexión sistemática con un ámbito normativo —cuyos contenidos no son nunca suprahistóricamente definibles—, van poniendo sobre el tapete. En este sentido, la teología política se muestra

[470] *Ibídem*, p. 122-123.
[471] *Ibídem*, p. 126.
[472] *Ibídem*, p. 126.
[473] *Ibídem*, p. 127.

pluralista[474]. Frente al demiurgo de la historia —levantado por el idealismo alemán y recogido, en su sustancia dialéctico-positiva, por el marxismo, que bautiza como "clase obrera"—, la teología política contempla el carácter rotatorio del trono demiúrgico de cada época; sabe, en definitiva, que la fuente espiritual que nutre la correlación política de fuerzas, los agrupamientos entre amigos y enemigos, no tiene carácter único y está sujeto a devenires históricos que son integralmente inaprensibles.

El recorrido delineado por Schmitt en este pasaje, que va de la herencia hegeliana del marxismo a las filosofías vitalistas de Bergson y Sorel, tiene como objeto explicar que el marxismo es en definitiva un factor más en el desarrollo teológico-político de los siglos XIX y XX, y no una ciencia capaz de explicar tales procesos. Para Schmitt, el marxismo, lejos de ser la fuente científica de respuestas a las preguntas acerca del sentido del devenir histórico —al igual que el hegelianismo—, es factor e índice de este desarrollo, que a mediados del siglo XIX ocupa el centro de las luchas políticas, y que, en su alianza con el resentimiento ruso hacia todo lo europeo, ha logrado dar a luz a un nuevo orden político lleno de energía espiritual que amenaza la supervivencia del viejo continente. Al igual que para Sorel el mito fundacional de los primeros cristianos orientó su actividad, lo llenó de potencia espiritual y determinó el rol decisivo del cristianismo en la historia universal, para Schmitt el mito marxista de la huelga general ha sido y es un factor de movilización crucial para el desarrollo de las últimas décadas de la historia política de Occidente, sin embargo, ello no implica que los contenidos de su promesa sean verdaderos en un plano descriptivo-explicativo.

Reducido el marxismo a movimiento político, y desacreditada la veracidad científica de su prognosis, Schmitt pone en 1923 una piedra más en su edificio teológico-político. Tal como había adelantado en 1922, la teología política y su sociología de los conceptos rechazan la dicotomía entre idealismo y materialismo históricos. Ahora, un año después, el jurista ha dado un mayor empaque a esta idea; ofreciendo, en suma, una imagen precisa del peso relativo de las modernas filosofías de la historia. Éstas, lejos de sustraerse a las dinámicas de lo político, son índice y factor de las mismas, y en absoluto están en condiciones de domeñarlas y extraer de ellas la verdad última de los flujos histórico-universales.

[474] Esto significa que la interpretación de la historia que arroja la teología política no prescribe contenidos sustanciales sobre el dominio de un determinado ámbito —sus centros de referencia son múltiples y están sujetos a saltos epocales— y, en este sentido, carece de un principio uniforme que encamina, teleológicamente, los fenómenos históricos hacia un principio reconciliador. La teología política, en su premisa pluralista, no se somete a las categorías de una filosofía de la historia. Este pluralismo ha sido destacado en García, R. (1998). "Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt". *Res publica* 1, pp. 73-86.

El inmanentismo en que desembocan tanto el idealismo como el marxismo, a juicio de Schmitt, no cumple con las exigencias de una ciencia histórica que dé cuenta de las conexiones —en plural— entre la realidad y las ideas. No existe un principio racional único y suprahistórico que pueda explicar, y al cual puedan remitirse, la totalidad de los acontecimientos habidos y por haber en el gran teatro de la historia. Sin embargo, y para no caer en un materialismo radical que desembocaría en el más descarnado nihilismo, para la teología política las acciones no son fenómenos ajenos a cualquier idealidad; las diversas épocas conocen múltiples dispositivos normativos que orientan las decisiones y les aportan un sentido. Estos dispositivos no pueden, desde el esquema teológico-político, quedar reducidos a un mero enmascaramiento ideológico de los verdaderos intereses que subyacen a tales acciones. Las ideas tienen un papel crucial, vinculante y articulador en el acaecer político, pero éstas no remiten a un principio racional único, el cual, como *Deus absconditus*, como astucia de la razón, guiaría la mano inconsciente de las fuerzas políticas. Frente al inmanentismo al que parece conducir la comprensión dialéctica y panlogista de la historia, Schmitt abre la puerta a la excepción, al "o lo uno o lo otro" [*Entweder-Oder*] kierkegaardiano, a la libertad de los actores, cuyas acciones no se hallan previamente programadas para satisfacer los designios de la historia. Como más claramente formuló Koselleck, la historia no se encuentra disponible a la voluntad de los hombres[475]. Si alguien quisiera, en este sentido, indagar en los fundamentos filosóficos en que la teoría koselleckiana de la historia hace pie, habría de estudiar esta primera fase de la teología política schmittiana.

El diagnóstico final del jurista, en que se dan cita tanto su crítica política del parlamentarismo como su crítica teológico-política de la filosofía de la historia, consiste en lo siguiente. Las teorías del uso directo de la violencia, herederas del marxismo revolucionario, han terminado por suplantar la comprensión racional-finalista de la historia arrojada por el materialismo de Marx y Engels. Estas nuevas teorías, que conceden a la acción misma, a su inmediatez performativa, un valor intrínseco que no remite a principios superiores, desprecian profundamente el racionalismo de las filosofías de la historia, y están detrás del triunfo del bolchevismo y del fascismo. "[U]na nueva fe en el instinto y en la intuición, que liquida toda fe en la discusión y que incluso rechazaría la idea de preparar a la humanidad, mediante una dictadura en la educación, a la madurez para la discusión"[476]. Nuevamente, Georges Sorel es

[475] Koselleck, R. (1993). "Sobre la disponibilidad de la historia", *op cit.*

[476] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 134.

quien mejor ha comprendido este desplazamiento, y la "imagen cruenta" del mito dibuja un escenario politeísta en que, especialmente en Italia, tras haber triunfado el mito nacional sobre el mito obrero, y haberse desprendido la verdadera democracia del *elezionismo* liberal y antipolítico, todo parece listo para la batalla[477]. Por su parte, en Rusia el mito de la huelga general sólo pudo imponerse incorporando elementos nacionales antieuropeos[478]. En un apéndice a la cuarta edición de sus *Reflexiones*, Sorel elogia a Lenin, y dice que ha devuelto a los rusos su verdadero carácter, la capitalidad del imperio, por fin, ha vuelto adonde pertenece: a Moscú. La Revolución Rusa ha sido la manifestación democrática del desprecio de las tentativas europeístas de un país cuya masa campesina y proletaria nunca quiso ser europea, a lo que Schmitt, agudamente, responde: "¡Extraño elogio en boca de un marxista internacionalista [en referencia a Sorel], pues revela que la energía de lo nacional es mayor que el mito de la lucha de clases!"[479].

El escenario que se abre ante los ojos del jurista ofrece el espectáculo de la lucha existencial entre mitos: "[p]ara la teología política se trata de un politeísmo, como todo mito es politeísta. Pero esta fuerte tendencia del presente no puede ser ignorada"[480]. La teología política, como queda patente, no constituye ni una suerte de comprensión religiosa de lo político, ni un intento de investir al soberano de atributos divinos. La teología política se resuelve, en esta fase del pensamiento schmittiano, en un programa sociológico-conceptual cuyo objeto son las conexiones sistemáticas entre una determinada visión del mundo y la forma concreta de organización política que domina una época. Como corolario, Schmitt aclara que el papel del parlamentarismo en esta lucha politeísta que se cierne sobre Occidente tiene naturaleza residual y, como realidad política, se encuentra en sus últimas horas. El desatinado pronóstico de Schmitt en este punto tal vez tuvo que ver con una suerte de purismo en su análisis de la historia de las ideas. En su necesidad de hallar principios monolíticos —armónicos en términos teológico-políticos— en el seno de las formas políticas, no tuvo la finura suficiente para anticipar los éxitos de aquel modelo híbrido que, no sin transformaciones, saldría vencedor en 1945 y revalidaría su victoria en 1989. Tal vez Schmitt —y no tanto su teología política— no fue lo suficientemente perspicaz para desenmascarar los mitos, llenos de energía espiritual, aunque tal vez más sutiles y difusos, de la democracia

[477] Schmitt, C. (2001). "El ser y el devenir del Estado fascista", en Orestes, H. (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*, *op. cit.*, pp. 75-81.
[478] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 150.
[479] *Ibídem*, p. 150.
[480] *Ibídem*, p. 153.

liberal capitalista, cuyos fundamentos iban más allá de la imagen de la eterna discusión y de la lógica económico-mercantil.

3. 5 Lo político: dimensión histórico-conceptual y dimensión ontológica

Llegados a este punto, y con un concepto de teología política expuesto con la suficiente amplitud, se vuelve preciso describir la correspondencia de éste con otra noción central en el conjunto de la obra de Schmitt. Así, habremos de analizar la relación que media entre la teología política y la idea schmittiana de lo político, expuesta en las tres versiones sucesivas de *El concepto de lo político*[481], así como en la decisiva conferencia de Barcelona *La era de las neutralizaciones*[482].

Probablemente 1927 sea el momento en que el realismo político de Schmitt se muestra —tanto por lo radical de su reflexión como por su profundidad filosófico-política— en su perfil más acabado. El punto de partida del discurso del jurista es que el núcleo de lo político no puede en ningún caso quedar agotado en una investigación sobre el Estado, como pretenden los positivistas Laband, Gerber y Kelsen; por el contrario, "[e]l concepto de Estado supone el de lo político"[483]. Esta afirmación inicial nos da un anticipo de que la reflexión de Schmitt pretende penetrar en los fundamentos, en los supuestos constitutivos de la actividad y el pensamiento políticos. Para ello, Schmitt se aparta en primer lugar de una pretensión omnicomprensiva de la fenomenología política, renunciando, en consecuencia, a responder a la pregunta fundamental sobre qué es la política, y optando por la localización de un *criterio de politicidad*. El primer paso para situar dicho criterio consiste en distinguirlo de otras regiones del pensar y hacer humanos, a través del reconocimiento de las categorías definitorias de cada ámbito preciso. En el terreno moral, las nociones cardinales son el bien y el mal, en el económico, lo beneficioso y lo perjudicial, en el estético, lo bello y lo feo, etc. Por su parte, la distinción fundamental que opera en el ámbito político, aquella que da cuenta

[481] La publicación original de este escrito data de 1927 y fue reimpreso en 1932 y 1933. El texto canónico, en el que aquí tomaremos apoyo, es el de su segunda edición, de 1932. Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.* Las modificaciones introducidas por su autor en esta edición tienen un sentido eminentemente aclaratorio con respecto al texto original, aunque también dan cuenta de algunas variaciones sustanciales que el jurista incluyó a raíz de un comentario de gran importancia de la mano del joven Leo Strauss. Véase Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, pp. 11-131. Sobre la relevancia que ha cobrado en las últimas décadas la noción de "lo político" frente a la de "política", especialmente en autores como Claude Lefort, Jaques Rancière y Ernesto Laclau, véase Franzé, J. (2015). "La primacía de lo político. Crítica de la hegemonía como administración", en Wences, I. (ed.). *Tomando en serio la Teoría Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 141-172.

[482] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*

[483] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 49.

de la politicidad de un determinado fenómeno o discurso, es la distinción entre amigos y enemigos[484]. En suma, allá donde una cierta asociación defina su posición relativa en el mapa social mediante el reconocimiento de sus amigos y sus enemigos, tal comunidad será de tipo *político*.

Por supuesto, la distinción que Schmitt establece entre los diversos dominios —lo moral, lo político, lo económico, etc.— no es absoluta. Éstos, por el contrario, se hallan en *symploké*, en el sentido de *entrelazamiento*, lo cual permite comprender en qué medida la política se nutre, a nivel normativo, de oposiciones sustantivas que pertenecen a otros ámbitos[485], y las asociaciones y disociaciones inicialmente religiosas, morales o económicas, pueden transformarse en políticas si alcanzan un grado de intensidad tal que permite forjar, en clave existencial, enemistades, las cuales "adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente"[486]. En tal sentido, lo político, lejos de constituir un ámbito normativo que comprende una ordenación jerárquica de categorías, indica más bien el grado de intensidad de una asociación humana, independientemente de la sustancia argumentativa que nutre su discurso[487].

> La guerra, la disposición de los hombres que combaten a matar y ser muertos [...] no tiene un sentido normativo sino existencial [...] La destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óntica de esta forma [...] Cuando hay enemigos verdaderos, en el sentido óntico al que se está haciendo referencia aquí, tiene sentido, pero sólo políticamente, rechazarlos físicamente, y sí hace falta, combatir con ellos[488].

---

[484] *Ibídem*, pp. 56 ss. La idea de que la distinción entre amigos y enemigos constituye el criterio de lo político es puramente schmittiana, sin embargo, el jurista bebió de diversas fuentes para elaborarla; principalmente, el pensador hindú Kautilya y el tacitista español Álamos de Barrientos parecen haber sido las dos grandes inspiraciones de Schmitt. Véase Maschke, G. (2017). "«Amigo y enemigo»: Kautilya y Álamos de Barrientos, anticipadores del criterio schmittiano". *Carl-Schmitt-Studien* 1, pp. 111-120.

[485] Esta idea será vehicular para la teoría de la Modernidad arrojada en Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*

[486] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 63.

[487] *Ibídem*, pp. 67 ss.

[488] *Ibídem*, p. 78. Como criterio de politicidad, y no como definición de la esfera política, lo político no es susceptible de simbolización; se trata de un exceso, y no es susceptible de quedar atrapado en una normatividad concreta, ya sea de tipo moral o religioso. En este sentido, resulta de lo más ilustrativa la analogía que guarda la relación entre la política y la realidad, y lo político y lo real, como aquello no simbolizable y no sujeto a su inclusión dentro de una cierta normatividad discursiva, un concepto puramente existencial cuya pregnancia se actualiza plenamente en el ámbito de los fenómenos y desborda, como excepción, la normalidad presupuesta por un determinado aparato discursivo, por una ideología. En este sentido, lo político sería a la política lo que la excepción a la norma. Véase Gazzolo, T. (2017). "Il 'politico' come reale". *Carl-Schmitt-Studien* 1, pp. 135-150. En esta misma línea, Arditi, B. (2008). "On the Political: Schmitt contra Schmitt". *Telos* 142, pp. 7-28, así como Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, *op. cit.*, pp. 77 ss.

Tiene razón Carlo Galli cuando afirma que, dentro del planteo schmittiano, en lo político toma forma "la indefinibilidad de la política, [...] su ausencia de fundaciones, de objetividad, de confines y de límites"[489].

Como ejemplo histórico que acredita la validez de este criterio, Schmitt identifica —en contra de los pluralistas Cole y Laski, que reconocen al Estado como una asociación más entre otras— a los Estados modernos como entidades eminentemente políticas porque, durante un periodo histórico determinado, han monopolizado la potestad de la decisión pública y vinculante acerca de quiénes son los amigos y quiénes los enemigos de una comunidad territorialmente definida. La forma concreta que en la Modernidad ha asumido ese monopolio político no es ni más ni menos que el *ius belli*, esto es, la autoridad inapelable sobre la decisión existencial en torno a la amistad o enemistad de una entidad política ajena, el derecho a la guerra entre *iusti hostes*[490].

Como actividad necesaria, como "destino"[491] ontológicamente ineludible, la política exige una determinada actitud ante la comunidad, exige, en una palabra, una visión negativa —en sentido antropológico— del ser humano, que va estrechamente ligada a una conciencia responsable sobre lo político. Las verdaderas teorías políticas, esto es, aquellas que arrojan luz sobre el concepto de lo político, siempre han partido de la premisa fundamental de que el ser humano es peligroso y dinámico[492]. En contra de lo que suele pensarse, Schmitt no trata de apuntalar una noción antropológico-negativa del ser humano en términos absolutos, es decir, *no sostiene como verdadera* una visión del hombre como un ser malvado, pecaminoso o bestial —a diferencia de su maestro Donoso[493]—. Esta noción, por el contrario, es necesaria, en un sentido funcional y adaptativo, relativo a la exigencia de una determinada orientación que permita al hombre adaptarse a las condiciones impuestas por lo político. Más allá de ello, "[n]o vale la pena entrar [...] a examinar las innumerables variaciones y modificaciones de esta distinción antropológica entre el bien y el mal"[494]. La maldad del ser

[489] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 557.
[490] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 73 ss.
[491] *Ibídem*, p. 105.
[492] *Ibídem*, pp. 87 ss.
[493] En contraste, para Donoso la cuestión de la maldad humana no es un supuesto necesario para pensar lo político, sino un principio innegociable, no por razones políticas, sino de tipo dogmático-religioso. Afirma, en su obra más importante, que "si mi Dios no hubiera tomado carne en las entrañas de una mujer, y si no hubiera muerto en una cruz por todo el linaje humano, el reptil que piso con mis pies sería a mis ojos menos despreciable que el hombre". Donoso Cortés, J. (2003). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, *op. cit.*, p. 316.
[494] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 87.

humano, *terminus a quo* del planteamiento de Schmitt, no es para él otra cosa que el presupuesto lógico elemental de todo pensamiento político; su *terminus ad quem* estriba en que sólo si se acepta la imposible erradicación de la conflictividad del hombre en la arena política, tal conflictividad podrá ser controlada y racionalizada, mitigando con ello sus efectos destructivos. Se evoca en este punto un principio maquiaveliano, de acuerdo con el cual "es necesario que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos, y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente"[495]. Ésta es la premisa fundamental, dentro de la órbita político-realista de Schmitt, para articular un orden social estable y duradero.

Lo que el jurista está apuntando, en consecuencia, es que la política, tanto en el plano teórico-discursivo como en su desempeño práctico, exige de sus responsables una toma en consideración de la capacidad destructiva del ser humano en su dimensión política; se trata, por tanto, de neutralizar los efectos de su belicosidad mediante la aceptación de la imposible erradicación de la misma. Este presupuesto antropológico-negativo, como decimos, no es absoluto, y quedando restringido al ámbito de lo político, contrasta con otras visiones del ser humano exigidas por disciplinas diversas a la política[496]. Como ejemplo de esto, Schmitt trae a colación el ámbito de la pedagogía, que reclama del maestro una noción del ser humano como sujeto susceptible de aprendizaje, como ser habilitado para salir de su ignorancia y como individuo, en definitiva, redimible de sus carencias. Los supuestos antropológicos son, por tanto, plurales y distintos en función de cada ámbito de la actividad y pensamiento humanos[497]. Por todo ello, se aprecia cómo lo político es, en un sentido existencial, lo que reclama del hombre una toma de posición en el terreno del pensamiento —en este caso en la antropología—, a fin de que aquél pueda hacerse compatible con la realidad de la vida social. Como exceso constitutivo, como rasgo inalterable del ser humano en el terreno de la existencia colectiva, la politicidad del hombre está en condiciones de rebasar los cauces impuestos por los dispositivos normativos que las mismas sociedades articulan para canalizar tal exceso constitutivo. Lo político, en este sentido, posee cierta primacía sobre las orientaciones humanas de orden normativo, como desarrollamos en el epígrafe siguiente.

---

[495] Maquiavelo, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza, p. 37.

[496] El análisis de James Burnham en torno a la obra de Maquiavelo apunta en esta misma dirección, y es análogamente aplicable a la noción de maldad manejada por Schmitt en *El concepto de lo político*. Para el politólogo estadounidense, Maquiavelo no desarrolla una teoría sobre la naturaleza humana; su trabajo hace pie, por el contrario, en una determinada idea del hombre *político*, circunscrito a la actividad pública, que no es extrapolable al resto de regiones del espíritu. De igual modo, dice Burnham, la obra de Adam Smith ofrece una imagen del hombre dentro del estricto ámbito económico que no se aplica a las demás actividades, etc. Burnham, J. (1953). *Los maquiavelistas*. Buenos Aires: Emecé, p. 57.

[497] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 92.

Llegamos así al núcleo ontológico de la argumentación schmittiana, pues no se trata de un alegato infundado, favorable una determinada posición axiológica que aboga por una "buena política" y rechaza la utopía pospolítica; o, al menos, no lo es en primera instancia. Lejos de esto, el aparato discursivo de Schmitt parte de lo insuperable de lo político, su carácter existencial; ante tal principio, el ser humano puede —debe— buscar una forma de hacerse compatible con tal realidad inexorable: la política, en definitiva, ha de comprender y hacerse responsable de lo político.

Aclarada la premisa fundamental del argumento schmittiano, resulta secundario señalar la centralidad del dogma del pecado original en la teoría schmittiana de lo político. De acuerdo con el sentido metafísico-epocal de la teología política —tal como la venimos definiendo—, el pecado original sería una expresión dogmática y puntual del presupuesto necesario exigido por lo político —la conciencia de la peligrosidad del hombre—, que puede quedar sustancialmente agotado si la religión deja de ser el centro de referencia de una época, lo cual, de hecho, ya ha ocurrido. Como expresión propiamente actual de la premisa política por excelencia, Schmitt alude a la antropología de Helmuth Plessner, plasmada fundamentalmente en *Poder y naturaleza humana*[498], más propia de una época científica, pero que sin embargo localiza exitosamente el presupuesto fundacional de la actividad política, donde el ser humano queda definido como una "cuestión abierta"[499].

Una serie de preguntas suscitadas por el escrito de Schmitt exigen de nosotros una respuesta operativa a fin de definir la relación precisa entre la teología política y el concepto de lo político en el marco de la obra del jurista. La estructura del texto, su vía intermedia entre el aforismo y el sistema[500], puede ser la causa principal de una confusión —o mejor, indistinción— notablemente extendida entre los análisis de *El concepto de lo político*. En consecuencia, resulta crucial introducir una separación fundamental entre lo político como concepto —sentido histórico-conceptual, relativo a las condiciones de su articulación teorética, ligado a su inmediato horizonte hermenéutico— y lo político como realidad material a la que dicho concepto hace referencia —sentido ontológico—. Por elemental que parezca, estos dos sentidos, estos dos ámbitos operatorios implicados en el concepto "lo político", no han sido tenidos en cuenta con la suficiente claridad en determinadas ocasiones, lo cual ha conducido inevitablemente a análisis imprecisos.

[498] *Ibídem*, pp. 88 ss.
[499] *Ibídem*, p. 89.
[500] Schmitt, C. (2009). "Prólogo", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 46-47.

El concepto de "lo político", a nuestro juicio, ha de comprenderse en dos dimensiones distintas —aunque no totalmente independientes la una de la otra—, pues dentro de cada una de ellas adquiere diferente fisonomía y sus consecuencias apuntan en direcciones diversas. Es preciso, insistimos, destacar primeramente una dimensión epocal del concepto de lo político, su propia situación hermenéutica, como concepto histórico surgido en un tiempo y espacio concretos —el contexto de la obra de Schmitt—, que conoce una determinada genealogía intelectual y se opone frontalmente al liberalismo y al romanticismo: que identifica, en suma, a sus enemigos. En tal sentido histórico-conceptual —dependiente de su situación hermenéutica—, lo político no puede sustraerse de los conflictos intelectuales en que se gesta, ni puede evitar su alusión polémica a una teoría (a)política liberal inhabilitada para comprender un criterio de politicidad efectivo. En tal dimensión, lo político, al no poder eludir las condiciones histórico-hermenéuticas que permiten su aparición como concepto, contiene una determinada orientación normativa: es un concepto *político*.

No obstante, la dimensión ontológica de lo político, su ámbito existencial, que revela un carácter operatorio independientemente de su formulación teórico-conceptual y se encuentra más allá de su historicidad inmediata, apunta, en su núcleo más íntimo, hacia la orientación existencial de toda comunidad política a distinguir a amigos de enemigos. Dentro de esta dimensión ontológica, lo político entronca con la conflictividad humana en la esfera de las relaciones intergrupales, la posibilidad real de conflicto bélico entre diferentes unidades políticas: es el fundamento de toda actividad y pensamiento políticos. En este sentido, lo político no queda agotado en su formulación teórica, sino que la excede. Pese a ello, el ser humano tiene un interés urgente en acceder al conocimiento de lo político y hacerse responsable de él, condición necesaria para articular una política responsable[501]. Esta correlación —indirecta— entre el sentido histórico-conceptual de lo político y su ámbito ontológico pone de manifiesto la imbricación entre ambas dimensiones, que no terminan de estar plenamente escindidas. Por ser más claros: como concepto, lo político es una herramienta que nos permite hacernos conscientes y responsables del carácter problemático del hombre en su actuar político y, en su formulación histórica, naturalmente ha de oponerse a otras corrientes teóricas que niegan en rotundidad la peligrosidad humana. Tal concepto aspira a ofrecer un conocimiento inmemorial, fruto de la experiencia de milenios de

[501] El conservadurismo de Schmitt se mueve, en sentido laxo, dentro de la órbita de Weber, en lo relativo a la necesidad de hacerse consciente de los peligros que implica una política irresponsable e infantil. No por casualidad ambos vieron en el pacifismo cosmopolita a su más enrocado adversario: el entusiasta utópico es la figura política más peligrosa para ambos pensadores. Véase, al respecto, lo dicho por Weber sobre el pacto con poderes diabólicos implicado en toda toma de partido en el ámbito político. Weber, M. (2018). *La política como profesión*, *op. cit.*, p. 140.

confrontación entre grupos. La relación que media entre lo político como concepto y lo político como realidad ontológica tiene que ver, en suma, con la necesidad —el interés inmanente— de las sociedades de hacerse conscientes y responsables ante tal sabiduría metahistórica.

Dicho esto, ¿en qué medida es correcto señalar el carácter estrictamente moderno del concepto de lo político? Para Carlo Galli, lo político schmittiano marca una ruptura con la teoría política premoderna, en la medida en que ésta se articulaba con la amistad —la sociabilidad del ser humano— como supuesto fundamental, en el marco de la filosofía aristotélico-tomista. Al señalar el rol originario de la enemistad, siempre según Galli, Schmitt está indicando que la Modernidad despedaza la unidad histórica en múltiples desafíos contingentes, echando por tierra la ontología monista tradicional en que se sustentaba toda la teoría política premoderna; lo político es, en consecuencia, "la clave del desorden que es el *proprium* de la Modernidad"[502]. Esta tesis es pertinente desde una perspectiva histórico-conceptual, relativa a la aparición histórica de la noción de lo político, pues efectivamente es un ambiente intelectual posmetafísico el que permite elaborar un criterio de lo político como el de Schmitt.

En perspectiva histórico-conceptual, el concepto de lo político, su articulación teórica, sólo puede explicarse a partir del diagnóstico elaborado por Galli acerca del carácter politeísta —en sentido weberiano— del pensamiento político moderno, aquello que en nuestra introducción hemos definido como un horizonte poshegeliano, que marca la agenda intelectual del siglo XX y nos informa sobre la situación hermenéutica de aquel tiempo, su criterio epocal de preguntabilidad.

No obstante, el contenido categorial que, a nivel interno, la reflexión schmittiana despliega, esto es, lo político en su dimensión ontológica, como indicador fundamental de la enemistad intergrupal, aspira a ofrecer una visión transepocal que difícilmente puede quedar referida exclusivamente a la Época Moderna. En esta línea, la Modernidad y su núcleo posmetafísico habrían sido la condición de posibilidad para pensar la política como algo que opera en un ámbito plenamente existencial, no deducible de ninguna dimensión trascendente, y carente en suma de un contenido normativo transepocal. El hecho de que, a nivel histórico-conceptual, esta tesis sólo pueda ser presentada en las condiciones de preguntabilidad determinadas por la situación hermenéutica tardomoderna no implica en ningún caso que el contenido de dicha tesis sólamente sea operativo en el ámbito de la Modernidad. En otras palabras, la idea de lo

[502] Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, p. 561.

político como una región del espíritu humano carente de toda normatividad constitutiva, pese a poder ser formulada únicamente en la realidad intelectual de lo moderno, no obsta para que las consecuencias de una tal reflexión sólo sean operativas en el ámbito de la Modernidad. Lo político, en suma, abre la puerta a una genealogía de la política no sólo de la Modernidad, sino de la historia política universal, más aún en la medida en que se trata de una comprensión teórica que en todo momento prescinde de normatividad alguna, pues ésta es considerada, desde sus presupuestos, un elemento histórico-contingente.

La misma distinción entre lo político en su ámbito histórico-conceptual y su comprensión ontológica sirve a su vez para abordar ciertas cuestiones que desde bien temprano aparecieron como cardinales en los debates en torno a la obra. Nos referimos, en este sentido, a la crítica del joven Leo Strauss al escrito de 1927[503]. Allí se plantean, a nuestro juicio, dos interrogantes fundamentales, que la distinción propuesta puede ayudar a aclarar. Por un lado, ¿es lo político, propiamente, un concepto *político*? Esto es, ¿posee un contenido polémico respecto a otras comprensiones de la política, y por ello su capacidad explicativa del acontecer político, su valor científico, se ven alterados? ¿Se agota lo político, por ende, en mero índice, y no concepto, de aquello que señala? La otra gran cuestión, derivada de la primera, es: ¿está realmente lo político, en su dimensión ontológica, en riesgo de desaparición? ¿Puede el liberalismo, en la mente de Schmitt, erigir efectivamente su Arcadia cosmopolita, un Estado mundial en que las enemistades hayan quedado reducidas a un asunto de gestión gubernativa y policial, aboliendo definitivamente los conflictos existenciales que informan de lo político?

Al comienzo de su "Comentario", Strauss se plantea: "¿[f]rente a qué adversario lo político aparece como fundamento del Estado?"[504]. Aquí se ve con nitidez cómo Strauss emprende su análisis de la obra asumiendo una visión histórico-conceptual de lo político, a partir de la cual se pregunta por los adversarios inmediatos —de época— de dicho aparato teórico. La respuesta es, naturalmente, el liberalismo, en tanto ideología que niega u oculta lo político y que amenaza con provocar su desaparición[505]. Aquí se aprecia ya una indistinción por parte de Strauss de los dos niveles involucrados en el concepto de lo político. Por un lado, Strauss afirma con razón que, como concepto históricamente delimitable, lo político se opone al liberalismo, presunta teoría política que se muestra incapaz de captar el carácter necesariamente polémico de la acción política. Sin embargo, a continuación da un salto hacia

[503] Strauss, L. (2008). "Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt", en Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, *op. cit.*, pp. 133-168.
[504] *Ibídem*, p. 134.
[505] *Ibídem*, p. 135.

el ámbito ontológico: tras preguntarse por los contornos del *concepto* de lo político —su aparición como dispositivo teórico de la mano de Schmitt— pasa a aplicar sus respuestas a *lo político* en sentido existencial, entendido como "lo real"[506], en su dimensión operatoria e indiferente a toda teorización de sí misma.

A juicio de Strauss, Schmitt percibe la necesidad de *afirmar* lo político, pues tal región de la existencia humana se halla en peligro real de desaparición. A tal fin, Schmitt habría erigido una suerte de "moral guerrera"[507] que únicamente puede sustentarse en un acto de fe. La peligrosidad del hombre es, en suma, "creída", pero no "sabida" por Schmitt[508]. El debate, siempre según Strauss, termina derivando en una discusión antropológica acerca de la bondad o maldad natural del ser humano, en el cual la afirmación de lo político implicaría una toma de posición a favor de su maldad, mientras que la negación de lo político haría pie en una fe en su bondad innata[509]. La naturaleza política —polémica— del concepto de lo político schmittiano, para Strauss, queda probada por su rechazo explícito del pacifismo como teoría política en sentido riguroso. En esta línea, Schmitt no se estaría limitando a reconocer o describir lo político, sino que lo estaría *afirmando*. De nuevo, debido a la confusión entre la dimensión histórico-conceptual y aquella ontológica implicadas en el concepto de lo político, Strauss no es capaz de ver que la polémica de Schmitt con el pacifismo liberal cosmopolita no se juega en el terreno del posible destierro de la seriedad moral de la esfera pública[510]. Schmitt, en definitiva, no ve posible el triunfo efectivo del proyecto ilustrado liberal y la consecuente llegada de la utopía pospolítica. Muy al contrario, el carácter existencial de lo político, que asegura su permanencia en la vida social, no es susceptible de quedar abolido por su mera negación. El sustento fundamental de la interpretación de Strauss es un pasaje del libro en que Schmitt dice no saber si lo político puede o no desaparecer; lo reproducimos: "Yo no sé si semejante Estado de la humanidad y del mundo se producirá alguna vez, ni cuándo"[511]. Por alguna extraña razón, a Strauss le resulta más determinante esta afirmación —a nuestro juicio puramente retórica, una elucubración que obedece a razones de estilo y que en ningún caso vincula al conjunto de su teoría— que aquella que le sigue:

> De momento no lo hay [tal Estado mundial], y sería una ficción poco honrada darlo por existente, y una equivocación *que se desharía por sí sola* creer que, porque hoy en día una guerra entre las grandes potencias se

[506] Nos remitimos nuevamente a Gazzolo, T. (2017). "Il 'politico' come reale", *op. cit.*
[507] Strauss, L. (2008). "Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 154.
[508] *Ibídem*, pp. 151-152.
[509] *Ibídem*, pp. 151 ss.
[510] *Ibídem*, pp. 160 ss.
[511] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 83.

convierte fácilmente en una 'guerra mundial', la finalización de esa guerra tendría que representar en consecuencia la 'paz mundial' y con ello ese idílico Estado final de despolitización completa y definitiva[512].

Como puede verse, Schmitt está lejos de tomar en serio la posibilidad de abolición de lo político en sentido existencial, de hecho, el peligro fundamental de la ignorancia de lo político tiene que ver con su intensificación, su desbocamiento. Tiene que ver con la materialización descontrolada e irracional[513] de la enemistad, carente de una instancia ordenadora que, asumiendo lo insuperable de la conflictividad del hombre, logre al menos gestionar la tendencia consustancial de las comunidades a agruparse entre amigos y enemigos[514].

Como condición humana, como *destino*, lo político puede afectar a las sociedades de dos formas distintas: de forma consciente, habiendo tomado conciencia de la peligrosidad del hombre en el ámbito de las relaciones intergrupales[515]. Una toma de conciencia tal permite levantar los diques necesarios para que la política discurra por vías lo más ordenadas y razonables posibles. Sin embargo, lo político puede también implicarnos de forma inconsciente: creyendo que, en la negación dogmática del carácter polémico de la organización de la vida humana, estamos efectivamente aboliendo el rasgo intrínsecamente polémico de la misma. Esta vía, a ojos del conservador Schmitt, es la más peligrosa, pues, lejos de amenazar, como cree Strauss, la seriedad de la vida pública, puede realmente desatar las peores —y más *serias*— consecuencias de dicha actitud irresponsable. En tal escenario, la política no habría perdido su seriedad moral, sino que la habría intensificado, y las luchas intestinas terminarían por provocar que la política fuese devorada por lo político, pues "la

[512] *Ídem* (la cursiva es nuestra).

[513] En este sentido, una noción positiva de "racionalismo" atraviesa la obra de Schmitt, y tiene que ver con la visión político-realista de la peligrosidad del hombre en el ámbito político, aquello que constituye el principio fundamental del ordenamiento geopolítico entre el siglo XVI y comienzos del XX, el *ius publicum europaeum*, que a partir de 1918, con el retorno de la guerra justa, se resquebraja. De este modo, en 1963 Schmitt caracteriza al Estado, ya agonizante, como el "[p]ortador más asombroso de todos los monopolios, el de la decisión política, esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental". Schmitt, C. (2009). "Prólogo", *op. cit.*, p. 40.

[514] El carácter permanente de lo político, como una "esencia" inmutable y ahistórica, ha sido la piedra angular del planteamiento teórico del schmittiano Julien Freund. Véase Freund, J. (1968). *La esencia de lo político*. Madrid: Editora Nacional.

[515] Ha de insistirse en el carácter colectivo, nunca individual, de las asociaciones y disociaciones a que hace referencia el concepto schmittiano de lo político, lo cual lo distingue de la idea hobbesiana de estado de naturaleza en que los hombres aislados defienden su legítimo derecho de autoconservación. Esta distinción recientemente ha sido señalada como fundamental dentro del discurso de Schmitt. En virtud de tal principio, y en contra de una creencia extendida, la teoría schmittiana concedería una primacía lógica a la amistad sobre la enemistad, pues aquélla es el supuesto necesario que explica la unidad de los grupos, y sólo en un segundo momento se pondrían en marcha las mutuas hostilidades de éstos. Véase Saralegui, M (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*, *op. cit.*, pp. 79 ss. A nuestro parecer, la validez de esta interpretación queda acreditada en Schmitt, C. (2010). "Sabiduría de la celda", *op. cit.*, pp. 77-78 y Kojève, A., Schmitt, C. (2001). "Alexandre Kojeve-Carl Schmitt Correspondence". *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 29 (1), pp. 91-115.

negación de la enemistad verdadera abre el camino para la obra destructora de la enemistad absoluta"[516].

Se ve, en este sentido, cómo la no distinción de planos lleva a Strauss a extraer unas conclusiones opuestas a aquellas que realmente conduce el contenido de *El concepto de lo político*, pues las funestas consecuencias de un liberalismo irresponsable no tienen que ver, en la mente de Schmitt, con el paso de una sociedad conflictiva a otra plenamente pacificada y ociosa, sino todo lo contrario: la aparición del Behemoth de la guerra civil que, habiendo derribado los cauces arduamente edificados por los Leviatanes del *ius publicum*, amenaza con devolvernos al más violento de todos los estados de naturaleza. El problema de lo político, en su dimensión ontológica, no es su desaparición, sino su *olvido*. Precisamente en virtud de tal olvido teme Schmitt que el liberalismo y el socialismo desaten las potencias más devastadoras de lo político, con la politización del concepto de humanidad como índice fundamental de dicho peligro.

> Cuando un Estado combate a su enemigo político en nombre de la humanidad, no se trata de una guerra de la humanidad sino de una guerra en la que un determinado Estado pretende apropiarse un concepto universal frente a su adversario [...] del mismo modo que se puede hacer un mal uso de la paz, el progreso, la civilización con el fin de reivindicarlos para uno mismo negándoselos al enemigo[517].

La política —las unidades políticas, los Estados— puede, o bien hacerse responsable de lo político, aceptando lo inexorable del carácter conflictivo de las relaciones intergrupales, o bien tratar de negarlo, pero las consecuencias de dicha negación no pueden sino intensificar la enemistad —y con ello intensificar lo político—, produciendo conceptos discriminadores de enemigo, cuya potencialidad va más allá de la confrontación entre grupos. Tal escenario, marcado por el olvido total de lo político, pero no por su desaparición, daría paso a formas discriminatorias de guerra en que no se reconoce siquiera la existencia misma del oponente, negándole su derecho a existir no sólo políticamente, sino humanamente.

Los resultados que arroja la distinción que venimos señalando entre el plano histórico-conceptual que explica la génesis de lo político y sus contornos teóricos y la dimensión ontológica a la que alude, en la cual reside la sustancia argumentativa del concepto de lo político, son los siguientes: por un lado, ya hemos dicho que el carácter moderno del

[516] Schmitt, C. (1966). *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, p. 129.
[517] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 83.

concepto de lo político, en el pensamiento de Schmitt, sólo es defendible en sentido histórico-conceptual, como explicación de su aparición histórica, relativa al horizonte hermenéutico posmetafísico que permite su gestación. Sin embargo, en lo relativo a su dimensión ontológica, lo político, por su carencia de contenidos normativos, se abre a una reflexión transepocal sobre los fundamentos de la sociabilidad humana que aspira a ser operativa en todo momento y lugar.

Seguidamente, hemos indicado que la normatividad del concepto de lo político señalada por Strauss al sostener que Schmitt no describe lo político, sino que lo afirma, sólamente tiene pregnancia en su dimensión histórico-conceptual, pues es un hecho innegable que Schmitt afirma lo político, pero la reflexión por él articulada, en su orientación ontológica, aspira a describir lo político como un fundamento permanente de la vida política de las sociedades, indiferente ante su negación o afirmación. Como hemos visto, los dos planos que señalamos no están plenamente escindidos, pues el conocimiento o desconocimiento de lo político tiene para las unidades políticas importantes consecuencias, relativas a la intensidad y el impacto de lo político sobre aquéllas. De este modo, un conocimiento adecuado de lo político, prescribe Schmitt, nos hace conscientes de los funestos derroteros a que puede conducir la aventura utópica de tratar de erradicar la conflictividad en nombre de un concepto politizado —polémico y belicista— de humanidad. Lo político es inevitable, es destino, pero ante ese destino, la construcción de una ciencia política que asuma como presupuesto la problematicidad del ser humano puede hacer la vida pública más habitable, segura y razonablemente organizada. En cambio, la ignorancia de lo político, o bien su negación expresa y consecuente intento de superación, puede desencadenar los peores desastres.

Lo político no puede, en la mente del jurista, desaparecer. Se trata de una actividad humana ontológicamente constitutiva; lo que sí está en manos del hombre es hacerse consciente y responsable de su carácter consustancialmente político y, en consecuencia, conflictivo. Así, vemos cómo lo político, en su inmediatez histórico-conceptual, sí prescribe una normatividad determinada, un deber ser que, por necesidad existencial, nos obliga a hacernos conscientes de la peligrosidad intrínseca de la vida intergrupal del ser humano. No obstante, en su dimensión ontológica, lo político es un concepto puramente existencial, ajeno a toda normatividad, pues constituye el ser mismo del animal político[518] que es el hombre. Dicho en forma algo tosca, a lo político —en sentido ontológico— le es indiferente si el ser humano se

[518] Naturalmente, el uso de este término en el análisis de la teoría política de Schmitt debe distinguirse con claridad de la idea aristotélica de *zoon politikón*, pues ésta no se halla atravesada por el pesimismo antropológico hobbesiano-schmittiano.

hace cargo o no de él, si opera a partir de una ética de la responsabilidad y se vuelve consciente de sus consecuencias, o si lo ignora por completo, pues estas consecuencias no ponen nunca en riesgo la permanencia de lo político. Lo que tal ignorancia irresponsable sí pone en riesgo es la habitabilidad de la comunidad política, la racionalización de la enemistad, la capacidad humana de control sobre la misma y, con ello, abre la puerta al terror de la guerra civil permanente. La política, en suma, es para Schmitt el arte racional de lidiar con la conflictividad intergrupal —lidiar con lo político— que está en el código genético de las sociedades humanas, y su principio ético fundamental consiste en una conciencia acerca de ese carácter problemático del ser humano en el ámbito de la esfera pública. Esto que llamamos, en sentido lato y no estrictamente weberiano, "ética de la responsabilidad" apunta a un elemento ideal —idea de orden— que sirve como instancia mediadora entre la decisión soberana y la referencia a un orden concreto, dos entidades que, a lo largo de la obra de Schmitt, no quedan nunca plenamente disociadas la una de la otra[519].

Luego, debe entenderse que la faceta histórico-conceptual de lo político sí es, propiamente, política, pues en el *pluriversum* moderno de teorías políticas que pugnan por una explicación científica de la realidad de la *polis*, lo político reconoce sus enemistades ónticas con aquellos aparatos teóricos que conservan la esperanza de erradicar el ámbito ontológico al que apunta tal concepto —especialmente, las ideologías derivadas de la Ilustración—. No obstante, como tal dimensión ontológica, lo político, la enemistad constitutiva de las relaciones entre grupos humanos, no es, en rigor, política, pues su existencia no está sujeta a discusión ni se opone a otros ámbitos de la realidad, sino que los atraviesa. En un nivel epistemológico, por su parte, lo político es susceptible de comprensión y racionalización. Schmitt rompe, en este punto, una lanza a favor de la posibilidad del pensador político de sustraerse a las pugnas de su tiempo y comprender, de forma neutral y desinteresada, los contornos específicos del ser político[520]. En resumen, el carácter existencialmente ineludible de lo político, dentro del corpus schmittiano, lo excluye de las pugnas seculares y, como tal, no posee amigos ni enemigos: se trata de un concepto *metapolítico*[521].

---

[519] Así lo apunta Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 165.

[520] Esta postura es clara en Schmitt, C. (1962). "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", en Schmitt, C. *Diálogos*, *op. cit.*, p. 64.

[521] Con este término tratamos de significar un ámbito que rebasa —que se encuentra *más allá de*— las condiciones políticas de un determinado momento histórico y sus luchas intestinas. El nivel metapolítico de la reflexión de Schmitt ha sido destacado en Lievens, M. (2011). "Singularity and Repetition in Carl Schmitt's Vision of History". *Journal of the Philosophy of History* 5 (1), pp. 105-129. Nos alejamos, en consecuencia, del uso habitual que en español se ha venido haciendo de este término, fundamentalmente a partir de la obra de Alberto Buela. Véase Buela, A. (2012). *Disyuntivas de nuestro tiempo. Ensayos de metapolítica*. Madrid:

3. 6 Lo político y la teología política: imbricación dialéctica

Habiendo aclarado, a través de la división de ámbitos propuesta, las dos dimensiones implicadas en el concepto de lo político, es preciso que atendamos, seguidamente, al núcleo duro de éste último —su sentido ontológico— a fin de definir los perfiles de su relación concreta con la teología política, todo ello en el marco de la teoría schmittiana de la Modernidad propuesta en la conferencia de 1929 *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones*[522]. En aquel contexto, Schmitt comienza señalando que cada época, cada siglo de la Modernidad europea, ha estado marcado por un centro de gravedad dominante, un ámbito espiritual que somete a sus categorías todos los conceptos científicos, filosóficos y políticos de dicha época, y determina tanto sus contenidos semánticos como las acciones concretas de sus actores[523]. De tal suerte, el siglo XVI habría sido el siglo de la teología, el XVII el de la metafísica, el XVIII el de la moral y el XIX el de la economía[524]. Por su parte, el siglo XX parece abrirse al encumbramiento de la técnica como nuevo centro espiritual hegemónico de Occidente. Los centros de referencia [*Zentralgebiete*], en resumen, constituyen la fuente espiritual de la que la actividad y pensamiento humanos extraen sus conceptos fundamentales. A tenor de esto,

> [t]odos los conceptos y representaciones de la esfera espiritual, Dios, la libertad, el progreso, las ideas antropológicas de lo que es la naturaleza humana, la publicidad, lo racional y la racionalización, y en último término tanto el concepto de la naturaleza como el de la cultura misma, todo esto obtiene su contenido histórico concreto por su posición respecto del ámbito central, y no se puede entender si no es por referencia a él[525].

Como correlato, las unidades políticas hegemónicas, soberanas en lo relativo a la identificación del enemigo, se ven naturalmente envueltas en esta dinámica histórica, y su monopolio de lo político se encuentra igualmente atravesado por el centro de gravedad dominante de cada época: "los temas en litigio que marcan la pauta para las agrupaciones de amigos y enemigos se determinan igualmente por referencia al ámbito de la realidad que es decisivo en cada caso"[526].

Ediciones Barbarroja. Para una crítica general de este concepto, Bueno, G. (2012). "En torno al rótulo «Metapolítica»". *El Catoblepas. Revista crítica del presente* 128, p. 2.

[522] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*

[523] *Ibídem*, pp. 109 ss.

[524] *Ibídem*, pp. 109-111.

[525] *Ibídem*, p. 114.

[526] *Ídem*.

Lo que aquí sale a la luz —aunque el término "teología política" sólamente se enuncia una vez en el texto[527]—, es el contenido concreto de la teología política, esto es, los resultados teórico-históricos de su programa científico, tal como el jurista la expuso en 1922. Como fundamento metafísico de la sociología de los conceptos, la teología política es el principio que permite comprender la sucesión histórica de centros de referencia. En tal sentido, se hace comprensible la dinámica según la cual todos los ámbitos de la vida social e intelectual del siglo XVI pivotasen en torno al eje teológico, en el XVII en torno al metafísico, etc. Así, la teología política, entendida como hermenéutica de la historia política e intelectual de la Modernidad, avanza un paso más en el pensamiento del jurista, reconociendo en cada ámbito espiritual una hegemonía secular productiva a la hora de proveer a cada época de categorías intelectuales y políticas que atraviesan la totalidad de su universo ideal y fenoménico. En cada desplazamiento de un centro de referencia a otro, lo que, a ojos de Schmitt, tiene lugar, es una mudanza espiritual de Occidente, un giro hacia un terreno neutral, del cual la teología política, como teoría de la historia, nos informa. Con cada trasvase, en suma, "se hace realidad *un capítulo de la teología política* en el que el proceso de la neutralización encuentra sus fórmulas clásicas porque se ha hecho con lo decisivo, con el poder político"[528].

Ésta es la forma en que la política —y por añadidura, lo político— se ve afectada por los centros de referencia —por la teología política—: marcando la agenda de aquellos asuntos que poseen interés público y discriminando aquellos que, por impolíticos, se apartan de las cuestiones de interés, manteniendo una dependencia permanente de todos los conceptos respecto al centro espiritual dominante y, por último, ordenando jerárquicamente el nivel de relevancia de cada *leitmotiv* epocal, siempre en virtud de las categorías propias del ámbito de referencia. En el nivel más profundo de la política —lo político en su aspecto existencial—, las agrupaciones sociales que ostentan el monopolio de lo político —los Estados en el contexto moderno— se hallan atravesadas por la necesidad de tomar partido en relación con el ámbito de referencia dominante. En suma, la sustancia epocal que llena de contenidos la división política entre amigos y enemigos —enemigo de confesión, enemigo nacional, enemigo de clase, etc.— viene determinada por los centros de referencia espiritual de cada siglo y, por ende, sólo queda explicada, dentro del corpus schmittiano, por la teología política.

Como ejemplo de esto, en una época en que la economía ocupa la centralidad espiritual de Occidente, una unidad que aspire al monopolio de lo político sobre su territorio no puede

[527] *Ibídem*, pp. 116-117.
[528] *Ídem* (la cursiva es nuestra).

eludir la cuestión decisiva acerca de su definición como Estado socialista o capitalista, o de lo contrario perderá su potestad sobre la decisión política en favor de un grupo pujante que sí esté en condiciones de definir tal Estado en términos económicos. La misma circunstancia, añade Schmitt, se daba en el siglo XVI en el contexto de la Reforma protestante y las décadas subsiguientes a la misma en torno a la cuestión religiosa, donde ninguna unidad política europea pudo declararse neutral —a no ser que aceptase ceder su soberanía a una potencia que sí tomase una decisión en materia religiosa— en lo relativo a la Reforma, a sus relaciones con la Iglesia católica y el Concilio de Trento. En el trasiego de los sucesivos desplazamientos del centro espiritual de Europa, la decisión política fundamental se ha trasladado del *cuius regio, eius religio* al *cuius regio, eius oeconomia*[529].

Como puede verse, la noción de los *Zentralgebiete* se encuentra estrechamente ligada a la teología política. Puede decirse que estos centros de referencia son las unidades mínimas manejadas por el programa científico que propone la teología política, que se apoya, como señalamos más arriba, en el principio según el cual cada época guarda una íntima relación entre su imagen metafísica del mundo y sus expresiones ideales y materiales de las relaciones de poder. Desde esta perspectiva, la teología política y sus centros de referencia dominarían el acontecer histórico-material de cada siglo; marcarían, no sólo la agenda pública de las diversas unidades políticas, sino también el horizonte hermenéutico de todos y cada uno de los habitantes de cada tiempo histórico. No obstante, como ya hemos señalado, la teología política es pluralista, en la medida en que acepta una dinámica de desplazamientos sucesivos del centro espiritual en cada periodo, rechazando la primacía de un ámbito sobre los demás:

> Todos los conceptos de la esfera del espíritu, incluido el concepto mismo de espíritu, son en sí mismos pluralistas, y se entienden únicamente a partir de la existencia política concreta. Del mismo modo que cada nación posee su propio concepto de nación, y encuentra los rasgos constitutivos de la nacionalidad en sí misma y en ninguna otra parte, también cada cultura y cada época cultural poseen su propio concepto de cultura. Todas las ideas esenciales en la esfera espiritual del hombre son algo existencial, no normativo[530].

Falta por ver, en consecuencia, qué elemento dinamiza este desarrollo histórico de la Modernidad europea, dónde reside el motor que provoca el abandono de un pivote espiritual y la búsqueda y consolidación de uno nuevo. En resumen, queda por describir el papel que juega lo político como exceso de lo normativo, como excepción a la norma teológico-política

[529] *Ibídem*, pp. 114-115.
[530] *Ibídem*, p. 112.

que domina una época e impide hablar —en Schmitt— de una filosofía de la historia en el sentido monista y unidireccional del término.

Un aspecto central de lo político —en sentido ontológico— es lo que para Schmitt ha movilizado desde el siglo XVI a los espíritus europeos en la búsqueda sucesiva de nuevos centros de referencia: la neutralización[531]. La primera gran neutralización, la más determinante —fundacional, si se quiere—, que marcó el inicio de la Modernidad y con ello inauguró las dinámicas que, en su conferencia, Schmitt trata de sintetizar, tuvo lugar al finalizar las guerras de religión europeas, al erigirse el Estado absolutista como unidad política soberana. A nivel político-espiritual, lo que produjo aquel acontecimiento fue la neutralización progresiva del potencial destructivo de la religión, y por ende, su paulatina salida de la agenda política de los Estados, convirtiéndose aquélla en el centro y norte de Europa en un asunto cuyo monopolio exclusivo recaía en el soberano: *cuius regio, eius religio*. Como consecuencia intelectual de este fenómeno, el sistema de la cientificidad natural se abrió camino como fundamento de toda la actividad intelectual del continente europeo, volviendo obsoleta la totalidad del sistema científico y filosófico derivado de la teología cristiana[532]. Al abrigo de la nueva cientificidad natural surgirán —aunque naturalmente no se desprenderán de un plumazo de sus herencias teológico-cristianas—, en los siglos sucesivos, el derecho natural, el racionalismo mecanicista y, posteriormente, las filosofías de la historia.

¿Qué fue aquello que determinó que las sociedades europeas comenzasen una dinámica de sucesivos desplazamientos de un terreno espiritual a otro? Lo político. En efecto, la potencialidad destructiva de lo político, con los efectos descontrolados de sus dinámicas —sobre todo si no se adopta una ética responsable ante él, como más arriba señalamos—, empujó a las comunidades europeas a organizar un modelo de estatalidad racional que dejase en manos del soberano moderno la cuestión religiosa, pues este centro de referencia se hallaba tan viciado de elementos polémicos, que el genio moderno hubo de idear, en su búsqueda de "seguridad, evidencia, entendimiento y paz"[533] un artificio capaz de contener las tendencias destructivas de lo político. Monopolizando el ámbito religioso, centro espiritual cuya excesiva conflictividad indicaba su agotamiento histórico, los príncipes europeos asumieron como potestad propia la decisión en torno a este eje; sólo así pudieron racionalizar

[531] Maneja aquí Schmitt un concepto de neutralidad que se ajusta a los sentidos tres y cuatro de las acepciones positivas del término, indicadas en su clasificación taxonómica de 1931 de los posibles sentidos del concepto de neutralidad. Schmitt, C. (2009). "Corolario I", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 125-130.
[532] *Ibídem*, pp. 115-116.
[533] *Ibídem*, p. 116.

la enemistad y canalizarla por la vía ordenada de las hostilidades entre los Estados, logrando, con ello, mantener la paz a nivel interno. Es el tiempo del moderno derecho de gentes, es el tiempo de Gentili y su "*Silete, theologi*".

Desde un punto de vista espiritual, lo que para Schmitt acontece en tal contexto, es el paso de un terreno saturado, fuente inagotable de conflictos, guerras y persecuciones —la teología— a un espacio espiritualmente productivo que sin embargo ofrece una mayor frescura. La metafísica —cuyas figuras paradigmáticas son Descartes, Spinoza, Hobbes y Newton, entre otros—, pivote espiritual del siglo XVII, promete una sistemática intelectual y un dispositivo ordenador de la política carentes de elementos polémicos. Parece, en pocas palabras, que la Europa moderna halló una fórmula que se iba a repetir, en cada siglo, como respuesta ante la politización descontrolada de un determinado centro de referencia. Tal respuesta consistía en un salto, operado en primera instancia por los poderes políticos del momento, hacia un terreno neutral que ofreciese las condiciones mínimas de convivencia, paz y seguridad. La fórmula en cuestión, pasados cuatro siglos desde su primera puesta en práctica, parece ofrecer únicamente soluciones provisionales, pues los centros de referencia aparentemente seguros —neutrales— no logran una despolitización definitiva de la comunidad, y lo político, como agrupamiento entre distintas asociaciones que se aglutinan en torno a su mutua enemistad, termina siempre por reaparecer y rebasar los cauces interestatales que la neutralización había hecho posibles.

La técnica, el último centro de referencia de Occidente —a la cual se ha confiado la labor de producir una neutralización definitiva—, está aún por mostrar en virtud de qué parámetros divide a los grupos humanos entre amigos y enemigos. En contra de la interpretación de Strauss, Schmitt no alberga ningún género de duda sobre la permanencia ontológica de lo político, y su pronóstico de 1929 apunta a la futura organización de la enemistad en torno a las categorías que inaugura una época marcada por el eje espiritual de la técnica. Es más, las enemistades que amenazan con aparecer en la era de la técnica parecen incluso más temibles, pues la técnica, al ser susceptible de servir a cualquier empresa de destrucción, ni siquiera es capaz de producir una neutralidad provisional[534]. Por diabólica —en el sentido de *anómica*— que pueda parecer la espiritualidad técnica, ésta no puede dejar de constituir el centro de referencia de la nueva época, y animada por lo inexorable de lo político, será el ámbito que oriente las luchas del siglo XX.

[534] *Ibídem*, p. 118.

El *shock* generalizado, causado por la circunstancia de vivir en un umbral de época, es lo que explica el poso animista —tardorromántico— de la generación anterior a Schmitt, que trató de denunciar, en su desesperación nihilista, el carácter inerme, carente de espíritu, de los derroteros a los que habían conducido las dinámicas de la Modernidad a comienzos del siglo XX. En este aspecto, se refiere Schmitt a la literatura surgida de la generación de Weber, Spengler y Rathenau. Los pronósticos de aquellos autores, atravesados según Schmitt de una mentalidad derrotista, confundida por la convulsión que provoca el paso de un centro espiritual a otro, han perdido su validez. La época que se abre en 1929 ante la mirada del jurista no puede prescindir de una cierta espiritualidad, pues éste es un presupuesto fundamental de la teología política por él esbozada en 1922 y aplicada a finales de la misma década. Como principio teológico-político, sólo un "saber íntegro"[535] reúne las condiciones para determinar el ordenamiento político y espiritual de las sociedades: *Ab integro nascitur ordo*, reza la conclusión de este escrito[536].

En lo que al pronóstico del texto se refiere, vale apuntar que, a nivel histórico, la técnica no terminó de revelarse como un centro espiritual propiamente dicho. El saber técnico, aunque decisivo, continuó siendo un instrumento al servicio de los objetivos políticos de las grandes potencias, y la aplicación de la organización fabril a la maquinaria de exterminación de los judíos, tanto como los bombardeos atómicos sobre Hiroshima y Nagasaki, son más bien la muestra de hasta qué punto lo político animó la investigación y las inversiones multimillonarias en el sector de la macroindustria de la destrucción. No obstante, Schmitt no acierta —tal vez por hallarse imbuido en un ambiente marcado por el deslumbramiento ante el progreso técnico, cuyo índice son, por ejemplo, las reflexiones de Jünger y Heidegger al respecto— a calibrar el papel —ajeno a lo espiritual— que la técnica jugó en el transcurso del siglo XX. Al contrario de lo dicho por el jurista, Occidente mantuvo, en las décadas subsiguientes, algunos de sus viejos centros de referencia —por ejemplo, la economía, en la lucha entre el bloque capitalista y el socialista—, pero también incorporó algunos nuevos, o que al menos no habían afectado con tan grave intensidad a las luchas políticas —en la Alemania del Tercer Reich, por encima de todos, el concepto biologicista de raza—. En lo sucesivo, la humanidad ha hallado diversos ejes espirituales que en la actualidad llenan de contenido las hostilidades entre grupos —el género y la identidad son hoy dos de los más palpables en Europa y Estados Unidos—, pero existen y mantienen su vigor algunos centros de sobra conocidos que organizan y atraviesan los conflictos entre Estados y grupos

[535] *Ibídem*, p. 122.
[536] *Ídem*.

intraestatales: por citar dos ejemplos, la religión, en el caso de Israel y los países de su entorno, entre otras latitudes, y la nación, en el contexto del actual conflicto ruso-ucraniano. En cualquier caso, el interés de este trabajo no tiene tanto que ver con lo acertado o errado de los pronósticos de Schmitt. Se trata, por el contrario, de comprender el peso relativo de la teología política en el conjunto de su pensamiento a través del análisis de las correspondencias con otras de sus nociones cardinales.

En síntesis, hemos visto en qué modo la teología política y el concepto de lo político mantienen una relación dialéctica que no se resuelve en la superioridad de una instancia sobre otra. Por un lado, la teología política, que halla en los centros de referencia espiritual de cada siglo la unidad mínima de su análisis, reconoce un principio unificador de las tendencias políticas e intelectuales, un ámbito hegemónico que atraviesa el quehacer teórico y práctico en cada época y determina los supuestos, los conceptos y las acciones de los seres humanos. En tales términos, la teología política se resuelve en una suerte de horizonte metafísico de tipo epocal, un *Zeitgeist* contingente, que sin embargo resulta determinante en el devenir de los hechos históricos acontecidos en cada fase del desarrollo de la Modernidad. Cabe añadir que lo contingente de estos sucesivos dominios queda demostrado en el momento en que Schmitt rechaza de plano la posibilidad de estar dibujando una suerte de teoría progresista, o bien decadentista, de la historia[537]. En la línea de lo que Koselleck establecerá más adelante[538], Schmitt se aleja conscientemente de aquellas filosofías que buscan indagar en un sentido teleológico y monista de la historia: la teología política, lo repetimos, es pluralista.

En el seno de esta interpretación pluralista del sentido de las dinámicas históricas, que reconoce una pluralidad —y por ende, una igualdad— ontológica entre los diversos centros de referencia de la espiritualidad europea, hay un factor existencial, no normativo, que dinamiza el esquema general y explica los sucesivos saltos de un ámbito de referencia a otro: lo político. En tal sentido, lo político, como concepto existencial que da cuenta de la enemistad intergrupal de las sociedades, es el elemento que atraviesa la historia europea y sus sucesivos saltos de un pivote a otro. En un momento en que un determinado ámbito dominante genera un excedente de hostilidad, y amenaza no sólo la convivencia pacífica de las unidades políticas unas con otras, sino la estabilidad interna de las mismas, lo político se neutraliza mediante el salto a un centro de referencia más seguro, temporalmente neutral. En dichos términos, lo político, la condición existencial del hombre, que lo lleva a agruparse entre amigos y enemigos, es aquello que explica el pluralismo teológico-político, aquello que

[537] *Ibídem*, p. 109.
[538] Koselleck, R. (1993). "El azar como residuo de motivación en la historiografía", *op. cit.*

impide, en suma, que un ámbito espiritual monopolice definitivamente la política y el pensamiento, y los someta, de forma perpetua, al absolutismo de sus categorías.

Es precisamente esta función dinamizadora, ejercida por lo político, la que ilumina la imbricación dialéctica entre la teología política, y sus diversas manifestaciones históricas, y la dimensión ontológica a la que el concepto de lo político hace alusión. Tal dinámica, que hemos caracterizado de pluralista, constituye la nota diferencial que da cuenta de la crítica schmittiana de las filosofías de la historia y que, a su vez, explica el rechazo explícito de Schmitt a alojar sus postulados dentro de una filosofía de la historia[539], razón por la cual hemos optado por el término "teoría de la historia", para referirnos a este excurso.

¿Existe, por tanto, una relación jerárquica entre la teología política y lo político? ¿Podemos hablar de la primacía de un elemento sobre el otro dentro del universo intelectual de Schmitt?[540]. Ya hemos señalado en qué medida la teología política atraviesa lo político, y Miguel Saralegui tiene razón al afirmar que, como espíritu del tiempo, los centros de referencia son determinantes a la hora de separar, en cada época, lo político de lo impolítico. Sin embargo, como exceso, como factor existencial y no normativo, capaz de echar por tierra el dominio epocal de un cierto ámbito espiritual, lo político —en su sentido más profundo, que rebasa las enemistades formales propias de los momentos de estabilidad política— es precisamente aquello que no permite asignar a la historia un sentido unívoco y pone en jaque, de forma recurrente, el estatuto hegemónico de un determinado ámbito espiritual. Como excepción a toda normatividad teológico-política, a todo *Zeitgeist*, lo político es la nota que resuelve la hermenéutica teológico-política en una comprensión pluralista de las dinámicas de la historia europea. A una conclusión similar llega el propio Saralegui cuando afirma, en su reflexión acerca del carácter voluntarista o determinista de las dinámicas modernas descritas por Schmitt, que hay en su discurso un destello de voluntad en un marco determinista —"*a glimmer of will is possible in a deterministic framework*"[541]—. Esta sentencia es cierta, y ha de reconocerse una historia sucesiva —sistemática, si se quiere— de "destellos de voluntad" en que, ante la saturación de un centro espiritual viciado de conflictividad, se opta por trasladar el lugar eminente del espíritu a un terreno neutral alternativo. La elección de dicho terreno neutral, ha de subrayarse, no tiene carácter necesario, y obedece a la coyuntura político-contingente del momento. La comprensión de esta dinámica, fundamental a la hora de describir la correlación entre la teología política y lo político, nos da la medida precisa en

[539] Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", *op. cit.*
[540] Esta pregunta ha sido expresamente abordada por Saralegui, M. (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt's Political Thought*, *op. cit.*, pp. 39 ss.
[541] *Ibídem*, p. 43.

que lo político atraviesa la teología política, y la resuelve en un dispositivo pluralista de saltos entre diversos centros de referencia, sin una orientación teleológica prescrita; nos ofrece, en suma, la medida en que Carl Schmitt, decididamente, no es un filósofo de la historia.

La teología política —sus centros de referencia—, como dispositivo articulador de las categorías de una época, se ve excedida por lo político en el momento en que la hostilidad dentro de un cierto ámbito termina por volverlo inhabitable, el punto decisivo en que las sociedades humanas se ven empujadas a buscar otro eje espiritual en que desplegar unas condiciones mínimas de orden. La relación entre ambas instancias no es de mutua exclusión, pues en su imbricación negativa componen lo que dentro del corpus schmittiano se resuelve en una teoría de la Modernidad marcada por la dialéctica entre orden constituido y desorden constituyente. Pero esta relación no puede tampoco resolverse en la subyugación de una instancia a la otra. Por cerrar el capítulo, diremos que, en su correspondencia dialéctica, la teología política del primer Schmitt sólo es comprensible a la luz de su elemento excedente, lo político; de igual modo, lo político, en tanto concepto formal, carente de una sustancialidad espiritual propia, se hace dependiente de los ámbitos de referencia sobre los cuales sólo la teología política puede arrojar luz.

Capítulo 4. Años oscuros y muerte del Leviatán

En las páginas sucesivas hemos de centrar la atención en la experiencia política de Schmitt desde los últimos gobiernos de la República de Weimar hasta la caída en desgracia del jurista en el contexto del régimen nazi. El trauma que supuso para Schmitt la serie de vivencias que a continuación narramos tuvo una influencia determinante en su concepción del Estado moderno y, de forma más indirecta, en sus consideraciones de madurez en relación con la teología política, por lo que conviene detenernos en el papel desempeñado por el jurista en estos acontecimientos, por otro lado decisivos en el curso de la historia de Occidente.

4. 1 Un jurista ante la agonía de Weimar

Aceptada la cátedra otrora ocupada por el padre de la Constitución Hugo Preuss, en 1928 se inicia la andadura de Schmitt en la Escuela de Comercio de Berlín [*Handelshochschule*]. Con el jurista instalado en la capital, la última crisis de la República comienza en un contexto de quiebra de la coalición de Weimar —formada por el SPD, el DDP y el *Zentrum* católico—, sumada a la progresiva transformación del régimen en un sistema presidencial a causa del bloqueo permanente de su actividad institucional. Este periodo transcurre bajo los respectivos gobiernos de Brüning, Papen y Schleicher, y en tal contexto tiene lugar la mayor presencia en la escena pública en la vida del jurista, correlativa a su acercamiento y participación en los círculos de poder de la agonizante República. A la fragilidad institucional inherente a aquel sistema hubo de sumársele las consecuencias de la crisis económica de 1929 —el número de parados a finales de 1931 era de 5.615.000—, y ni la hendedura de la gran coalición ni la polarización política y social obtuvieron una respuesta republicana solvente que produjese mayorías capaces de afrontar los desafíos que se abrían en tal escenario.

Esta experiencia, a nivel intelectual, sirvió al jurista para fortalecer una serie de ideas que ya venía sosteniendo en torno a lo corrosivo que resultaba una pluralidad partidista descontrolada[542]. Los derroteros posteriores no iban sino a apuntalar algunas de las convicciones schmittianas acerca del peligro de las potestades indirectas. Ello, alumbrado también por su conocimiento enciclopédico de la historia del surgimiento de los Estados

[542] En torno a esta problemática, el escrito de referencia de Schmitt, publicado en 1930, es Schmitt, C. (2011). "Ética de Estado y Estado pluralista". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 44, pp. 21-34.

modernos, iba a desembocar en su lapidario diagnóstico de la muerte del Leviatán en 1938[543]. Pero antes de eso, la solución dibujada por Schmitt ante el fatídico escenario apuntaba al refuerzo de un poder neutral, un tercero superior capaz de erigirse como verdadero guardián de la Constitución que lograse neutralizar el potencial disgregador de los partidos antisistema[544]. Desde una perspectiva jurídica, el trabajo de Schmitt durante estos años consistió en subrayar la constitucionalidad de un viraje autoritario, favorable al uso por parte del Presidente de poderes excepcionales ante la anormalidad de la situación que Alemania atravesaba[545]. Su diagnóstico de este tiempo acerca del Estado total[546] es determinante en este sentido, pues la tendencia de lo político a acaparar todos los ámbitos de la vida, disolviendo con ello las fronteras espirituales, exigía el fortalecimiento del Estado en la línea de una clara distinción entre lo político y lo impolítico. De este modo, es acertado calificar de "liberalismo autoritario"[547] la postura adoptada por Schmitt durante estos años, pues en aquellos trabajos el jurista abogó explícitamente por la consolidación de un Estado "total cualitativo" —o "total por fuerza"— que garantice las condiciones para el libre desenvolvimiento de la actividad económica[548].

Auspiciado por su amigo Popitz —a la sazón secretario de Estado— Schmitt entraría en los círculos de poder de la República, entablando una estrecha relación con el general Kurt von Schleicher, hombre de confianza de Hindenburg y último canciller de Alemania antes de la llegada de Hitler al poder. La participación de Schmitt en estos centros de decisión lleva años suscitando entre sus lectores un debate acerca del papel neto del jurista en aquel entorno[549].

---

[543] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit.*

[544] Es reveladora la inclusión por parte de Schmitt en *El defensor de la Constitución* y en la segunda edición de *El concepto de lo político* de su clasificación de los diferentes significados del concepto de neutralidad. Véase Schmitt, C. (2009). *El defensor de la Constitución*, *op. cit.*, pp. 201-207, así como Schmitt, C. (2009). "Corolario I", *op. cit.*

[545] Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, pp. 144 ss. Igualmente Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*, *op. cit.*, pp. 221-235.

[546] Schmitt, C. (2001). "El giro hacia el Estado totalitario", *op. cit.*

[547] Fue Hermann Heller el primero en emplear este término en referencia a la teoría política schmittiana. Véase Heller, H. (1971). "Autoritärer Liberalismus?", en Heller, H. *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Leiden: Sijthoff, pp. 643-653. Dentro de esta interpretación, Cristi, R. (1998). *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*. Cardiff: University of Wales Press.

[548] Esta distinción entre el campo político, lugar propio para la actividad estatal, y la economía, ajena en principio a sus competencias, se relaciona con lo que Schmitt denomina "el tipo germánico de totalidad". Así en Schmitt, C. (1995). "Starker Staat und gesunde Wirtschaft", en Schmitt, C. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlín: Duncker & Humblot, pp. 71-91. Muy aclarador resulta Molina Cano, J. y Jimenez Segado, C. (2012). "Carl Schmitt ante el Estado total: un apunte sobre la polémica del Estado totalitario", *op cit.*

[549] Hay quienes apuntan, como Fijalkowski, J. (1966). *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt*. Madrid: Tecnos, que la adhesión de Schmitt al nazismo ya estaba prefigurada en sus trabajos anteriores; en este sentido, la colaboración de Schmitt con los últimos gobiernos de Weimar no fue más que una contribución a favor de la deriva totalitaria del sistema

Sobre este particular diremos que Schmitt buscó salvar al Estado alemán de la partitocracia, de la polarización y de la política fratricida que lo asfixiaba, todo ello a través de una salida autoritaria. A tal fin era preciso que el Presidente, en detrimento del Parlamento y de los partidos —con especial atención en el KPD y el NSDAP—, asumiese una serie de insumos de autoridad y constituyese un centro de mando que dejase en un segundo plano la cuestión del desenvolvimiento democrático normal del aparato legislativo y administrativo: en una palabra, que decretase el estado de excepción y asumiera los poderes propios de un dictador comisarial.

En cualquier caso, conviene tomar nota de la gravedad de la vida política de Weimar en aquel tiempo a fin de no emitir juicios precipitados. La idea de que el Reich había de operar por encima —y al margen— de los intereses partidistas representados en el Parlamento, lejos de ser una siniestra ocurrencia, producto de la mente maquiavélica de Schmitt, constituyó un lugar común en el conservadurismo alemán a partir de 1929, y en general existía un consenso entre republicanos de izquierda y de derecha acerca de lo conveniente del empleo del artículo 48 de la Constitución —sobre todo tras las elecciones de septiembre de 1930— para frenar el avance de nazis y comunistas[550].

No sólo desde las filas del conservadurismo se buscaron fórmulas que, en detrimento Parlamento, desbloqueasen la situación política para que el gobierno pudiese llevar a cabo con eficacia las reformas que una tal situación exigía, sino que un amplio espectro de pensadores políticos y jurídicos de diversas sensibilidades adoptaron esta misma posición[551]. Se señalaba, en general, la necesidad de una reforma integral que minimizase la presencia de un Parlamento que había derivado en una pura instancia de bloqueo permanente de cualquier iniciativa de gobierno. Con todo, no faltaron voces críticas que advertían sobre los peligros de la deriva autoritaria a que conducía el uso reiterado del decreto, entre ellas, el discípulo de Schmitt, Otto Kirchheimer, quien acusó a su maestro de brindar al gobierno, mediante

político alemán. Sin embargo, un análisis más detallado de estos episodios revela lo infundado de esta tesis. Véase Kennedy, E. (2004). *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*, *op. cit.*

[550] Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, pp. 164-165.

[551] Como ejemplo de esto, conviene recordar el apoyo por parte del miembro del Partido Demócrata —DDP— Erich Koch-Weser de un viraje presidencialista del sistema alemán. Por su parte, un simpatizante de la socialdemocracia como Kelsen abogó por una reforma del régimen electoral a fin de salir del *impasse*. Asimismo, resulta reveladora la confesión del socialdemócrata Ernst Fraenkel, que dio la razón expresamente a Schmitt al reconocerle la perspicacia de haber previsto años atrás el vacío constitucional que podía generarse ante una mayoría parlamentaria de los partidos comunista y nazi. Lo que allí destila es que la Constitución de Weimar no tenía mecanismos de defensa ante tal escenario, pues tenía cabida legal un bloqueo permanente de la actividad legislativa por parte de los enemigos de la Constitución. Estos episodios vienen recogidos y analizados en *ibídem*, pp. 209 ss.

Legalidad y legitimidad, los cauces legales para dar un golpe de Estado contra el orden republicano[552].

Lo cierto es que desde la llegada al poder de Brüning la actividad gubernamental se desarrolló mediante decretos presidenciales de emergencia y demás vías de decisión que prescindían de la voluntad del Reichstag[553], voluntad que, por cierto, se hallaba en las antípodas de lo definible, pues la dispersión en el reparto de escaños hacía imposible hablar en rigor de una cierta voluntad de la cámara. En este contexto la imagen de Schmitt entre las cúpulas de poder se verá favorecida, pues su extensiva interpretación del artículo 48 ofrecía una justificación jurídica de gran valor a este viraje presidencialista[554].

Los intentos del gobierno de Brüning de estabilizar la situación a través de un paquete de reformas aprobadas por decreto no tuvieron los efectos esperados, y en las elecciones presidenciales de septiembre de 1932 los nazis y los comunistas se consolidaron como la segunda y tercera fuerzas. El crecimiento insospechado del NSDAP en apoyos, tanto a nivel electoral —37% de los votos— como en el número de escuadristas de las SA —en 1932 superaban en una proporción de cuatro a uno su número de integrantes respecto al ejército regular alemán, que en virtud del Tratado de Versalles no podía sobrepasar los 100.000 efectivos—, no hizo sino agravar los problemas que ya venían gestándose desde la quiebra de la coalición de Weimar. Al calor de las negociaciones de Schleicher con Hitler, en pos de una inclusión del líder nazi en su gabinete con el objeto de amansar a las tropas de asalto y con ello garantizar la estabilidad de la República por el ala derecha, Schmitt escribe *Legalidad y legitimidad*[555] como advertencia de las posibilidades reales que, tanto los comunistas como los nazis, tenían de dinamitar la Constitución por vías formalmente legales. A medida que los enemigos de la República concentraban más apoyos, las preocupaciones de Schmitt en relación con el sistema de partidos fue en aumento[556]. Por este tiempo, la postura de Schmitt

---

[552] *Ibídem*, p. 216.
[553] El ejemplo más notable de esta tendencia aparece con la aprobación del programa económico de Brüning el verano de 1930 por la vía del artículo 48 de la Constitución, tras el rechazo mayoritario del Reichstag.
[554] *Ibídem*, pp. 156-159.
[555] Schmitt, C. (2006). *Legalidad y legitimidad*. Granada: Comares.
[556] Este posicionamiento es evidente en *ibídem*, pp. 25-35, donde Schmitt denuncia la posibilidad de abolir la Constitución por parte de un partido con un 51 por ciento de apoyos. Hay quienes, pese a lo evidente, han querido ver en estos episodios el intento por parte de Schmitt de dinamitar la República desde dentro y colaborar con la consolidación de un Estado nazi. Un ejemplo palmario de esta lectura es Monereo Pérez, J. L. y Monereo Atienza, C. (2006). "Estudio preliminar", en Schmitt, C. *Legalidad y legitimidad*, *op. cit.*, pp. XV ss. En Schmitt, C. (2017). "Hugo Preuss. His concept of the state and his position in german state theory", *op. cit.* se prescriben prohibiciones precisas a los nazis, como el uso de la radio. Para mayor detalle, véase, Dolfo, A. (2022). "*J'accuse...!* Algunas consideraciones acerca del compromiso nacionalsocialista de Carl Schmitt". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política* 67, e15. Disponible en: https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.15.

en contra de los partidos extremistas y a favor de un Reich presidencialista se acentúa, circunstancia que explica su distanciamiento de los ambientes de la revolución conservadora[557].

Tras el fracaso de Brüning, Hindenburg nombra a von Papen canciller con el beneplácito del general Schleicher. Es en este escenario agónico que Schmitt asume papel protagónico que lo lleva directamente al centro del foco público. El veinte de julio de 1932 el canciller von Papen declaró la ley marcial en Prusia a través de un decreto presidencial de emergencia bajo el pretexto de la incapacidad del gobierno regional —ocupado por SPD desde 1918— de mantener el orden público ante los enfrentamientos recurrentes entre las SA y los sindicatos. De tal suerte, la autonomía de la región más poblada de Alemania quedaba anulada y el Reich asumía las funciones de gobierno del *Land*. Oficialmente, la intervención del Reich se produjo bajo el pretexto de evitar la guerra civil, posibilidad por otro lado nada desdeñable, pues entre los escuadristas de derecha e izquierda acumulaban alrededor de medio millón de adeptos en toda Alemania[558].

Tras la suspensión de su autonomía, el gobierno de Prusia presenta el veinticinco de julio ante la Corte Suprema la cuestión de la legalidad de la actuación del gobierno de Papen. En este escenario, Schmitt forma parte, junto con Jacobi y Bilfinger, del equipo jurídico encargado de la defensa de la constitucionalidad de la intervención de Prusia por parte del Reich. Entre los defensores del gobierno socialdemócrata de Prusia se encontraban otras tantas figuras eminentes de la jurisprudencia alemana, como Gerhard Anschütz y Hermann Heller. El argumento principal de Schmitt a lo largo del juicio consistió en recalcar que un partido —en este caso el socialdemócrata— carecía de la potestad para determinar qué otros partidos constituían verdaderamente una amenaza al orden constitucional[559]. En tal sentido, sólo un poder neutral y superior como el de la presidencia ostentaba la autoridad para decidir sobre la legalidad o ilegalidad de determinadas fuerzas políticas. De acuerdo con este argumento, la actuación del Reich sobre la región de Prusia estaba más que justificada y era en suma acorde a los contenidos de la Constitución.

El fallo de la Corte Suprema no satisfizo a ninguna de las partes, pues no reconocía el descuido del gobierno prusiano de sus deberes constitucionales, pero a su vez no consideraba

---

[557] Este alejamiento se hace palmario con su acusación pública al nacional-bolchevique Ernst Niekisch —antiguo conocido suyo— de apoyar un golpe de Estado. Véase Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, p. 171.

[558] *Ibídem*, p. 191-193.

[559] La intervención final de Schmitt se halla editada en Schmitt, C. (2014). "Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig in dem Prozeß Preußen contra Reich", en Schmitt, C. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939*, *op. cit.*, pp. 204-210.

ilegal el establecimiento de un comisario del Reich que vigilase la actividad del gobierno, pues existía un verdadero riesgo de desorden público en el *Land*. No obstante, en adelante la actividad gubernativa recayó realmente en manos del comisario nombrado por Papen y Prusia no volvió a gozar de autonomía real[560]. El papel desempeñado por Schmitt en este proceso le valió el apodo de *Kronjurist* —jurista de la corona—, por parte de la revista de izquierda *Die Weltbühne*[561]. La sintonía entre Schmitt y los círculos de Schleicher era para entonces de dominio público, y no es excesivo decir que, en el entorno del general, *Legalidad y legitimidad* contenía los fundamentos de la hoja de ruta que había de seguir Alemania en aquel contexto[562].

Entretanto, las cúpulas de poder sufrieron una importante fragmentación el verano de 1932 a la luz de los resultados de las elecciones de julio, cuyo claro vencedor era el NSDAP, con 230 escaños. En este escenario, Papen, apoyado por el ministro del interior Gayl elaboraró una línea de actuación que no tuvo el beneplácito de los círculos de Schleicher —quien lo había llevado a la jefatura de gobierno—. Para el canciller era preciso clausurar de forma indefinida el *Reichstag* a fin de que el gobierno implementase sin trabas las reformas pertinentes. Estrategia arriesgada a ojos de Schleicher, que temía que tales acciones diesen lugar al estallido de la guerra civil. Papen quiso llevar adelante sus planes, pero el planteamiento de la cuestión de confianza por parte de nazis y comunistas en la primera sesión de septiembre frustró sus esperanzas y el Parlamento entró nuevamente en una situación de bloqueo que obligó a una nueva celebración de comicios, fijada el 6 de noviembre.

El nazismo perdió en noviembre dos millones de votos, aunque mantuvo su lugar como fuerza más votada y el Parlamento seguía formado por una mayoría negativa con capacidad de hacer caer al gobierno de Papen. Así, el canciller siguió pugnando por conseguir el beneplácito de Hindenburg para llevar a cabo un cierre indefinido del Parlamento, previo a la aprobación de una nueva Constitución. Por su parte, Schleicher se opuso a este plan, ya que iba a ser considerado un golpe de Estado que iniciaría una guerra civil. En un último intento de salvar el régimen, el general propuso la creación de un frente amplio, integrado por el ala más moderada del nazismo, el *Zentrum* y la socialdemocracia, todo ello a fin de crear un gobierno sólido que no se viese obstaculizado por el Reichstag y pudiese llevar a cabo una serie de reformas sociales y políticas que sacasen a Alemania de la fatídica situación. Desde su llegada a la cancillería el 3 de diciembre, Schleicher vio frustradas sus esperanzas de un

[560] Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, pp. 202-203.
[561] *Ibídem*, p. 208.
[562] En una carta de Marcks —hombre de confianza de Schleicher— a Schmitt del 6 de septiembre de 1932 aquél le reconoce al jurista la necesidad de divulgar este libro. *Ibídem*, p. 209 (nota 1).

frente amplio, pues ni el SPD ni los nazis estaban dispuestos a colaborar. Este fracaso causó en Schmitt una gran desilusión[563], y ante la inminencia de un nuevo escenario electoral, Papen inició sus negociaciones con Hitler. El 30 de enero de 1933 el presidente Hindenburg nombra a Hitler canciller de Alemania. El 23 de marzo, con la única oposición del SPD —por no olvidar la ausencia de los noventa y cinco diputados comunistas encarcelados— y amparado en el artículo 76 de la Constitución, Hitler saca adelante la "Ley de plenos poderes" [*Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich*], que otorgaba al gobierno potestad legislativa sin necesidad de apoyo de la cámara: da comienzo la Noche de San Bartolomé de doce años.

4. 2 El mito del *Kronjurist*

La primera reacción de Schmitt —similar a la de su colega Stapel— ante el nombramiento de Hitler fue de seria preocupación. El diagnóstico del jurista, en este sentido, apuntaba al carácter revolucionario del proceso que se había iniciado en enero. Schmitt no albergó la más mínima esperanza de que aquello consistiese en un mero paquete de medidas excepcionales de carácter provisional[564]. Sin embargo, un episodio importante cambió su parecer sobre los nazis y le hizo cobrar un cierto optimismo en relación con el escenario que se abría en Alemania.

El papel de Schmitt como asesor jurídico del círculo de Schleicher era de sobra conocido, lo cual incrementó su sorpresa al recibir el encargo de Papen de redactar, junto con Popitz y otros juristas, una ley que modificase, en el contexto del nuevo régimen, las relaciones entre el Reich y los *Länder*. De acuerdo con esta reforma, Alemania abandonaba el diseño federal de la vieja República y dibujaba un mapa administrativo de tipo centralista. En virtud de la ley de "uniformización", que entró en vigor a comienzos de abril, el Tercer Reich organizaría a placer y sin necesidad de elecciones los antiguos gobiernos regionales, nombrando a miembros del partido nazi como autoridades políticas de los diversos territorios. Esto aseguró a Hitler un control territorial y administrativo que fue decisivo para la construcción de su Estado totalitario, ya que, *de facto*, los distintos órganos legislativos regionales quedaban anulados. Esta experiencia de colaboración con los nazis fue un espejismo en la mente del jurista, pues le hizo creer que el barbarismo de éstos podía doblegarse a las exigencias de la

[563] *Ibídem*, pp. 223-224.
[564] *Ibídem*, p. 225-235.

responsabilidad estatal y que, después de todo, era posible encauzar la nueva situación por la vía de una ordenada racionalidad jurídica.

Por invitación de Heidegger[565], y tras un proceso de depuración masiva de la Universidad alemana —que había supuesto la expulsión de colegas de Schmitt en Colonia, como Kelsen y Radbruch—, Schmitt se afilia al NSDAP el primero de mayo de 1933. Tal decisión tiene, ante todo, una explicación de tipo sociológico, pues en menos de un año el partido nazi registró más de un millón de nuevos afiliados. En adelante, la obra de Schmitt entra en su periodo más oscuro, marcado por la estrategia cuidadosamente diseñada de alabar al tirano, en un primer momento, a fin de obtener ciertas prebendas, que deriva en un fingido antisemitismo —inaudito en la obra anterior de Schmitt— con el objeto de evitar sufrir las consecuencias del terror totalitario. Por zanjar un debate que se ha extendido más de lo debido[566], diremos que el compromiso de Schmitt con el Tercer Reich se explica, en parte, a la luz del sentido de la oportunidad de un aventurero que había saboreado, desde comienzos de los años treinta, las mieles de la atención y el reconocimiento por parte de las cúpulas de poder.

La vanidad intelectual de Schmitt, con toda seguridad, se vio también alimentada por el hecho de que los peligros que venía señalando durante más de una década se habían ido cumpliendo punto por punto. Esta experiencia, creemos, fue determinante para que el jurista se formara la esperanza de poder embridar el salvajismo de los nazis, señalándoles el camino de la razón jurídica y de la ética estatal. Tal ilusión, alimentada por la vanidad del aventurero intelectual, puede parecer hoy algo ridícula: ciertamente, el "empeño de prescribir deberes a Hitler hace sonreír"[567].

El texto que mejor cristaliza este espejismo de primera hora es *Estado, movimiento, pueblo*[568], donde Schmitt plantea la idea de que el carácter jurídicamente fundado del nuevo régimen reside en la comunidad espiritual que une al pueblo y a la entidad racional del Estado, una comunidad articulada por el movimiento nazi. De tal suerte, para Schmitt el partido es ahora el portador de la idea ética de Estado. El *Führung*, cometido existencial que descansa sobre los hombros de Hitler, consiste en determinar la senda que, en su unidad espiritual con el movimiento, el pueblo y el Estado, Alemania ha de tomar. La unidad que se articula por la

[565] Carta de Heidegger a Schmitt del 22 de abril de 1933. Cit. *ibídem*, p. 242 (nota 26).
[566] Nos alejamos, en este sentido, de juicios reduccionistas como los de Zarka y Fijalkowski, que, sin prestar mayor atención a la obra del jurista, le imputan sin ambages la difusión de "ideas mortíferas". Zarka, Y. (2007). *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Barcelona: Anthropos; Fijalkowski, J. (1966). *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*
[567] Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 209.
[568] Schmitt, C. (2017). "Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política". *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad* 12, pp. 268-309.

ligazón mística de estos tres elementos previene al nuevo régimen de toda deriva despótica, pues el pueblo, representado por el movimiento que encabeza Hitler, está presente en cada decisión del caudillo[569]. Esta fue la primera aparición de Schmitt como intelectual del régimen, una entre otras que le valdrían el estigma del "jurista del Tercer Reich".

Un género que cultiva en lo sucesivo es el de la propaganda antisemita[570], y pese a lo injustificable de aquellas páginas, lo más probable es que sus menciones a la raza y a la sangre —muy similares a la retórica *völkisch*, por la que nunca había sentido ninguna simpatía— obedezcan a la decisión de imitar un estilo que suavizase las suspicacias sobre sus lealtades pasadas. Lo cierto es que, atendiendo a la biografía del jurista, su nazismo se hace más exagerado a medida que crecen las sospechas sobre su persona, tendentes por lo general a señalar su carácter oportunista y sus amistades con judíos[571]. Durante su breve idilio con los nazis, Schmitt alcanza el cénit de su carrera académica, asumiendo en octubre la cátedra de Derecho Público en la Universidad de Berlín. Otro nombramiento importante, facilitado por su amistad con Hans Frank, fue su cargo a la cabeza de la importante revista jurídica *Deutsche Juristen-Zeitung*. Pese a esto, el favor del régimen se iba a tornar en sospechas y ataques abiertos a su persona, con lo que ello implica en el contexto de un régimen totalitario.

El primero en difamar públicamente a Schmitt fue el jurista, entusiasta nazi de la vieja guardia, Otto Koellreuter, que acusó al de Plettenberg de tratar de encorsetar al movimiento nacionalsocialista dentro de un esquema neohegeliano[572], lo cual no era del todo falso. Efectivamente, lo expresado en *Estado, movimiento, pueblo* podía no avenirse correctamente a la doctrina oficial del partido, pues en aquel texto Schmitt, influido por la teoría hegeliana del Estado, asigna a esta institución una autoridad espiritual implícitamente superior a los dictados del partido. Esta discrepancia teórica con la línea oficial sin duda se entremezcló con resentimientos por parte de una amplia gama de enemigos que Schmitt se había ido granjeando en los últimos años. Waldemar Gurian, alumno de Schmitt en la época de Bonn, que hasta entonces había admirado a su maestro, fue el encargado de difamar desde el exilio al jurista, poniendo sobre la mesa una colección de argumentos que los nazis aprovecharían para condenar a Schmitt al ostracismo. En un artículo publicado en *Schweizerischen Rundschau* bajo el pseudónimo de Paul Müller, Gurian resaltaría las amistades de Schmitt

[569] *Ibídem*, p. 288.
[570] Schmitt, C. (1935). "Die Verfassung der Freiheit". *Deutsche Juristen Zeitung* 9, pp. 1133-1135; Schmitt, C. (1936). "Die deutsche Wissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist". *Deutsche Juristen Zeitung* 41, pp. 1193-1199.
[571] Véase Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*, *op. cit.*, pp. 328-348. Asimismo, Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, pp. 233 ss.
[572] Cit. *ibídem*, p. 262.

con personalidades judías como Moriz Julius Bonn, así como su admiración por juristas judíos como Hugo Preuss, a quien poco antes Schmitt había dedicado un artículo[573]. Además, Gurian alimentó la idea de que Schmitt era un oportunista dando detalles acerca de su colaboración antinazi con los círculos de Schleicher[574], el cual sería asesinado en la Noche de los cuchillos largos. Por su parte, Koellreuter se encargaría personalmente de hacer circular el artículo de Gurian entre las filas del partido.

Fue en el verano de 1936 cuando las SS iniciaron sus pesquisas sobre la trayectoria de Schmitt. Una paradoja que sólo se explica a la luz del macabro escenario propio de un régimen totalitario, hizo que Reinhard Höhn —otro advenedizo, que en una época anterior había sido un sincero admirador de Schmitt— estuviese a cargo de las investigaciones de las SS sobre la persona del jurista[575]. Poco después el periódico de las SS *Das Schwarze Korps* publicaría dos artículos en que Schmitt es señalado como un oportunista, católico y amigo de los judíos. El apoyo expreso de Himmler a estos artículos fue para Schmitt la prueba de que sus cercanías con Hans Frank no eran una garantía de seguridad y cuidadosamente fue apartándose del foco público, renunciando a su puesto directivo en la *Deutsche Juristen-Zeitung* y centrando su atención intelectual en el ámbito de las relaciones internacionales. Fue la intervención de Göring lo que hizo que cesaran los ataques sobre Schmitt y en adelante el jurista, refugiado en "la seguridad del silencio", conservaría la cátedra de Derecho Público y su cargo de Consejero de Estado prusiano —un cargo puramente nominal, ya que esta institución cesó su actividad a partir de 1936—.

4. 3 Los órdenes concretos: síntesis teológico-política

Pese al carácter propagandístico de buena parte de la producción schmittiana de este periodo, hay sin embargo dos textos que resultan determinantes para la biografía intelectual del jurista. El primero de ellos, aparecido en 1934, certifica la despedida de Schmitt del cariz decisionista de su obra jurídica anterior[576], pese a que él "nunca se reconoció decisionista"[577].

---

[573] Schmitt, C. (2017). "Hugo Preuss. His concept of the state and his position in German state theory", *op. cit*.
[574] Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*, *op. cit*., pp. 307, 329, 336, 346-348. También Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, p. 264-265.
[575] *Ibídem*, p. 273.
[576] No obstante, como hemos señalado anteriormente, no creemos que pueda hablarse de un decisionismo a secas ni siquiera en los primeros compases del pensamiento jurídico de Schmitt. Asumimos, en este punto, la tesis de Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.* También Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 405-408.
[577] Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 170 (nota 230).

En su escrito *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*[578], Schmitt destaca tres formas de acometer el objeto eminente del pensamiento jurídico, vale decir, tres tipos ideales en lo relativo a la comprensión del derecho: el normativismo, el decisionismo y el pensamiento del orden concreto. La tradición normativista recibe de Schmitt la crítica que el jurista venía elaborando desde comienzos de los años veinte. En este sentido, la referencia a Kelsen y a su *Teoría pura del derecho*[579], publicada unos meses antes, se hace evidente. De acuerdo con el normativismo, la autoridad, expresada en la decisión del juez o en la del gobernante, no es más que un fenómeno derivado de la norma, perteneciente ésta a la dimensión del deber ser. De tal modo,

> [l]a norma flota sobre la situación concreta y sobre cada hecho concreto; no pierde su fuerza por causa de una conducta que se lleve a efecto contra la norma o la ley. Normatividad y facticidad son [para el normativismo] 'dos planos totalmente distintos'; el deber no se altera por el ser y, según el pensamiento normativista, conserva su esfera invulnerable, al mismo tiempo que, en la realidad concreta, todas las distinciones entre justo e injusto, orden y desorden, se convierten en supuestos fácticos de aplicación de la norma. Llegados a este punto, la facticidad y la objetividad del puro normativismo acaban siendo un absurdo jurídico que arruina y disuelve el orden[580].

En consecuencia, el pensamiento normativista vulnera no sólo el elemento de la decisión, imprescindible para una correcta comprensión del derecho, sino que también prescinde por completo del orden concreto que precede a la norma y la explica.

Por su parte, la crítica vertida por Schmitt contra el decisionismo jurídico tiene que ver con los supuestos lógicos de este modo de pensar el derecho. El tipo paradigmático del decisionismo es en efecto Hobbes. Para este modo de pensar, todo fenómeno jurídico, toda norma y todo orden se hace dependiente de una decisión soberana[581]. La *auctoritas*, tanto como la *potestas*, quedan concentradas en la persona jurídica del príncipe. En el sistema de Hobbes la autoridad no deriva de ninguna suerte de orden preexistente o fundamento trascendente, sino única y exclusivamente del poder efectivo del soberano, entidad necesaria y suficiente para inaugurar la sociedad civil[582]. El *locus* originario del decisionismo consiste

[578] Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*
[579] Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*, *op. cit.*
[580] Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, p. 19.
[581] *Ibídem*, p. 29.
[582] *Ibídem*, p. 30.

en un puro caos primigenio, por lo que la decisión ordenadora resulta ser un puro *arché*, el motor que pone en movimiento la vida de la *polis*[583].

Esta crítica de Schmitt al decisionismo marca una distancia entre el jurista y su —pese a todo— maestro Hobbes. Ya se ha dicho que el primer Schmitt se aviene al filósofo inglés en lo que hace a su común acuerdo sobre la conveniencia del mantenimiento del orden interno y la expulsión de la conflictividad fuera de las fronteras del Estado propio, dando paso a un pluriverso de Leviatanes. No obstante, el estado de naturaleza del inglés no es equiparable al concepto schmittiano de lo político. Para Hobbes, el estado de naturaleza es un caótico escenario individualista, es *bellum omnium contra omnes*:

> En esta guerra de todos contra todos, se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia están fuera de lugar. Donde no hay poder común, la ley no existe: donde no hay ley, no hay justicia[584].

De acuerdo con el sistema hobbesiano, y en un sentido que no es histórico-cronológico, sino hipotético, en el estado de naturaleza no existe orden posible, ni distinción entre lo justo y lo injusto; es un absoluto caos en que la única normatividad que prevalece es el derecho natural de autoconservación, esto es,

> la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin[585].

Contrariamente a esto, Schmitt busca describir una concepción del derecho que presupone la existencia de un orden previo a la forma de organización política, un orden que prevalece incluso en un escenario de suspensión de la Constitución positiva. La distancia entre Schmitt y Hobbes, que en este escrito se hace patente, es precisamente la misma que hemos destacado entre la idea schmittiana de estado de excepción [*Ausnahmezustand*] y el puro caos informe del estado de naturaleza hobbesiano[586]. En esta línea, hemos subrayado aquí el carácter

---

[583] *Ibídem*, pp. 31-32.
[584] Hobbes, Th. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 104.
[585] *Ibídem*, p. 106.
[586] *Supra*, pp. 119 ss. También Villacañas, J. L. (2009). "La leyenda de la liquidación de la teología política", *op. cit.*, p. 155. Como ha indicado Herrero, la idea schmittiana de decisión opera en un escenario de desorden "relativo", distinto de aquel de tipo absoluto descrito por Hobbes. La decisión del soberano no puede inaugurar

intergrupal, no individual, de la enemistad a la que apunta el concepto de lo político, motivo por el cual ésta no tiene estatuto originario, pues presume la existencia de organizaciones sociales previamente constituidas[587].

Existe, para el jurista, un tercer tipo ideal en los modos de pensar el derecho, pues el positivismo decimonónico no es sino una quimera, el resultado contingente del encuentro histórico entre el decisionismo y el normativismo, que carece de un fundamento lógico autosuficiente:

> [l]a seguridad, fijeza e inquebrantabilidad que invoca el positivista, en lo referente al aspecto decisionista del positivismo, son, en realidad, tan sólo la seguridad, fijeza e inquebrantabilidad de la voluntad cuya decisión soberana hace de la norma una norma vigente[588].

La tercera vía, a la que Schmitt se adhiere plenamente, es el pensamiento del orden concreto [*Konkretes Ordnungsdenken*]. Frente a la decisión infundada, "orden", frente al carácter abstracto de la norma, "concreción". Sin mencionar a Burke, Schmitt alude con este concepto a una idea, habitual en la órbita conservadora, según la cual el Estado actualmente existente no es sino una "cláusula" de un gran pacto originario "no sólo entre los vivos, sino entre los vivos, los muertos y los que han de nacer"[589].

Un orden concreto, en este sentido, es el supuesto fundacional de cada entidad política realmente existente, un conglomerado de experiencias históricas, asociaciones preestatales, instituciones como la familia, los estamentos o las corporaciones que, en una fase de madurez, habilitan formas de organización más complejas, como los Estados. Los órdenes —hay que destacar el plural— son múltiples y cambiantes, y dan lugar a formas políticas históricamente diversas. Se trata, en un sentido amplio, de constituciones inmateriales formadas por los sedimentos de la experiencia histórica, que no se ven impugnados si esta o aquella Constitución positiva es derrocada. En tal sentido, el concepto schmittiano de dictadura soberana operaría en contra de la Constitución escrita, aboliéndola, pero esto no iría contra el orden concreto. No obstante, y pese a someterse a los imperativos del orden concreto, la dictadura soberana sí alteraría en cierta medida el orden concreto, pues, como hecho histórico —y no es otra cosa que la experiencia histórica lo que determina los perfiles

un orden, sino sólamente materializarlo y garantizar con ello las condiciones para su normal desenvolvimiento. Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 158-159.

[587] *Supra*, nota 516.

[588] Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, p. 42.

[589] Burke, E. (1984). "Reflexiones sobre la Revolución francesa", en Burke, E. *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 125.

del orden concreto, lo que le ofrece una sustancia— único e irrepetible[590], quedaría registrada su experiencia en aquél, incorporando elementos que son fruto de su nuevo modo de organización de la vida política. Las constituciones históricas son, en este sentido, índice y factor de cambio del orden concreto. Esta toma de posición por parte de Schmitt sitúa al jurista en la estela del institucionalismo de Hauriou y Santi Romano; citando al segundo, dice que

> [e]l ordenamiento jurídico (*l'ordinamento giuridico*) es una unidad esencial, una entidad que en parte se mueve según reglas, pero que sobre todo mueve ella misma las reglas como figuras de un tablero; por eso, las reglas representan el objeto o mejor el medio del orden jurídico y no un elemento de su estructura[591].

Análogamente, el Estado ideado por Hegel contra el normativismo kantiano, como reino de la razón objetiva y como expresión mundana del Espíritu objetivo, se inscribe para Schmitt dentro del pensamiento del orden concreto:

> [e]l Estado de Hegel [...] no consiste en la paz civil, la seguridad y el orden de un funcionalismo legal previsible y coactivo. No es ni mera decisión soberana, ni una 'norma de normas', ni una combinación alternativa entre excepción y legalidad de ambas representaciones del Estado. Es un concreto orden de órdenes, una institución de instituciones[592].

El pensamiento del orden concreto es para Schmitt el método de comprensión del derecho que, lejos de ignorar el papel fundamental de la norma y la decisión, integra ambos elementos, haciéndolos dependientes, y a la vez constitutivos, de un orden preexistente, un *nomos* forjado a través de la experiencia institucional y política de los pueblos[593]. En la dialéctica entre orden y desorden –este último relativo—, entre *nomos* preexistente y decisión instituyente, ningún acto soberano está en condiciones de imponer, como creatio *ex nihilo*, un orden de cosas que obedece al puro capricho de los príncipes y rompe con el orden concreto. No obstante, el devenir de las diversas formas políticas es igualmente un factor de cambio y dinamización del *nomos*, pues la concreta ordenación de éste no proviene de ninguna suerte de dimensión trascendente, sino que es el resultado de las acciones humanas, las cuales, sin

[590] Más adelante —1950— Schmitt hará explícito este principio en Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit.*
[591] Cit. Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, p. 25.
[592] *Ibídem*, p. 53.
[593] *Ibídem*, pp. 12 ss. Este concepto, tomado de Píndaro, será vehicular para el desarrollo ulterior de la idea del orden concreto en Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart y Cía.

embargo, no pueden operar en un espacio vacío y totalmente desvinculado de su historia. En última instancia, el concepto de orden concreto remite a una dimensión antropológica que, desde una perspectiva jurídica, opera como el polo opuesto de lo político, entendido este último concepto como el núcleo polémico de la sociabilidad entre grupos. La faz antropológica de la idea de orden concreto tampoco fue sistemáticamente expuesta por el jurista, pero sin duda permea todo el corpus de su teoría.

> Orden significa, en resumen, una mezcla de principios morales y racionales, configurados en las costumbres, con sentimientos, condicionamientos del entorno y a partir del hecho de que el hombre no puede vivir más que en relación con otros hombres [...] La forma más apropiada para reflejar ese orden es la institución porque el orden que pertenece a la esfera de la vida no se puede formar de modo sistemático-técnico, sino sólo de modo institucional. E institución no significa otra cosa que "duración y solidez de la presencia viva de un orden o disposición social"[594].

Inscritos en una dialéctica de generación de normas-obediencia de las mismas, los órdenes concretos terminan por conectar con la dimensión teológico-política —en su acepción metafísico-epocal— que venimos destacando. Todo derecho, que no es sino "derecho de situación"[595], actualiza el estatuto existencial de un pueblo, que en su desarrollo histórico, en su productividad social y en su concreta relación con el suelo —como veremos a la hora de analizar el concepto de *nomos*—, ha desarrollado formas de organización a las que se encuentra vinculado por su propia acción y por las experiencias que han ido determinando su carácter. De tal suerte, las diversas formas de organización producen tipos sociológicos que, por un lado, registran y, por otro, dinamizan el desarrollo teológico-político de una comunidad. Por ejemplo, el

> derecho estamental como tal presupone figuras típicas concretas nacidas del orden de la 'situación' concreta y sólo perceptibles desde ella, por ejemplo, la figura del soldado valiente, del funcionario cumplidor, del camarada decente[596].

El fundamento teológico-político de esta producción de figuras típicas, que no son sino expresiones epocales del espíritu del tiempo —comprensible a la luz de una sociología conceptual capaz de captar la correspondencia entre la imagen ideal de una época y sus

[594] Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 150-151.
[595] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 19.
[596] Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, p. 22.

formas políticas— ya había sido mencionado en *La era de las neutralizaciones*. En aquella conferencia, Schmitt apunta a la producción de tipos ideales de gobernante, el *clerc*, que obtiene sus rasgos específicos a partir de una determinación teológico-política[597]. Allí el jurista había señalado el carácter variable, históricamente determinado, *existencial*, de los centros de referencia de la espiritualidad europea[598]. De forma más célebre, Schmitt insistió en la correspondencia *histórica*, no sustancial, entre la teología y la política en el contexto del dominio metafísico del dios del teísmo, correspondido por la imagen del soberano omnipotente en los Estados absolutistas del XVII. Sólo este principio teológico-político pudo llevar a la conclusión de que el príncipe moderno es análogo a la figura de Dios imperante en aquel momento[599], del mismo modo que únicamente una época marcada por el ateísmo puede negar, en clave anarquista, la necesidad de un poder terrenal encargado del dominio sobre los asuntos humanos, o puede igualmente indicarse que un estudio sobre el fundamento espiritual de la democracia exige una indagación teológico-política[600].

La importancia de *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* ha pasado con frecuencia desapercibida en el estudio del concepto schmittiano de teología política, y tiene sin embargo un papel determinante en el desarrollo de esta idea. Esto se debe a que, en su exposición del pensamiento jurídico del orden concreto, Schmitt desvela un fundamento constitutivo de su teología política, que ya hemos señalado en otro lugar y que aquí se hace patente. La teología política, que posee una naturaleza eminentemente pluralista, revela además el carácter inmanente de su despliegue genealógico. Del mismo modo que Schmitt remite a un principio antropológico-problemático en su descripción de lo político, hay que remarcar que, cuando localiza en un orden preexistente, en el concurso de una pluralidad de instituciones históricas —en una palabra, en el *nomos*—, el fundamento del derecho, lo que hace es señalar el fundamento antropológico de la sociabilidad humana. El orden concreto

> [e]s, por tanto, expresión antropológica. Es lugar concreto y tiempo concreto porque la vida del hombre es una vida en un espacio y en un tiempo concretos, es decir, con ciertas condiciones naturales y físicas pero, sobre todo, con una tradición y unas costumbres[601].

---

[597] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*, pp. 113-114.
[598] *Ibídem*, p. 112.
[599] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 37.
[600] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 67.
[601] Herrero, M. (1996). "Estudio preliminar", en Schmitt, C. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, *op. cit.*, p. XXII.

La política, en tanto arte de gestión de lo político que ha de hacerse consciente y responsable de éste, se revela por fin dependiente de una historia que las sociedades, desde su primera toma de la tierra, desde su partición y apacentamiento[602], que ha ido forjando su modo de ser concreto. A partir de aquel punto originario —antropogénico— las comunidades han ido desplegando, en función de sus experiencias vitales, unas nociones de orden —esencialmente plurales, pues la relación existencial de cada pueblo con su entorno y con sus enemigos se desarrolla de múltiples formas— que obedecen exclusivamente a sus vivencias como colectividades políticas milenarias. Esta serie de experiencias ha dado lugar a órdenes sociales cuya dimensión normativa no obedece a una suerte de ley revelada ni procede de un ámbito trascendente. El rastreo de los órdenes concretos nos lleva, en cambio, a un escenario antropogénico de la humanidad —lo que, en sentido lato, podría llamarse el estado de naturaleza schmittiano—, y sólamente las acciones realizadas por los hombres a partir de ese momento originario han ido determinando las diversas formas jurídicas de cada comunidad. Esto no significa, empero, que los gobernantes puedan operar al margen y por encima de los órdenes, pero sí modifican, en un margen levemente perceptible, la sustancia concreta de esos órdenes, pues no es otra cosa que las acciones humanas lo que configura sus caracteres específicos.

Lejos de remitir a un principio dogmático-religioso, la teología política schmittiana consiste en un principio que coliga una metafísica imperante en cada época con las formas de organización de la comunidad política que le son propias y correspondientes. Análogamente, las sociedades, en su desarrollo teológico-político, en el transcurso dialéctico de su gestión comunitaria de la enemistad intergrupal —vale decir, la gestión de lo político por parte de las unidades políticas—, han desarrollado nociones concretas de orden que registran la experiencia milenaria de su organización social, de sus diversas nociones sobre el deber ser.

La vida de estos órdenes concretos, su carácter vinculante, normativo, a la par que constructo, determinado por las acciones de los hombres, revela una dialéctica entre orden y desorden de idéntica fisonomía a aquella que hemos descrito entre la teología política como orden metafísico epocal —que trae a la luz las correspondencias entre una metafísica dominante y su correspondiente forma política— y lo político —el carácter dinámico del hombre, que explica su permanente predisposición a la organización polémica de grupos—. En este sentido, el trabajo de Montserrat Herrero tiene la virtud de haber señalado el carácter plural de los órdenes concretos, captando la dialéctica que media entre las decisiones libres de los

[602] Schmitt, C. (2020). "Apropiación, partición, apacentamiento", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*, *op. cit.*, pp. 115-124.

hombres y lo vinculante de sus acciones pasadas, exactamente aquello que hemos subrayado como definitorio de la relación entre la teología política y el concepto de lo político:

> la decisión pone un orden, pues una decisión sobre la realidad necesariamente la modifica, pero añadimos siguiendo a Schmitt, que no la puede modificar hasta tal punto que el orden sea una "pura creación" espontánea de la decisión. La decisión formaliza y determina las posibilidades de orden de una situación concreta. *Un orden concreto, por tanto, es en parte fundamento y en parte consecuencia de decisiones políticas*[603].

"Fundamento" y "consecuencia", el orden concreto se ve dinamizado y lleno de contenidos por la decisión libre del ser humano. La libertad de esta decisión es relativa, pues el hombre no puede sustraerse de los órdenes y abolirlos para establecer un utópico escenario de *tabula rasa*, desvinculado de toda experiencia, donde la razón ilustrada se postula como nuevo demiurgo creador la sociedad, moldeándola como su obra de arte total. Lejos de esto, el orden concreto, que es la expresión jurídica de la teología política, no permite al hombre echar abajo los cimientos de su historia, historia que, con todo, resulta ser obra exclusiva de las comunidades humanas.

Esta obra de Schmitt, además de dar con una idea solvente que sintetiza las dos tendencias dominantes de la ciencia jurídica de su tiempo y las resuelve en una noción conservadora de orden preexistente, ofrece una nueva perspectiva sobre el problema de la teología política y contribuye a una comprensión del carácter, aunque asistemático, unidireccional de su pensamiento. Sirva de conclusión la siguiente idea: si bien la noción de orden concreto no puede identificarse plenamente con la de teología política, aquélla revela su dependencia respecto al principio metafísico-epocal que rige en el seno de ésta.

4. 4 Muerte del Leviatán

El verano de 1938 es un punto clave para comprender la evolución conceptual de la teología política schmittiana. En ese momento, el jurista se encontraba en la mira de las SS y Göring

[603] Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, p. 162 (la cursiva es nuestra).

había intervenido a su favor para frenar a los hombres de Himmler. Se encuentra Schmitt en los años que sus biógrafos han denominado la "seguridad del silencio"[604].

En lo que hace a su producción intelectual, y más concretamente, a su teología política, a esas alturas el escrito de 1922 ha llegado a múltiples foros, pertenecientes a disciplinas de lo más diversas, y las reimpresiones de *Teología política* en 1934 y *El concepto de lo político* en 1932 y 1933 han situado al afamado jurista en el centro de numerosos debates. Un ejemplo significativo de esto, determinante para los intereses de nuestro estudio, es la publicación por parte del teólogo Erik Peterson del *Monoteísmo como problema político*[605] en 1935. En este texto encontramos sólamente una referencia al jurista, la cual, sin embargo, terminaría por abrir un extenso debate a partir de la crítica implícita al padre contemporáneo de la teología política, pues por aquel entonces nadie pasaba por alto la autoría schmittiana de aquel polémico concepto.

En el contexto del ajuste de cuentas de Schmitt —expuesto más arriba— con el decisionismo de origen hobbesiano, el de Plettenberg dedica un trabajo completo al estudio de la gran obra del inglés. Allí se presenta una serie de desarrollos históricos que desembocan en la caída definitiva del Leviatán, esto es, en la muerte del principio de la estatalidad moderna, lo cual no obsta para que el jurista no reconozca en su maestro un intento históricamente digno —y temporalmente eficaz— de conciliar la decisión y la norma, afrontando con rigor intelectual y sentido político el problema de la realización del derecho [*Rechtsverwirklichung*][606]. La tarea acometida no es menor, y los riesgos asumidos por el jurista con la decisión de publicar un trabajo de estas características no han de perderse de vista. Un indicador de estas dificultades son las críticas que la *intelligentsia* nazi iba a verter, en la línea de las campañas de Koellreuter y Höhn, sobre el libro de Schmitt, correlativas al acercamiento intelectual del jurista a ciertos círculos disidentes —el trabajo monumental del socialdemócrata Ferdinand Tönnies[607] fue una referencia permanente para Schmitt[608], así como otras interpretaciones

[604] La expresión fue empleada por el propio Schmitt al finalizar uno de los interrogatorios de los aliados, en el contexto de los preparativos de los juicios de Núremberg. Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*, *op. cit.*, p. 317.
[605] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*
[606] Attili, A. (2008). "La sombra del Leviatán en el pensamiento de lo político de Carl Schmitt", en Schmitt C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., pp. 19 ss.
[607] Tönnies, F. (1988). *Hobbes. Vida y doctrina*. Madrid: Alianza.
[608] Prueba de esta proximidad es también la invitación recibida por Schmitt en 1938 en la Sociedad Hobbesiana de Kiel, fundada por Tönnies en 1929.

antitotalitarias de Hobbes por parte de historiadores del mundo anglosajón como Francis Campbell Hood[609]—.

Es a la luz de estos aspectos que el profesor Jorge Dotti[610] ofrece una lectura pertinente en torno a la naturaleza crítica —contraria a los nazis— de la publicación de Schmitt. Por lo general, entre la intelectualidad nazi Hobbes es percibido como un enemigo, un legitimador del absolutismo protoliberal que la ideología *völkisch* ha logrado liquidar a través de la unión espiritual entre el *Führer* y su pueblo. El racionalismo hobbesiano —ajeno a todo chovinismo—, el individualismo fundamental de sus premisas —apreciable en su noción del estado de naturaleza—, así como los objetivos minimalistas de su proyecto político, aparecen ante el nazismo como una suerte de autoritarismo liberal que no es sino la imagen simétrica de una metafísica burguesa que se ha visto felizmente superada en Alemania y que ahora toca combatir más allá de las fronteras del Reich[611]. El dato revelador, que da la medida exacta de las distancias de este tiempo entre Schmitt y el nazismo, es que el jurista se muestra siempre más inclinado hacia una interpretación de su maestro Hobbes como antecesor inconsciente del liberalismo, antes que como padre consciente de un autoritarismo extremo, que sería germen tempranomoderno del totalitarismo[612]:

> sería realmente [la de Hobbes] una extraña filosofía del Estado si todo su razonamiento sólo tuviera como fin llevar a los pobres individuos del miedo total del estado de naturaleza al miedo igualmente total ante el dominio de un Moloch o de un Golem[613].

---

[609] Hood, F. C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.

[610] Dotti, J. (2002). "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo". *Deus mortalis* 1, pp. 93-190.

[611] Algunos representantes de esta opinión general, críticos con la interpretación de Schmitt, son Paul Ritterbusch y Helmut Schelsky. Véase *ibídem*, pp. 125 ss.

[612] En rigor, una asociación directa entre Hobbes y el totalitarismo es de todo punto anacrónica. No obstante, existe una corriente que vincula al filósofo inglés con una suerte de gobierno autoritario que prescinde de toda consideración y respeto por el derecho de los súbditos y no posee otro fin que sojuzgar a éstos. En esta línea se subraya el nominalismo de Hobbes como el fundamento teológico de su teoría voluntarista del Estado, un voluntarismo que, según estos intérpretes, cristalizará en el siglo XX en el totalitarismo. Un contemporáneo de Schmitt que ubica en el *Leviatán* el origen remoto del Estado totalitario es Joseph Vialatoux. Contra su interpretación, Schmitt, C. (1986). "Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio", *op. cit.* En general, contra las lecturas de Hobbes como antecesor del totalitarismo, vale la pena visitar Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Plaza y Janés. Igualmente, Vallespín, F. (2019). *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

[613] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 152. Esta idea la mantendrá Schmitt a lo largo de toda su obra, enfrentándose a interpretaciones totalitarias del Leviatán como la de Joseph Vialatoux o Dietrich Braun. Véase Schmitt, C. (1986). "Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio", *op. cit.*, pp. 48 ss; Schmitt, C. (1986). "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano", en Schmitt, C. *Scritti su Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 184 ss; *ibídem*, pp. 166 ss.

Pero, más allá de salvar a su maestro de las lecturas que le imputan una responsabilidad genealógica en la construcción del Estado totalitario, Schmitt busca indagar en las causas histórico-espirituales que terminan por arruinar el proyecto hobbesiano, como símbolo y como razón política, como dios mortal y como máquina. Entre todas las tradiciones hermenéuticas despertadas por el monstruo marino Leviatán, aparecido en los capítulos 40 y 41 del Libro de Job, hay una que, a juicio de Schmitt, parece haber acertado en su pronóstico y describe fielmente el destino trágico de este ser mítico. Para la cábala judía, Leviatán —bestia marina, cocodrilo o ballena— y Behemoth —monstruo terrestre, elefante o toro— son la representación mitológica de los poderes terrenales, tras cuya lucha y muerte, el pueblo judío, que se había mantenido expectante, se abalanza sobre el cadáver de Leviatán y organiza un festín sin precedentes en que se sirven la carnes de este animal[614]. Al margen del antisemitismo, esta reflexión tiene cabida en un marco narrativo según el cual los poderes indirectos pueden terminar por arruinar el principio estatal del orden y dar paso a la guerra civil, que en la obra de Hobbes venía representada por Behemoth[615].

El origen del Leviatán de Hobbes, esto es, la aparición histórica del Estado moderno, obedece para Schmitt ante todo a la necesidad política de enfrentar y sojuzgar a las *potestate indirectae*, esencialmente nocivas para el orden de la comunidad política, en aquel tiempo encarnadas por el papismo romano y algunas sectas protestantes como el presbiterianismo. Más allá del origen contractualista del pacto de sumisión descrito por Hobbes, lo esencial de la obra del inglés reside para Schmitt en la necesidad de orden identificada por el filósofo a fin de construir el edificio del Estado. Es más, según Schmitt, el racionalismo y el individualismo de Hobbes vienen mejor explicados por el espíritu del tiempo imperante en el contexto del autor[616], marcado por el auge del racionalismo europeo, mientras que el nervio genuino de su pensamiento reside en una noción atemporal de orden político, relativo a la necesidad de someter a los grupos desintegradores de la comunidad que no están dispuestos a asumir las responsabilidades del mando político.

---

[614] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., pp. 62 ss.

[615] Hobbes, Th. (1992). *Behemoth o el Parlamento largo*. Madrid: Tecnos.

[616] Pese a todo, esta idea no será tan clara en Schmitt hasta sus estudios de vejez sobre la obra del filósofo. En 1937, por ejemplo, Schmitt afirma el carácter mecánico, cartesiano, del Leviatán de Hobbes, a fin de salvarlo de la interpretación totalitaria arrojada por Vialatoux. Véase Schmitt, C. (1986). "Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio", *op. cit.*, pp. 48 ss. Sin embargo, en 1965 Schmitt insistirá en que Hobbes no es ningún tecnócrata, y que su teoría política hubo de enfrentarse a los desafíos políticos que, en aquel tiempo, provenían del centro espiritual religioso. Schmitt, C. (1986). "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano", *op. cit.*, pp. 184 ss.

En contra del principio de estatalidad hobbesiano, las potencias indirectas no contraen los compromisos exigidos por la política, en cuyo núcleo se encuentra el decisivo "*protego, ergo obligo*"[617]. Las fuerzas sediciosas que operan al margen de este principio desprecian la correlación entre "mando estatal y riesgo político, poder y responsabilidad, protección y obediencia"[618], y tratan de disponer de "todas las ventajas del poder político y ninguno de sus peligros"[619]. La búsqueda de un orden seguro y duradero, principio inamovible en el pensamiento de Hobbes, es para Schmitt el valor político fundamental de la forma estatal moderna y, más concretamente, el compromiso de protección que asume el soberano correspondido por la obediencia de sus súbditos: "[e]l fin de la obediencia es la protección, y cuando un hombre la ve, sea en su propia espada o en la de otro, por naturaleza sitúa allí su obediencia y su propósito de conservarla"[620].

No puede pasarse por alto que, en el momento en que Schmitt levanta el acta de defunción del Leviatán, el régimen nazi gozaba del poder absoluto dentro de sus fronteras y ya había dado sendos pasos en la construcción de un imperio hegemónico en el centro de Europa, con el *Anschluss* de Austria y la ocupación de los Sudetes. Sin duda la última puñalada al principio moderno de estatalidad, a ojos de Schmitt, no la había dado el liberalismo ni el parlamentarismo. Éstos, en cambio, eran también víctimas de la masacre, circunstancia que Schmitt no había sabido ver en los meses posteriores a la debacle de Weimar, pero ahora, en su ostracismo nazi, parecía evidente. En este sentido, para Schmitt la deriva liberal del Estado permitió el auge y fortalecimiento de "armas y posiciones de fuerzas *sumamente no-liberales*"[621] que serían las responsables materiales de la muerte del Leviatán.

Tampoco debe olvidarse que Schmitt describe esta bancarrota estatal poco después de haber planteado su interpretación sobre los modos de pensar el derecho, y la ruina del Estado, desde un punto de vista jurídico, es correlativa a la fusión entre el decisionismo y el normativismo que dio paso al positivismo, a la fosilización de las instancias de decisión y, en último término, a la desaparición del principio de estatalidad[622]. Llama la atención, en este sentido,

---

[617] En esta misma dirección apunta Fernando Vallespín, y es este núcleo doctrinal el que impide extraer de la obra de Hobbes un verdadero compromiso bien con el realismo favorable a los Estuardo, bien con la causa republicana de Cromwell. Vallespín, F. (2019). *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*, *op. cit.*, pp. 55-56.

[618] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 156.

[619] *Ibídem*, pp. 156-157.

[620] Hobbes, Th. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, *op. cit.*, pp. 180-181. Mismo principio en Hobbes, Th. (2000). *De cive*. Madrid: Alianza, pp. 210 ss.

[621] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 157 (la cursiva es nuestra).

[622] *Ibídem*, pp. 141-144.

que Schmitt no corone su escrito de 1938 con una loa a los nazis a fin de indicar una nueva forma de organización política que establece una relación inédita entre los súbditos y el gobernante, distinta del *protego ergo obligo*. Contrariamente a lo sucedido en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, donde Schmitt introduce, como corolario, una mención al régimen nacionalsocialista como superación efectiva de la forma de pensar positivista, y aparece aquél como nuevo paradigma del pensamiento del orden concreto, no hay en *El Leviatán* de 1938 una sola mención al Tercer Reich como candidato a guiar este escenario posleviatánico. En este punto, el silencio del jurista es de lo más elocuente.

Pero, más allá de esto, conviene detenerse en la fisura interna del sistema hobbesiano que revela lo trágico de la historia del principio estatal moderno, la crónica de una muerte anunciada desde el nacimiento del *magnus homo*[623]. Schmitt no será consciente de la profundidad de esta aporía inmanente a la lógica estatal hasta su abordaje más maduro del trabajo de Hobbes[624], pues en 1938 su tesis apunta más bien a un descuido por parte del filósofo inglés, sobre el cual pronto caería la mirada del liberalismo. Como indica claramente el epígrafe fundamental del libro, "[e]l Leviatán fue liquidado por la distinción entre lo interno y lo externo"[625]. De acuerdo con esto, los Estados modernos hubieron de hallar una solución autoritaria a los conflictos religiosos que amenazaban por sumir a la Europa cristiana de los siglos XVI y XVII en una guerra civil eterna. Para ello, los príncipes se arrogaron para sí la potestad en materia religiosa, cuyo monopolio se hallaba disputado entre la Iglesia católica y las distintas sectas protestantes. Concretamente, en la Inglaterra de Hobbes, los Estuardo llevaron a cabo este proceso a través de la asunción de la plena potestad sobre el milagro, logrando así concentrar en la persona jurídica del soberano tanto poder terrenal como el espiritual. De este modo, Hobbes deja claro que la autoridad sobre la interpretación del milagro descansa en el Estado[626]. Esta postura se ubica en la línea general planteada por el filósofo inglés, según la cual el poder religioso no puede promulgar ninguna doctrina que cuestione la autoridad del soberano terrenal[627]. Ése es el margen de libertad

---

[623] Esta línea ya la hemos planteado en Latorre Merino, J. (2022). "El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia". *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 25 (2), pp. 155-164.

[624] Aquí nos referimos a una nota incluida en la tercera edición de *El concepto de lo político*, bautizada por su autor como el "cristal de Hobbes", así como su escrito "El cumplimiento de la Reforma". Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, pp. 150-152; Schmitt, C. (1986). "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano", *op. cit*.

[625] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 121.

[626] *Ibídem*, pp. 122 ss.

[627] Hobbes, Th. (2000). *De cive*, *op. cit.*, pp. 291 ss.

religiosa asignado por el inglés a los sacerdotes y predicadores, una cláusula fundamental que apuntala la obediencia incondicional al poder político.

En este sentido, se vuelve imprescindible que la cuestión del milagro, su interpretación y administración, recaiga exclusivamente en la potestad del soberano terrenal, pues constituye una fuente de conflicto social que sólo una autoridad política puede resolver eficazmente. Es justamente en este punto donde se produce la fisura que liquidará al Leviatán. Al reducir exclusivamente a la autoridad del soberano la cuestión sobre quién interpreta el dogma —*quis interpretabitur?*— y reconocer en los príncipes el *ius reformandi*, Hobbes descuida, a ojos de Schmitt, un aspecto fundamental en materia religiosa: la fe interior de los súbditos. Si la cuestión religiosa se agota en un asunto de *public reason*[628], la dimensión de la fe interior queda desatendida, lo cual abre la puerta al deísmo, al Estado de derecho y al ateísmo subsiguientes y, con ello, al desangramiento del Estado. El primer autor que, a juicio de Schmitt, hace pie en esta fisura y liquida el alma del Leviatán es Spinoza, quien, invirtiendo el sentido de la construcción de Hobbes, concibe un Estado que queda sometido al principio de la *libertas philosophandi*[629]. Tiene lugar aquí la primera muerte del Leviatán, como Dios mortal. Se instituyen, a tenor de esto, los dos principios que darán como resultado el Estado liberal burgués: el principio mecanicista según el cual el Estado renuncia al conocimiento de la verdad sustancial y el principio de libertad jurídica de pensamiento y de conciencia[630].

De aquí en adelante, toda una estela de autores y actores políticos, enemigos de la estatalidad, irán socavando los cimientos del Estado. Éste, a su vez, derivará en pura máquina carente de alma y terminará por ser un instrumento a la espera de que el partido —*potestas indirecta*— de mayor pujanza lo asalte y lo ponga al servicio de sus fines facciosos. Éste es para Schmitt, a partir de 1938, el escenario que impera en el panorama político mundial: el modelo estatal, forjado entre los siglos XVI y XVII al calor de las guerras religiosas, se da por liquidado en el resto de la obra del jurista[631].

Una breve reflexión al comienzo de su escrito nos ofrece los lineamientos esenciales para pensar este diagnóstico como un capítulo fundamental de la teología política schmittiana. Desde el primer momento Schmitt asume que el gesto, eminentemente político, de Hobbes

---

[628] *Ibídem*, p. 126.
[629] Spinoza B. (1986). *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, pp. 392 ss.
[630] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., pp. 127 ss.
[631] Anotará, en 1948, que el principio rector de lo que, en rigor, puede llamarse Estado, la *ratio status*, profundamente ligada al valor ético-racional que le asigna la teoría de Hegel al respecto, está agotado; lo que queda de él es un instrumento de la "totalidad" al servicio de un partido. Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, *op. cit.*, p. 174.

consistió en una lucha contra las *potestate indirectae* del Papa y las sectas protestantes —especialmente contra los presbiterianos— en aras de la restitución de una unidad que éstos, desde el cisma de la Reforma, habían ido resquebrajando. La lucha de Hobbes, en suma, abogaba por la unidad entre el poder espiritual y el terrenal, objetivo que Schmitt no tiene problema en calificar de "pagano" de acuerdo con el término empleado por Leo Strauss en su monográfico sobre Spinoza[632]. Aceptando la tesis de Strauss, dice Schmitt que

> Hobbes combate la fractura [...] de la unidad política originaria. Según Hobbes, la diferenciación de los dos poderes, el mundano y el espiritual, era ajena a los paganos, para quienes la religión formaba parte de la política; mientras que los judíos provocaban la unidad a partir del polo religioso. Sólo la Iglesia papista de Roma y las iglesias y sectas presbiterianas, con afán de poder, viven de la separación entre poder espiritual y terrenal que mina el Estado [...] [E]l verdadero sentido de la teoría política de Hobbes reside en la lucha contra el "Reino de las Tinieblas" al que aspira la iglesia papista de Roma; consiste en la restauración de la unidad originaria. Y esto es cierto[633].

Acto seguido, Schmitt se acoge al trabajo de Helmut Schelsky y suscribe la idea de que Hobbes, más allá de ser un pensador religioso, es ante todo un teórico político, y su Leviatán, dios mortal que pertenece únicamente a una dimensión inmanente, es obra exclusiva de las acciones de los hombres. A continuación Schmitt cita un fragmento del trabajo de Schelsky[634] en el que afirma que Hobbes "libró su gran lucha histórica contra la teología política en todas sus formas"[635]. Es claro que para ese momento el rótulo "teología política" tiene un recorrido suficiente como para, en consonancia con su inherente amplitud semántica, haber acogido una multiplicidad de significados posibles. Vemos aquí que Schmitt, lejos de confrontar de forma directa el aserto de Schelsky, se dispone a evaluar el desarrollo de aquella lucha de Hobbes contra la teología política, para diagnosticar finalmente su fracaso. En cualquier caso, conviene no tomar al pie de la letra la no confrontación de Schmitt con Schelsky, pues la acepción de 1922 de "teología política" no da lugar a pensar que Hobbes fuese para Schmitt un enemigo de la teología política, sino todo lo contrario.

En este punto, Schelsky equipara "teología política" con una suerte de intento teocrático, por parte de la Iglesia católica y otros grupos religiosos, de copar el poder terrenal y gobernar de

---

[632] Strauss, L. (1982). *Spinoza's Critique of Religion*. Nueva York: Schocken Books.
[633] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., pp. 66-67.
[634] Schelsky, H. (2007). "Die Totalität des Staates bei Hobbes". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 93 (3), pp. 303-320.
[635] Cit. Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 68.

acuerdo con los imperativos derivados del dogma, al margen de las reglas que impone una noción secular y laica de política. Conviene que, a fin de hacer notar la diferencia entre la idea de Schelsky de "teología política", como gobierno teocrático de los sacerdotes, y la más compleja noción manejada por Schmitt, observemos una nota al pie en estos pasajes del *Leviatán* schmittiano. Esta nota será crucial en los trabajos ulteriores del jurista dedicados a la obra de Hobbes. Allí Schmitt advierte, matizando la posición de Strauss, que no cabe reducir el gesto de Hobbes a una unificación pagana del poder terrenal y espiritual frente a la separación de ambos, típicamente judía. En contra de esto, afirma el jurista que lo correcto es identificar el proyecto leviatánico como una teoría de tipo "*pagano-cristiana, a saber, erastiana*" que se opone a las posiciones judeocristianas de las diversas potestades indirectas[636].

Lo que Schmitt deja ver, en este punto, es que el supuesto agnosticismo de la teoría de Hobbes obedece en verdad a motivos cristianos ligados al erastianismo, corriente calvinista que abogaba por una superioridad del Estado sobre la Iglesia. Este párrafo, como sostenemos, revela un contraste importante entre la idea de Schmitt y aquella manejada por Schelsky —entre otros— de la teología política como un mero dispositivo de dominación política que deriva sus contenidos del dogma cristiano. En este punto, la lectura de Schmitt parece naufragar entre dos corrientes, pues por un lado acepta la idea de Schelsky, según la cual el Estado moderno es obra exclusiva de las acciones de los hombres, pero por otro no cierra la puerta al origen religioso —erastiano— del *Deus mortalis*. Sin decantarse por ninguna de estas dos lecturas, no será hasta los años 60 que Schmitt afrontará la tarea explícita de conciliar ambas interpretaciones. Antes de resolver la cuestión, en 1938 Schmitt acepta, por un lado, el carácter íntimamente cristiano de Hobbes, viendo en el filósofo un verdadero creyente. Sin embargo, al tiempo afirma que el edificio teórico-político hobbesiano renuncia al dogma cristiano a fin de hallar un fundamento sólido que justifique la asunción por parte del Estado del poder absoluto: "creo que Hobbes fue un auténtico devoto; pero su pensamiento ya no era el de un creyente y, por eso, todos los fanáticos pudieron desenmascararlo como 'ateo'"[637].

Schmitt dejó abierto, en este punto, un flanco teórico importante que habría de resolver en la década de los 60. ¿Cómo era posible que un "devoto" como Hobbes despejase de su mente toda influencia cristiana y, en la más elevada abstracción racionalista, erigiese el edificio del Estado-máquina? ¿Se trataba de un triunfo de lo político —necesidad histórica de orden ante

[636] *Ibídem*, p. 66 (nota 18) (la cursiva es nuestra).
[637] *Ibídem*, p. 167.

la gravedad de los enfrentamientos entre grupos— sobre la teología política —correspondencia metafísica entre la imagen dominante de una época y las formas políticas de la misma—? ¿Significa esto que lo político puede efectivamente romper sus lazos dialécticos con la teología política? La respuesta de Schmitt en la década de 1960 será un sutil pero bien meditado "no".

Se trataba de una tarea pendiente, un costado que su teoría había dejado al descubierto y requería la atención expresa del jurista. De tal suerte, Schmitt añade en la reimpresión del *Concepto de lo político* de 1963 una extensa nota sobre la cuestión religiosa en la teoría política de Hobbes, "fruto del trabajo de una vida"[638]. Allí el de Plettenberg trata de ordenar jerárquicamente las categorías fundamentales de la teoría hobbesiana del Estado. La clave de este "cristal de Hobbes" consiste en que el filósofo inglés coronó la cúspide de su sistema con el inamovible artículo de fe según el cual "Jesús es el Cristo". Para Schmitt, esta cláusula tiene una importancia fundamental y no es un mero parche a fin de salvar la censura de su tiempo y evitar las persecuciones. Lejos de esto, Hobbes habría edificado su teoría del Estado sobre el no intercambiable —"no axiologizable"[639]— principio "that Jesus is the Christ", lo cual ya no permite hablar de una suerte de escisión entre el Hobbes persona-creyente y el Hobbes teórico-agnóstico[640], y lo que es más importante, redescubre los lazos dialécticos entre la teología política y el concepto de lo político.

La neutralización de los conflictos operada por Hobbes no renuncia, después de todo, a una apertura a la trascendencia, y los efectos de tal neutralización no llegan tan lejos como para implicar una negación expresa del dogma cristiano[641]. Esta neutralización, en cambio, fue la respuesta histórica a una serie de conflictos que hacían imposible la vida de los europeos de finales del Medievo. Las luchas y persecuciones derivadas de un agotamiento del centro de referencia religioso obligaron a Hobbes —y a los príncipes de aquel tiempo— a plantear la cuestión formal del señalamiento del soberano: *quis judicabit?*, *quis interpretabitur?* Quién juzga y quién interpreta son las dos cuestiones fundamentales que permiten salir de la asfixiante atmósfera de la religión, cuya excesiva politización había viciado el ambiente y no permitía identificar nociones seguras que arrojasen una mínima certidumbre, ni sentar las

---

[638] Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 151.

[639] Dotti, J. (2002). "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo", *op. cit.*, p. 116.

[640] Además de lo dicho en su *Leviatán*, Schmitt mantiene en los años 40 la idea de que el corpus hobbesiano es agnóstico. Schmitt, C. (2010). "Ex captivitate salus", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, *op. cit.*, p. 62.

[641] "No creo que estuviese en la intención de Hobbes una neutralización tan total". Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*, *op. cit.*, p. 152.

bases de un ordenamiento jurídico, pues "[n]o existe una sola norma que fuera aplicable a un caos"[642]. Los contenidos, de tipo histórico-contingente, con los que Hobbes hubo de armar las preguntas formales sobre quién juzga y quién interpreta, no podían ser otros que la religión, el milagro, la cuestión de la transustanciación y la interpretación de las Escrituras. Pese a su elevado nivel de politicidad, la religión no dejaba de ser el centro de referencia espiritual de su tiempo.

En el contexto de este giro en su interpretación de Hobbes, Schmitt publica "El cumplimiento de la reforma"[643], su trabajo definitivo sobre el filósofo inglés, donde el jurista salda una serie de deudas contraídas con su maestro. Allí se toma como referencia el trabajo de F. C. Hood[644], en el que se presta una especial atención al origen del mandato de obediencia de los súbditos. Para Hood, Hobbes no se apoya tanto en un principio contractualista para investir de *potestas absoluta* a su Leviatán. Lejos de esto, la autoridad del Estado, para el Hobbes de Hood, proviene de la exégesis de las Escrituras expuesta por el filósofo en la segunda parte de su tratado[645]. A ojos de Schmitt, el libro de Hood ofrece el *juste milieu* de una correcta interpretación de la obra de Hobbes: por un lado, muestra lo infundado de señalar al filósofo como padre del totalitarismo moderno —en este punto Schmitt se opone al teólogo Dietrich Braun[646]—, por otro, ofrece una lectura fiel al carácter cristiano del pensamiento de Hobbes, atendiendo al fundamento religioso de su articulación teórica.

A continuación, Schmitt explora los fundamentos erastianos de la obra de Hobbes —aspecto que había mencionado de pasada en 1938— para concluir que, lejos de tratarse de una filosofía atea, la de Hobbes es la culminación de un proyecto político iniciado con la Reforma protestante, y el Leviatán no hace sino llevar a término, por la vía calvinista, el movimiento histórico puesto en marcha por Lutero. Como "cumplimiento de la Reforma,", el Leviatán no ha podido sustraerse a los centros espirituales dominantes de su época, y la teología política de Schmitt no puede pasar por alto el anacronismo presentista que supone una imputación a Hobbes de una suerte de ateísmo radical[647]. Sobre esta base Schmitt puede sostener que la

---

[642] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, p. 18.
[643] Schmitt, C. (1986). "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano", *op. cit*.
[644] Hood, F. C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*, *op. cit.*
[645] Hobbes, Th. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, *op. cit.*, pp. 305 ss.
[646] Braun, D. (1964). *Der sterbliche Gott, oder Leviathan gegen Behemoth*. Zürich: EVZ-Verlag.
[647] Aunque Hobbes fue tildado en muchas ocasiones de ateo, en aquel tiempo este concepto designaba algo distinto a lo que hoy se entiende por tal. En el contexto de Hobbes, era habitual calificar de "ateo" a todo pensamiento heterodoxo que, bajo el prisma de cierta autoridad espiritual, allanase el camino hacia la negación absoluta del ser divino, negación que no se encuentra en ningún pasaje de la obra de Hobbes. Véase Fromm, G. H. (2007). "El 'ateísmo' de Hobbes". *Diálogos* 89, pp. 25-55.

afirmación de que "Jesús es el Cristo" constituye un eje del sistema conceptual de la teología política de Hobbes[648].

Contrario al dogma luterano de Wolfgang Musculus, el erastiano Hobbes habría dado un paso decisivo al liquidar la reserva de autoridad de los sacerdotes, que para el teólogo reformado procede de Dios, y es ante la instancia divina, y no ante el soberano temporal, ante quien deben rendir cuentas[649]. Asimismo, Schmitt localiza en la Ley de los 39 artículos de 1562, el Acto de Supremacía de 1534 en Inglaterra y el cuius *regio eius religio* de Alemania los antecedentes históricos fundamentales del Leviatán[650]. El jurista reconoce entonces el interés teológico-político de los desarrollos histórico-espirituales que preparan la aparición de Hobbes, pero no tanto en un sentido dogmático-sustancial, sino en términos históricos, como un estudio de los elementos doctrinales que se corresponden con una forma política concreta, y que de forma circunstancial, y no necesaria, pertenecen al ámbito del dogma cristiano. Nacido en un entorno atravesado por el protestantismo, el Leviatán no puede ser otra cosa que la expresión política de dicho ambiente espiritual. Esto no significa en ningún caso que el Estado moderno sea la derivación política de un dogma religioso, pues en tal caso Schmitt sólamente ampliaría, aplicándola al Leviatán, la afirmación de Schelsky según la cual el Estado hobbesiano se enfrentó a la teología política en todas sus formas.

Lejos de esto, lo que Schmitt sostiene, como ejemplo histórico de la dialéctica entre la teología política y el concepto de lo político, es que el Leviatán se elevó como *suma potestas* con el objeto de poner fin al conflicto religioso, es decir, como salida de un centro de referencia que se había vuelto inhabitable. El gesto de Hobbes es político, porque su Estado asume las responsabilidades de una autoridad tal y corresponde la obediencia de sus súbditos con su protección. Sin embargo, este acto, ni en sus causas ni en sus consecuencias es ajeno a la teología política. Esto es así por un motivo fundamental. Ninguna acción política —como la asunción del poder absoluto por parte de los príncipes— puede sustraerse al *Zeitgeist* registrado por la teología política, e inevitablemente el Leviatán debe, pese a sus efectos de neutralización religiosa, conservar algún resto dogmático perteneciente a la época que se deja atrás, en este caso, que "Jesús es el Cristo". No obstante, como parte de su visión de la historia como un entrecruzamiento de acciones racionales con arreglo a fines y lo imprevisible de sus consecuencias, los azares históricos determinaron que esta salida de las

[648] Schmitt, C. (1986). "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano", *op. cit*., p. 162.
[649] *Ibídem*, pp. 170-172.
[650] *Ibídem*, p. 173.

guerras de religión condujese a una dinámica de saltos de un centro espiritual viciado de polémica a otro inicialmente pacífico.

La nota de esta dialéctica entre lo político y la teología política la ofrece Schmitt con sus elogios a la propuesta metodológica de Robin George Collingwood[651]. Según este historiador, el desarrollo de la civilización puede estudiarse históricamente a través de la fórmula "*question-answer*". Así, la historia arrojaría preguntas nuevas e irrepetibles y la humanidad hallaría diversas respuestas, afrontando de modo diferente los desafíos históricos de cada época. Nada próximo a una visión progresista de la historia, como si el ser de la humanidad registrase un sentido teleológico de dirección "civilizatoria", Schmitt aprecia en cambio la idea de que cada época posee unos desafíos que le son propios[652]. La historia, coincide Schmitt con Collingwood, arroja preguntas y retos impredecibles a los que las sociedades buscan dar respuesta. Con ello, los actores políticos dinamizan los engranajes de la historia, movilizando sus múltiples factores, y preparan el terreno para la aparición de nuevas preguntas.

¿No es acaso este discurso una fiel narración de aquello que en la obra de Schmitt opera como una dialéctica permanente entre lo político y la teología política? Efectivamente, para Schmitt cada época tiene sus categorías, su ordenación jerárquica de las cosas, su centro de referencia. Sin embargo, estos centros de referencia no son eternos, pues la teología política es pluralista. La politicidad de las relaciones humanas, esto es, la imposibilidad de hallar un orden social de durabilidad indefinida, lleva a las comunidades a lanzarse a la búsqueda de nuevos centros, nuevos ámbitos del espíritu que ofrezcan un espacio de habitabilidad donde lo político sea provisionalmente canalizado. Hobbes fue uno de esos espíritus, con el olfato suficiente para comprender la politicidad de un conflicto que había traspasado los márgenes del ámbito teológico[653] y, en su genialidad, ideó un sistema capaz de vislumbrar ese salto, esa respuesta que las preguntas de su tiempo exigían.

Como Schmitt había mostrado en 1938, el sentido de la obra de Hobbes es de índole política, pues su edificio se levanta sobre la necesidad humana, antropológica, de habitar un espacio seguro, políticamente neutral, ante el cruento escenario de las guerras religiosas. Sin embargo, la teología política no permite pensar en Hobbes como un frío tecnócrata del siglo

---

[651] Entre otros lugares que ya se han citado, donde Collingwood desarrolla su propuesta metodológica, a Schmitt le llama la atención el trabajo del historiador dedicado a Hobbes. Collingwood, R. G. (2001). *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization and Barbarism*. Oxford: Clarendon Press.

[652] Schmitt, C. (1986). "Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano", *op. cit*., pp. 175 ss.

[653] *Ibídem*, pp. 180 ss.

XX[654], pues esto sería puro anacronismo. Hobbes no dejó de ser un erastiano que, atravesado por el espíritu de su tiempo —esto es, la concreta ordenación teológico-política de su contexto— no pudo erigir un Estado a partir de una suerte de ejercicio ahistórico de la razón, y necesariamente hubo de incorporar en su sistema elementos propios de su presente histórico, como el manierismo y el erastianismo[655].

Conservando el nervio central de la teología política desarrollada a partir de 1922, Schmitt deja ver —aunque no lo formula explícitamente— que Hobbes, lejos de poder librar una batalla contra la teología política —como había afirmado Schelsky—, no pudo sino plantear, en términos teológico-políticos, una postura opuesta a las tendencias sediciosas y disolventes de los poderes indirectos que amenazaban la convivencia y la seguridad de la Europa posterior a la Reforma. Análogamente, la imagen mítica del Leviatán, como símbolo político que fracasó tanto en Inglaterra —por el vuelco espiritual de este imperio hacia los mares y formas totales de conquista y enemistad— como en el continente —por tratarse de una imagen ligada a los mares y cargar con una tradición de interpretaciones demonológicas[656]—, sólo es comprensible a la luz de la teología política, pues ésta, como metafísica comprensiva de las dinámicas de la Modernidad, está en condiciones de descifrar y arrojar luz sobre las luchas politeístas entre los diversos mitos[657]. De tal suerte, la teología política no perdió un ápice de validez como método de comprensión de las relaciones de analogía e igualdad jerárquica entre lo político y lo metafísico, y en tal escenario se desarrolló la lucha del Estado contra las potestades indirectas, una lucha en que cada una de las partes encontró su respectivo fundamento metafísico, ya fuese el catolicismo, el presbiterianismo o el erastianismo.

Podemos extraer, en suma, la siguiente conclusión. A partir de 1937 Schmitt elabora una lectura de los procesos de desarticulación de la estatalidad moderna en que incorpora su comprensión teológico-política de las dinámicas de la Modernidad. En este recorrido, el jurista aplicará, nuevamente, su noción inicial de "teología política" a escenarios históricos —la época en que emergen los Estados modernos— en que los contenidos dogmáticos de las diversas posturas religiosas que se enfrentan poseen una importancia central. El carácter determinante de aquellas luchas, pues su conclusión supone el inicio de un paradigma político

---

[654] *Ibídem*, pp. 184 ss.
[655] *Ibídem*, pp. 169 ss.
[656] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., pp. 161 ss.
[657] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 153.

—el derecho de gentes europeo— que llega hasta la primera mitad del siglo XX, obliga al estudio teológico-político a atender al contenido sustancial de los dogmas sostenidos por los actores en liza. Añadido esto a las interpretaciones más laxas, que ven en la teología política una suerte de aplicación política de contenidos dogmático-religiosos, puede parecer que Schmitt hace virar su concepto de teología política en favor de un sustancialismo que concedería primacía a los dogmas religiosos. No obstante, vale recordar que, como teoría formal-estructural de la Modernidad, la teología política, tal como se expone en la década de 1920, es capaz de comprender las relaciones que median entre los partidos enfrentados en el contexto de la Reforma con sus respectivos dispositivos ideológicos, sin por ello quedar agotada en una interpretación del mundo político como una expresión mundana de una serie de contenidos teológicos. Por decirlo brevemente, el programa teológico-político schmittiano no se limita exclusivamente a una indicación de los fundamentos teológico-doctrinales del Estado moderno. Diremos, por resolver esta cuestión, que la teología política explica, como objeto suyo, aquellos planteamientos religiosos que deducen un concreto programa político, pero el objeto sobre el que su cuerpo científico arroja luz ni se identifica, ni se agota en ellos. Como comprensión pluralista de los procesos histórico-espirituales, la teología política admite la coexistencia de dos dimensiones inescindibles, una ideal y otra material, sin embargo, en su escrupulosa formalidad, no puede conceder una preferencia necesaria a un determinado dogma, pues la hegemonía de los dogmas, a ojos de Schmitt, no se libra en el terreno de la verdad teológica, sino en la arena política: *auctoritas, non veritas facit legem*.

El hecho de que Schmitt centre su atención en el estudio científico de los procesos de formación de los Estados modernos, en el contexto de la cristiandad europea, no implica que los presupuestos fundamentales de su planteamiento queden exclusivamente referidos a aquel tiempo histórico ni a aquellos dogmas que sirvieron de fuente espiritual de la estatalidad europea. Lejos de esto, la teología política es un método de comprensión de las dinámicas histórico-espirituales de tipo formal, pluralista y de aspiración universal; filosófico, en un sentido amplio, aunque sin duda enemigo de las filosofías de la historia. La tendencia a pasar por alto este aspecto está detrás de un malentendido habitual —que venimos señalando— en ciertas lecturas de la obra del jurista. En este sentido, hay quienes sostienen que la teología política de Schmitt no es sino un programa de comprensión del sustrato religioso que las formas políticas presuponen, cuando su verdadero objeto desborda los márgenes de una tal comprensión.

El principio metafísico sobre el que se levanta la teología política schmittiana, que más arriba hemos expuesto, y es manifiesto a lo largo su obra de Weimar —pero no se reduce a aquel periodo—, se mantendrá inamovible. No obstante, movido por una serie de interpelaciones que provienen de diversos campos, como la teología y la filosofía, Schmitt se verá obligado a aclarar su posición, pues los debates que se abrirán en torno a su obra estarán principalmente centrados en las correspondencias entre la teología y la política, y al perfilar sus respuestas, Schmitt se prestará a interpretaciones que, en pocas palabras, tomarán el epifenómeno —la teología— como núcleo de la idea —la teología política—. No debemos, en cualquier caso, perder de vista los aforismos de la obra más íntima del jurista, tan llenos de sentido como sus trabajos más extensos y científicos. En este punto, su identificación como jurista, y no como teólogo[658], nunca dejó de tener vigencia, y recordarlo serviría de preventivo para algunas lecturas excesivamente apresuradas sobre el supuesto aspecto teológico del pensamiento de Schmitt, que no puede sino ocupar un lugar secundario.

Por otro lado, el interés de Schmitt por el surgimiento histórico y espiritual de la moderna estatalidad lo llevará a explorar el paso de un dominio de la metafísica cristiana a otra clase de centros de referencia que marcarán la transformación de la idea de Dios y terminarán desembocando en un destierro de la propia teología como fuente de significación relevante para el devenir histórico. En cualquier caso, no debe reducirse la comprensión de la teología política a una idea genealógica de secularización, aunque ésta no está del todo ausente en Schmitt[659].

El jurista, en cualquier caso, no deja lugar a duda sobre la muerte del Leviatán, bien como símbolo, bien como construcción racional mediadora de las relaciones entre el soberano y los súbditos, que perdió su condición de dios mortal a partir de la fisura entre la fe privada —*fides*— y la confesión pública —*confessio*—. Pero su verdadera muerte, aquella que acontece con la definitiva irrupción de las fuerzas indirectas en los centros del poder político, tiene lugar, a ojos de Schmitt, en el escenario contemporáneo, con la toma de poder de los diversos partidos, que ponen la maquinaria estatal —privada ya de alma— al servicio de sus

[658] "Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que hay que aniquilar. Pero yo soy jurista y no teólogo". Schmitt, C. (2010). "Sabiduría de la celda", *op. cit.*, p. 77.

[659] Ya hemos dicho que, pese a estar familiarizado y coincidir en algunos puntos con la tesis de la secularización como progresivo vaciamiento espiritual —cristiano— del poder político, Schmitt no identifica el núcleo de su teología política en dicha idea. Véase *supra*, pp. 122 ss. Un ejemplo nítido de la interpretación de Schmitt de la secularización como progresivo alejamiento de la Modernidad respecto de sus raíces cristianas, esto es, como el paso de la teología a la jurisprudencia moderna y de ahí a la técnica, en Schmitt, C. (2010). "Ex captivitate salus", *op. cit.*

intereses e inauguran un dominio político irresponsable, que goza de todos los beneficios de la autoridad sin asumir los riesgos y responsabilidades de una tal posición.

Queda por ver, en suma, cuál es resto axiológico que aún cabe conservar en la relación entre las formas de poder posestatales y sus súbditos. En este sentido, Schmitt identifica un principio anterior y superior a la contingencia histórica en que los Estados nacieron, crecieron y murieron: la relación entre protección y obediencia. Efectivamente, aquello que las nuevas unidades políticas han de hacer valer es el contenido sustancial de la experiencia teórico-política de la cual la vida y obra de Hobbes dan cuenta. En esta línea, anota Schmitt que el Leviatán se alzó en pos de "las *antiguas* y *eternas* relaciones de protección y obediencia, mando y asunción de riesgos, poder y responsabilidad"[660]. Hobbes, pese a estar atravesado por su historicidad, no puede quedar agotado en ella, pues es portador de una sabiduría política transepocal, que ha de permanecer intacta y que no se agota en la razón política moderna. "Aún en su derrota, Hobbes sigue siendo un incomparable maestro político"[661].

[660] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 168 (la cursiva es nuestra). Schmitt volverá a calificar de "eternas" las relaciones de protección y obediencia en Schmitt, C. (2010). "Observaciones en respuesta a una conferencia radiofónica de Karl Mannheim", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, *op. cit.*, p. 33.
[661] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*, p. 171.

Capítulo 5. Teologías políticas: un debate multiforme

A continuación se analizan las décadas de mayor difusión y actividad intelectual en torno al rótulo "teología política" más allá del trabajo de Schmitt. Se trata de un periodo de máxima intensidad en lo relativo a los debates acerca de las posibilidades, las implicaciones y los caminos involucrados en dicho significante, tanto en Alemania como en otras partes de Occidente. A esta discusión se incorporarán voces de muy diverso ámbito —teología, filosofía, derecho, etc.—, con posturas de lo más variadas en lo que hace a la recepción y el tratamiento de la teología política. A pesar de esta diversidad disciplinar, hay un elemento común a la mayor parte de foros en que este debate se desarrolla: la figura de Carl Schmitt.

Por muy alejadas que puedan estar las posiciones alrededor de la teología política, es claro que las discusiones organizadas en torno a esta expresión tienen como pivote central la obra del jurista. No es un azar que, movido por la necesidad de aclarar los perfiles de su posicionamiento de 1922, Schmitt publique un libro, a modo de testamento, en 1970, donde aborda nuevamente el problema general del concepto de teología política. Este escrito tiene, naturalmente, una relevancia central para nuestra investigación, pues el diálogo entre Schmitt y los diversos interlocutores que, desde la primera mitad del siglo XX, han ido acogiendo y reinterpretando el término nos ofrece importantes indicios acerca de los contenidos que este concepto asume en los últimos años de la obra del jurista, y en la misma medida señala el rumbo que el debate ulterior, más allá de Schmitt, adoptó entre finales del siglo XX y comienzos del XXI.

Sin embargo, el problema de la teología política en el Schmitt maduro no queda exclusivamente limitado a su *Teología política II*. Hay, como se ha visto en sus trabajos de los años 60 sobre el Leviatán, aportes fundamentales de posguerra en que la teología política —como programa científico de estudio de las categorías políticas a partir del supuesto de una coherencia metafísico-epocal entre una cosmovisión dominante y las estructuras de poder existententes— continúa plenamente vigente. Este es el caso de *El nomos de la tierra*[662], obra de referencia que culmina las investigaciones internacionalistas y geopolíticas emprendidas por el jurista desde la época de Weimar, donde la teología política, como se va a ver, muestra su alcance y operatividad metodológica en el estudio histórico del Derecho Internacional.

En necesaria coherencia con sus trabajos en el ámbito del derecho de gentes moderno, Schmitt desarrolla en estos años una interpretación original de los hitos fundamentales en la

[662] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*

forja del imaginario político y científico modernos. Son del mayor interés, en este punto, una serie de escritos breves en que el jurista, apoyado en los rudimentos fundamentales de su teología política, busca comprender el surgimiento histórico de las modernas filosofías de la historia, y oponer a éstas una comprensión de los procesos históricos más acorde a lo estipulado por su teología política. En esta empresa, las obras de Donoso Cortés y Alexis de Tocqueville, así como la teoría política de Hobbes, ya analizada, tendrán central relevancia. Estos estudios, a su vez, no pueden comprenderse al margen del gran trabajo dedicado en este tiempo al *nomos* de la tierra y al desarrollo del derecho de gentes europeo, pues allí se expone una interpretación de los procesos histórico-espirituales que atraviesa la Europa moderna, desde su fundación al calor de las guerras de religión hasta su agotamiento tras las dos guerras mundiales y la desaparición del principio de estatalidad moderno.

Es preciso que, antes de pasar a analizar el último escrito de Schmitt expresamente dedicado a la teología política, estudiemos las dos partes fundamentales de su obra de madurez. Con este propósito, rastrearemos los trabajos en que el jurista busca comprender los fundamentos de las modernas filosofías de la historia, su origen político y espiritual, y bajo el foco de su análisis teológico-político, estudiaremos su intento de relativizarlas y desenmascarar su naturaleza histórica, política y contingente, que termina por reducirlas a factor e índice, entre otros, de las múltiples dinámicas de la historia moderna. Con toda probabilidad la ausencia del significante "teología política" en el contexto de estos trabajos del jurista se debe a los derroteros semánticos que este concepto ha adoptado para ese momento, pero ello no obsta para perder de vista la matriz teológico-política del análisis. El curso de estas reflexiones tiene también como telón de fondo la pregunta schmittiana sobre el dominio de la técnica como centro espiritual de referencia, esto es, como teología política dominante desde mediados del siglo XIX.

En segundo lugar, habremos de estudiar la dimensión positiva de esta crítica teológico-política de las filosofías de la historia. Para ello, el texto de referencia será *El nomos de la tierra*, donde Schmitt expone los contenidos históricos e intelectuales de que se compone su descripción de la Modernidad como el recorrido que va desde el fin de las guerras de religión y la hegemonía de la unidad política estatal hasta la caída definitiva del Leviatán y la aparición de los grandes espacios [*Grosseraume*] como el relevo hipotético del Estado moderno.

Por último, en este capítulo estudiaremos los diversos debates en torno al concepto de teología política que llevarán al jurista a publicar su *Teología política II*[663], donde, medio siglo después, se evalúan los caminos que ha tomado el problema en cuestión y se presenta una serie de respuestas a varios interlocutores que, a lo largo del siglo XX, se habían ido incorporando a aquella discusión.

5. 1 Contra las filosofías de la historia

Si el transcurso de los siglos XVI y XVII son para Schmitt el punto clave del nacimiento de la Modernidad política, con la aparición del Estado como unidad hegemónica en el espacio europeo y el derecho público internacional como normatividad mediadora entre aquellos actores, el siglo XIX representa a ojos del jurista el periodo de declive de esos dos baluartes de la estatalidad moderna. Concretamente, Schmitt sitúa en las revoluciones de 1848 el inicio de la desaparición de la racionalidad política de la primera Modernidad. En tal escenario, la figura que emerge y ofrece una mirada preclara sobre los procesos que allí tienen lugar es la de Juan Donoso Cortés[664].

Más allá de su papel como diplomático en la corte de Isabel, más allá incluso de su evolución desde el liberalismo hasta su apoyo expreso de la dictadura del sable, para Schmitt lo determinante de la obra de Donoso es la elaboración de una interpretación propia de los acontecimientos históricos que en aquel periodo axial[665] se daban cita, lo cual queda demostrado por lo agudo de sus pronósticos sobre política internacional[666]. La lucha de Donoso se libraba principalmente en el terreno de la interpretación histórica; su gran enemigo fue el socialismo y, por añadidura, las filosofías progresistas de la historia. Donoso, afirma Schmitt, "asestó el golpe de muerte a la filosofía progresista de la Historia con la fuerza emanada de una vigorosa imagen propia de la Historia"[667]. Como alternativa a una visión

[663] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*
[664] Schmitt, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*, *op. cit.*
[665] Este término será acuñado más adelante por Koselleck para designar el tiempo que va de 1750 a 1850. La tesis doctoral de Koselleck contrae deudas evidentes con la teoría schmittiana, especialmente su texto dedicado a Donoso Cortés, de donde toma, para el título de su trabajo, el rótulo "crítica y crisis". Véase *Ibídem*, p. 56. Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués*, *op. cit.*
[666] El diagnóstico según el cual sólo Inglaterra, Rusia y Estados Unidos podían permitirse una verdadera política internacional, así como su temprana —1848— advertencia sobre las posibilidades de éxito en Rusia del proyecto revolucionario socialista son para Schmitt los frutos de la claridad de su mirada y la agudeza de su análisis del presente. Véase, respectivamente, Schmitt, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*, *op. cit.*, p. 45; Schmitt, C. (1963) "Donoso Cortés en Berlín", en Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*, *op. cit.*, p. 119.
[667] Schmitt, C. (1963). "Introducción", en Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*, *op. cit.*, p. 28.

teleológica, progresista, de la historia, como el proceso inevitable de autodescubrimiento de la razón que posee un sentido predeterminado —noción que hunde sus raíces en la Ilustración y culmina, por fuerza, en el materialismo marxista—, el de Donoso es un pensamiento que ilustra "inauditas posibilidades de una visión cristiana de la Historia"[668], idea sobre la que volveremos.

El acervo con que los enemigos del diplomático español lo atacaron y trataron de desacreditar sus reflexiones, apunta Schmitt, se debe al carácter radicalmente racional de sus escritos, en un sentido científico, pues para el progresismo no hay adversario más peligroso que una mente científica capaz de destapar los teologúmenos soterrados —secularizados— en el discurso ilustrado sobre el necesario perfeccionamiento progresivo de la humanidad. El odio vertido sobre la figura de Donoso es índice de su naturaleza racional, científica, que sin embargo opera con la resolución de quien conoce el arcano de la tragedia política europea. Apuntalando esta idea, dice Schmitt que sus enemigos hubiesen preferido que los diagnósticos donosianos hubiesen venido de un romántico o de un místico, lo que les ultrajaba es que vinieran de un serio y frío diplomático, un animal políticamente lúcido[669].

En este contexto, Schmitt trata de rehabilitar aquellos elementos que, desde la obra de Donoso, son valiosos para disputar al marxismo el monopolio de la interpretación histórica de los sucesos que acontecen a mediados del siglo XIX y que conmocionan a Europa[670]. La realidad la segunda posguerra, anota el jurista, guarda una estrecha relación con aquellos sucesos de mediados del XIX, pues allí, sostiene, está la raíz histórico-espiritual de los dos conflictos mundiales y el fin de una noción de guerra como enfrentamiento jurídicamente ordenado entre *iusti hostes*. Disputar la interpretación de aquellas experiencias es la tarea eminente de la teología política, pues de ello depende la posibilidad de comprensión de una sucesión de centros espirituales que culminan en el dominio contemporáneo de la técnica. A la luz de lo anterior, "el *Manifiesto comunista* no es sino una parte de la lucha por el sentido de los acontecimientos de 1848 y de la actual situación de Europa"[671]. La continuidad entre ambos escenarios —el de mediados del XIX y el de la segunda posguerra del XX— no es, por lo general, objeto de disputa, pues tanto el marxismo como el conservadurismo —teológico-político— schmittiano coinciden a la hora de señalar 1848 como un hito histórico de relevancia en la ulterior revolución de 1917 y la expansión por todo el globo de la Revolución mundial, esencialmente enemiga del ordenamiento interestatal moderno, pues

[668] *Ídem*.
[669] *Ibídem*, pp. 30 ss.
[670] *Ibídem*, pp. 38 ss.
[671] *Ibídem*, p. 41.

cuestiona radicalmente el derecho inalienable de cada Estado a su legítima defensa y trata de levantar un imperio mundial apoyado en la idea de la paz perpetua.

En lo tocante a la ciencia histórica, proliferan en el siglo XIX tres recursos que, a juicio de Schmitt, dan cuenta de lo decisivo del momento histórico y sirven a su vez como baluarte en la disputa por la interpretación de los sucesos históricos de aquel tiempo: "un pronóstico de política exterior, un diagnóstico de política interior y un paralelismo de la historia universal"[672] pueden rastrearse en ese *Sattelzeit* como resultados científicos alternativos al discurso mesiánico socialista, atravesado éste por un racionalismo ilustrado que identifica en los procesos históricos el camino inexorable de la humanidad hacia su emancipación y la superación definitiva de la enemistad grupal, núcleo de lo político.

Tocqueville ofrece la imagen paradigmática del historiador consciente del escenario que se abre ante la marcha triunfal de la democracia, y barrunta con acierto que la ordenación geopolítica del futuro se verá determinada por la división entre Rusia y Estados Unidos[673]. Esta preclaridad, a ojos de Schmitt, obedece a un principio —compartido por Tocqueville y Donoso— contrario a la metafísica teleológica promulgada por las filosofías de la historia. De acuerdo con esto, el verdadero historiador se abstiene de extraer leyes históricas que tratan de reducir el curso total de los acontecimientos pasados y futuros a un principio unitario, pues —y aquí reside su pericia— sabe que tales formulaciones no pueden ser sino un producto más de una historia que no se deja reducir a ningún principio monista:

> No tiene [Tocqueville] el celo de un desenmascarador sociológico o psicológico, ni la vanidad del escéptico, pero tampoco ambiciones metafísicas. No pretende encontrar las leyes eternas del proceso histórico universal, ni las leyes de los tres estadios ni los ciclos culturales. No habla de cosas en las que no participa existencialmente, como de hindúes o egipcios, etruscos o hititas. No se sienta junto al buen Dios en el palco real del teatro universal, como el gran Hegel o el sabio Ranke.[674]

Como compañero espiritual de Tocqueville, Donoso es "quien comunica al cuadro de conjunto de esa autointerpretación europea su sentido verdadero, prestándole una luminosidad múltiple que eclipsa todas las ideologías"[675].

---

[672] *Ibídem*, pp. 42-43.
[673] *Ibídem*, p. 44. Schmitt ya había apreciado la clarividencia de Tocqueville al anticipar el éxito de la democracia como ordenamiento político hegemónico. Véase Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, p. 47.
[674] Schmitt, C. (2010). "*Historiographia in nuce*: Alexis de Tocqueville", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, *op. cit.*, p. 38.
[675] Schmitt, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*, *op. cit.*, p. 48.

Pese a la claridad de su visión, el legado de Donoso fue condenado a la tragedia de Casandra, debido en parte a una incomprensión generalizada de su obra, que atendía más a su tono escatológico y catastrofista que a los contenidos de sus aportes, aunque también ello se debió al trabajo de silenciamiento llevado a cabo por sus más íntimos enemigos[676]. En contraste con Tocqueville, Donoso toma plena conciencia del carácter *mecánico* del centro de poder espiritual que se abre ante el espectáculo de las revoluciones de 1848. Vaticina, en este sentido, una era del "ferrocarril y el telégrafo", que dará paso a "una dictadura centralizadora, encaminada a nivelarlo todo"[677]. A diferencia de los filósofos de la historia, Donoso logró salvar un concepto no metafísico de historia, aún echando mano de la idea de escatología, que en su obra tenía un sentido más político-programático que dogmático-religioso. El resultado de esta combinación fue una conciencia radical de hallarse en un umbral de época y no sucumbir, con todo, a las tentaciones de una filosofía de la historia. Ahí reside el significado de la siguiente afirmación de Schmitt sobre el diplomático: "[n]o era preciso que la actualidad que aquel cambio de una época le fuese sugerida mediante una construcción histórica [...] Su visión de la historia se tornó escatológica, sin negar un concepto de historia"[678].

Desde su inamovible desconfianza hacia las filosofías de la historia, el católico Donoso siempre supo que el programa de la Ilustración no podía ser otra cosa que una tentación del maligno, y su promesa era realmente una burda, aunque tentadora, imitación de la venida del reino celestial en el plano terrenal. Esta conciencia le permitió mantener intacto el realismo político del diplomático versado en materia de política internacional y, sabiendo reconocer los desafíos de su tiempo, que demandaban una imposición dictatorial de orden, pudo celebrar la dictadura cesarista de Luis Napoleón, consciente de que aquel proceso político estaba lejos de conducir a una suerte de salvación de tipo religioso[679]. Este realismo es para Schmitt lo que hace destacar al diplomático español por encima de los contrarrevolucionarios franceses del siglo precedente, pues la nostalgia y el patetismo de estos epítomes del XVIII palidece, según el jurista, frente a la serena sensibilidad política donosiana[680].

A Donoso no le fue precisa una iniciación en los saberes dialécticos del hegelianismo para captar el signo de su tiempo y hacerse consciente de que "la pseudorreligión de la Humanidad absoluta es el principio de un camino que conduce a un terror inhumano"[681]. De entre las

[676] Schmitt, C. (1963). "El ignorado Donoso Cortés", *op. cit.*
[677] Schmitt, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*, *op. cit.*, p. 60.
[678] *Ibídem*, p. 61.
[679] *Ibídem*, p. 62.
[680] *Ibídem*, pp. 65 ss.
[681] *Ibídem*, p. 65.

frases anacrónicas, el estilo tremendista y los endebles excursos teológicos salen a la luz los testimonios de "una verdad histórica"[682], al alcance de la experiencia del lúcido diplomático que vive en la brecha de un umbral de época.

> Sus palabras son los expresivos ademanes de un hombre cuya mirada penetra en los abismos de la naturaleza humana; en la sima de las fuerzas que se sirven de la idea de Humanidad absoluta para calificar de bestia a todo lo adversario[683].

Enemigo de la filosofía de la historia, Donoso nunca abandonó la certeza de que "los paraísos ilusorios se transforman en infiernos reales"[684]. Sus amigos liberales y conservadores no apreciaron su grandeza; sólo su enemigo socialista y anarquista —con especial mención de Proudhon— percibió la fuerza de aquel que podía disputarles el significado de una época, pues "[s]ólo en él presentían una amenaza para su monopolio de la interpretación del sentido del siglo"[685]. Lo que ahí se jugaba era una lucha por la legitimidad de la dominación política, librada en la arena de la ciencia histórica, ya que quien reclama con éxito el monopolio del sentido histórico tiene garantizada su dominación política: "el derecho a emplear la violencia y la absolución, por el espíritu del siglo, de todos los crímenes cometidos en su nombre"[686].

Subido a hombros de aquel gigante, Schmitt trata en este tiempo de elaborar un diagnóstico de época, más maduro que el de sus años de juventud, bajo la conciencia inamovible de situarse en las antípodas de aquel pensamiento ilustrado que había sido el primer motor de la dialéctica destructiva de la crítica y la crisis modernas. Ya no sirven los paralelismos históricos con la caída de Roma, tan recurrentes en el *Sattelzeit* de 1848, pues no son ya los bárbaros los que amenazan con exterminar Europa, sino las consecuencias patológicas de los procesos civilizatorios de esa misma Europa[687]. En este sentido, el desafío de posguerra es nuevo y el orden mundial surgido de Yalta no tiene paralelo histórico, ya que las preguntas que la historia arroja son verdad una sola vez, y las respuestas que fueron eficaces en el pasado no tienen ya vigencia. La comprensión de este principio constituye el "primigenio arcano de la ontología"[688]; sólo desde esa atalaya pueden comprenderse las tensiones histórico-dialécticas que la historia arroja. La era de la técnica plantea una serie de retos

[682] *Ibídem*, p. 66.
[683] *Ibídem*, p. 67.
[684] *Ídem*.
[685] *Ibídem*, p. 69.
[686] *Ídem.*
[687] *Ibídem*, p. 71.
[688] Schmitt, C. (2020). "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*, *op. cit.*, p. 130.

históricos sin precedentes. Evaluando la situación, Schmitt cree que la Modernidad se halla en un estado lo suficientemente maduro para destapar el carácter falsario de las promesas de la Ilustración, algo sobre lo cual, por lo demás, el teólogo de la política nunca había albergado la menor duda. No es otro que éste el motivo de la reaparición de Donoso, quien, ignorado durante un siglo, vuelve a cobrar actualidad y sus enseñanzas resuenan entre los bombardeos y la amenaza de la destrucción nuclear.

Ante este desafío, el jurista trata de ofrecer una interpretación original a las filas del saber histórico alternativo a las filosofías de la historia. Su teología política es el punto de partida metafísico que le permite reconocer los rudimentos de una "visión cristiana de la historia"[689]. De tal suerte, Schmitt busca poner en evidencia lo incoherente de una filosofía de la historia que, consciente o inconscientemente, se encuentra atravesada por el concepto judeocristiano de escatología y trata de someterlo a una interpretación inmanentista de los hechos históricos. El núcleo lógico del planteamiento filosófico-histórico ilustrado, aquello que revela su nervio inmanentista, es la *planificación.*

> Cuanto más, partiendo de hoy, nos remontemos en la historia del pensamiento histórico del hombre, tanto más se desvanece la idea de planificación. Porque una providencia divina que el hombre puede verificar o, incluso, calcular, tampoco es otra cosa que planificación humana[690].

Alternativa, por un lado, al progresismo ilustrado y a la concepción cíclica del tiempo propia de los paganos, por otro, la enseñanza del cristianismo se traduce en una comprensión del carácter único e irrepetible de los hechos históricos. La experiencia cristológica, la muerte y resurrección del Hijo, es para Schmitt la piedra de toque de una noción de la historia acariciada por las grandes figuras del XIX Tocqueville y Donoso. Esta clase de saber histórico no plantea un programa sistemático y racionalista de estudio de las experiencias históricas.

Lejos de esto, lo crucial para este pensamiento es una toma de conciencia acerca del carácter esencialmente humano de los acontecimientos que tienen lugar en el gran teatro de la historia. Los hombres llevan a cabo acciones en una perpetua dialéctica entre la teología política de cada tiempo histórico —centros de referencia espiritual— y la naturaleza dinámica y

---

[689] Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit.*

[690] *Ibídem*, p. 238. Difícilmente puede pasarse por alto la contribución de Schmitt, en lo tocante a la idea de planificación, a la escuela de la historia conceptual representada por Koselleck. Véase Koselleck, R. (1993). "Sobre la disponibilidad de la historia", *op. cit.*

polémica de sus asociaciones y disociaciones —lo político—; como resultado de tal dialéctica surgen una serie de desafíos epocales que exigen de sus actores una respuesta[691].

> Una situación histórica es incomprensible en tanto no se la comprenda como una llamada efectuada por hombres y al mismo tiempo como respuesta de los hombres a esa llamada. Cada acción histórica de un hombre es la respuesta a una pregunta planteada por la historia[692].

Aquellas preguntas y respuestas que el discurrir de la experiencia colectiva va arrojando no están predeterminadas ni son reducibles a un principio racional-finalista, pues el verdadero historiador sabe que la historia no se deja atrapar por los deseos de planificación de sus actores. La planificación es siempre índice de un horizonte de expectativa y factor de movilización de los actores históricos[693] y posee un papel fundamental en la determinación del curso de los acontecimientos. No obstante, ello no implica que la historia se deje someter a categorías formuladas desde la especulación racionalista; esta creencia es, en cambio, el fruto de un delirio colectivo promovido por una fascinación, igualmente colectiva, ante las posibilidades de la razón humana. El historiador, por ende, estará más cerca del arcano si acepta someterse a este imperativo de la razón histórica, que consiste precisamente en comprender que la búsqueda de un sentido teleológico en los procesos históricos lleva siempre a un inexorable error de pronóstico. En este orden de cosas,

> [l]a autointerpretación del hombre es un elemento esencial de la situación [...] [E]l más frío calculador no puede contar sólo con los hechos desnudos, tomados en bruto. Tiene que interpretarlos y su interpretación es también un factor de la historia[694].

En el contexto de esta relativización —por la vía de la ciencia historiográfica— del potencial científico de la filosofía de la historia, la teología política schmittiana está en condiciones de mostrar el corto recorrido de los augurios arrojados por el idealismo y el materialismo surgidos en el siglo XVIII y explotados hasta la extenuación en el XIX.

---

[691] En este punto, Schmitt toma nuevamente apoyo en la "question-answer logic" planteada por R. G. Collingwood.
[692] Schmitt, C. (2020). "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar", *op. cit.*, p. 133.
[693] Nuevamente, aparece el Schmitt precursor de Koselleck. Véase Koselleck, R. (1993). "'Espacio de experiencia' y 'Horizonte de expectativa', dos categorías históricas", *op. cit.*
[694] Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", *op. cit.*, pp. 108-109.

La necesidad de hacer de cada examen histórico concreto una ley general de la corriente histórica ha envuelto incluso a los mejores y más acertados saberes del siglo XIX en una densa niebla de generalizaciones. El hinchamiento de un conocimiento histórico concreto en ley general de la humanidad fue el tributo de un siglo culpable de positivismo naturalista[695].

Para Schmitt, en cambio, la existencia de esta clase de leyes no es sino el subproducto teológico-político de una era volcada en el cientifismo. El conocimiento de los centros espirituales de referencia y su carácter histórico y mudable permite a Schmitt poner en duda la eficacia predictiva de una filosofía de la historia que no puede ser otra cosa que el fruto de una época temporalmente datable y teológico-políticamente comprensible.

Como sabemos por lo antedicho, los centros espirituales que la teología política, a lo largo de la historia, busca registrar y estudiar, no tienen nunca carácter eterno, pues se hallan en perpetua tensión dialéctica con lo político, es decir, con el elemento irracional, empírico y fenoménico, según el cual los grupos humanos se dividen entre amigos y enemigos. Este rasgo antropológico es el factor que dinamiza los dispositivos de dominación de cada tiempo, decretando el ascenso y la caída de una visión hegemónica de la realidad y su correspondiente forma política. Ello impide, por añadidura, que los pronósticos, convertidos en leyes históricas, que una época arroja tengan verdaderamente validez eterna y universal, pues los caprichos de lo político, en esencia indescifrables, impiden que una determinada *Weltanschauung* ocupe de forma perpetua un lugar de privilegio en el imaginario social. En consecuencia, el marxismo, lejos de acreditar su carácter científico-predictivo, termina por mostrar su necesario papel subalterno con respecto a los imperativos de una historia que no ha llegado a comprender totalmente. Ello no implica, en ningún caso, que no se trate de un movimiento que efectivamente se ha alzado como campeón de una era técnico-industrial y, en correspondencia con ello, durante la mayor parte del siglo XX, un tercio de la población mundial viva bajo un régimen socialista. Factor e índice de los movimientos históricos de una época atravesada por la metafísica de la técnica, la obra de Marx queda sepultada por una historia cuyo sentido último y profundo, en gesto prometeico, quiso escudriñar y enunciar en lenguaje científico-materialista.

Los diagnósticos [...] de la situación de Europa central y occidental, en el segundo estadio de la Revolución Industrial hacia mediados del siglo XIX, se elevaron por Carlos Marx a una concentración y

[695] Schmitt, C. (2020). "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar", *op. cit.*, p. 134.

centralización general, histórico-universal, convertidos en la última elemental lucha de clases de la humanidad, cuando en realidad se trataba sólo de una fase concreta y determinada de la revolución técnico-industrial[696].

La historia, en suma, no posee un fin teleológico racionalmente deducible por el historiador y todo intento de extracción de un principio subyacente a la totalidad de las acciones y pensamientos queda sepultado por los azares del devenir histórico. Esto no significa, naturalmente, que la teología política no reconozca una pluralidad de sentidos y racionalidades que pugnan por la hegemonía discursiva y político-material, pues éstas poseen un rol determinante en las dinámicas sociales: la teología política no es nihilista, pero tampoco es teológica en un sentido monoteísta. Es más, de esa liza entre las diversas posturas que se disputan entre sí el monopolio de la acción y pensamiento políticos, sí puede deducirse una racionalidad histórica de tipo formal y no sustancial. En este sentido, la razón histórica que el pensamiento schmittiano reconoce como verdadera es aquella dialéctica entre la teología política y lo político, una tensión productiva que explica tanto los órdenes constituidos como los desórdenes constituyentes. Esta dinámica, pese a carecer de contenidos sustanciales permanentes —pues éstos son elementos históricos y mudables—, sí posee una estructura formal de naturaleza estable. La fisonomía de dicha estructura consiste en una tensión dialéctica que pone en relación una condición antropológica del hombre —su politicidad intrínseca— con la dimensión ideal en que toda comunidad política ha de hallar fundamento, pues "[n]ingún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder"[697].

En estos escritos apreciamos, en suma, la contribución schmittiana a esa vieja *historiographia in nuce* que supo resistir los embates de una corriente de filósofos cuyo juicio se hallaba nublado por la Ilustración y el progresismo histórico. Frente a ellos, y frente a sus sucesores, Schmitt trata de ofrecer un fundamento lógico-ideal, una reflexión de alcance ontológico sobre la imposible existencia de un principio unitario y racional escondido entre los bastidores de la existencia del hombre. En este punto, el gesto del jurista consiste en brindar a la historiografía digna de tal nombre una base filosófica a la altura de su adversario progresista y, apoyado en el diagnóstico epocal, tratar de demostrar cómo aquellos adversarios no han hecho sino reproducir inconscientemente —y, por ende, de modo más devastador— las dinámicas de lo político que trataban de superar. La teología política busca servir, en consecuencia, de fundamento filosófico del realismo político, tradición

[696] *Ibídem*, p. 135.
[697] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., p. 21.

caracterizada por su estoica reticencia a elaborar programas generales de interpretación de la política y la historia. Donoso y Tocqueville son la prueba de esta desconfianza general hacia las filosofías que aspiran a la omnicomprensión. La teología política, por reconocer el carácter contingente de los órdenes históricos, está en cambio habilitada para ofrecer un soporte filosófico a la tradición del realismo político, a fin de dar la batalla epocal contra las filosofías progresistas de la historia.

De acuerdo con esto, sostiene Schmitt, la figura digna de asomarse a la sima de los hechos humanos es el humilde Epimeteo cristiano[698]. A diferencia de su hermano Prometeo, el historiador que encarna la figura de Epimeteo articula un pensamiento *post hoc*, retrospectivo, que carece del don de predecir los acontecimientos venideros y sólo puede indagar en los motivos de las acciones una vez consumadas éstas. La teología política, que es el fundamento metafísico que se esconde tras esta visión cristiana de la historia, no queda —pese a su conexión con la figura del Epimeteo cristiano— agotada en una suerte de dogmatismo religioso. Pese a la elección de Schmitt del término "cristiana" para bautizar esta visión de la historia, el propio jurista anota que tal enunciado se encuentra lejos de constituir una toma de posición de tipo dogmático-religioso. Ocurriría más bien a la inversa, es decir, sería el propio cristianismo el pensamiento que queda agotado en una comprensión del carácter irrepetible y único de los hechos históricos. La verdadera enseñanza del cristianismo no es otra que la conciencia de la

> unicidad de lo históricamente real [...] [E]l cristianismo, en su quintaesencia, no es una moral ni una doctrina, ningún sermón de penitencia, ni una religión en el sentido de la ciencia comparada de las religiones, sino un suceso histórico de infinita, inapropiable e inocupable unicidad[699].

En esta línea, Schmitt destaca un elemento mínimo de continuidad, tal vez el único en toda su obra, que permite contemplar la historia como unidad multiforme: el *katechon*.

Este oscuro concepto paulino, aparecido por vez primera en la Segunda epístola a los Tesalonicenses, tiene para Schmitt la pregnancia y operatividad suficiente como para

---

[698] Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit.*, p. 240. Esta figura, presente en numerosos lugares de la obra schmittiana de posguerra, la toma el jurista del poeta y amigo Konrad Weiss. Schmitt se identifica frecuentemente con este arquetipo, en clara alusión a su falta de tino a la hora de enrolarse en la aventura nazi. Véase Schmitt, C. (2010). "Conversación con Eduard Spranger", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, *op. cit.*, p. 27. Igualmente, Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, *op. cit.*, p. 265.

[699] Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit.*, p. 240.

rastrearlo a lo largo de toda la historia de Occidente[700]. El *katechon* es, tal como aparece en Tesalonicenses, el poder que tiene que caer para que aparezca el Anticristo[701] y, acto seguido, Jesús lo destruya con su aliento. En tal sentido, Schmitt parece decantarse por el empleo que Pablo hace del término en género neutro —τὸ κατέχον, lo que retiene— en el versículo sexto, aunque sin excluir por ello su uso en masculino —ὁ κατέχων, el que retiene—, tal como aparece en el séptimo versículo. Destacamos una preferencia de Schmitt por el primer sentido del término por el carácter más funcional que personal o sustancial del *katechon* schmittiano. Se trata, en este punto, de una idea mínima, cuya operatividad formal consiste en garantizar la continuidad de la historia del hombre políticamente organizado, marcada por la tensión productiva entre la teología política y lo político. En términos explicativos, el *katechon*, dentro del planteamiento schmittiano, permite comprender la sucesión dialéctica de acontecimientos que tienen lugar en la arena de la historia. Esta serie interminable de hechos históricamente conectados no permite escenarios de tabula rasa ni "nuevos comienzos absolutos" decretados por los hombres[702]. El *katechon* de Schmitt, en consecuencia, tiene la función de explicar que el drama histórico se compone de procesos, acontecimientos y formas de sentido que poseen una naturaleza vinculante, y sus actores no pueden, en contra de lo dicho por las filosofías de la historia, agotar la dimensión ontológica de este gran teatro de sucesos en una pseudorreligión de la planificación.

En consecuencia, el *katechon* es para Schmitt la figura que permite a su propuesta de una "visión cristiana de la historia" mantener intacto el principio según el cual la verdad histórica lo es sólo una vez y en unas condiciones concretas irrepetibles. Es, en este punto, un principio minimalista, pues el *katechon* tiene la función de garantizar la continuidad de nuestra existencia histórica y política, la permanencia del ser humano en un *nomos* determinado. El *katechon* es, en el marco de la crítica schmittiana de las filosofías de la historia, una vía de acceso a la historia política de Occidente, que a su vez permite registrar la continuidad del ser político, marcado por la correspondencia dialéctica entre la teología política y lo político.

---

[700] En sus escritos personales, Schmitt especula repetidas veces sobre quién ocupa, en diferentes momentos históricos, la figura del *katechon*. Véase Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, *op. cit.*, pp. 79-80, 88, 142, 157, 191-192, 564.

[701] Existe un debate acerca de la identidad del *ánomos* referido en la epístola de Pablo. Por lo general, las doctrinas han identificado al Anticristo como ese "sin ley" que ha de revelarse tras la caída del *katechon*, sin embargo, se ha cuestionado la identificación habitual del *ánomos* y el Anticristo. Véase Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta, pp. 109 ss.

[702] Un planteamiento similar, igualmente contrario a las filosofías de la historia, que estudia la tensión entre la pulsión humana favorable a construir órdenes sociales integralmente nuevos y la imposibilidad de desprenderse de las herencias históricas, en Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza, pp. 188-295.

Por otro lado, la naturaleza ambigua del *katechon*, que retiene el mal y a la vez lo integra en su ser —lo *contiene*, en los dos sentidos de la palabra—[703], su función exclusivamente circunscrita a la garantía de la continuidad de la historia, no promete —como la filosofía progresista de la historia— el triunfo de los hombres ni su definitiva debacle —como hace el decadentismo—. Prescindiendo de elementos teleológicos y absteniéndose de identificar un contenido sustancial que permanecería inalterado a lo largo de la historia, el *katechon* schmittiano sirve como concepto universal que informa sobre los hechos históricos y mantiene en suspensión productiva y dinamizante la dialéctica entre la teología política y lo político. Esta dialéctica nunca se resuelve en el triunfo de un elemento sobre el otro, pues ni la teología política puede arrojar un dispositivo ideal definitivo que anule la dinámica conflictiva de lo político, ni lo político puede sumir a todo el globo en un estado de guerra civil perpetua totalmente ajena a cualquier forma de espiritualidad, ajena, en suma, a una visión del mundo y a una idea concreta de orden. El *katechon*, en suma, permite pensar en una historia que no agota su productividad dialéctica en este o aquel programa.

Además de únicas e irrepetibles, las acciones históricas de los hombres tienen un carácter esencialmente *vinculante*. Una comprensión de lo radical de este aserto es suficiente para purgar el estudio historiográfico de toda clase de especulaciones sobre lo contingente de los hechos y sus posibilidades alternativas, lo que coloquialmente se denomina "historia-ficción". Aventurarse por caminos del tipo "¿qué habría ocurrido si Colón no hubiese descubierto América, o si Napoleón hubiese vencido en Waterloo, o Hitler en Stalingrado?" indica una falta total de conciencia sobre el derecho[704]. La naturaleza vinculante de los hechos, su capacidad para generar una normatividad determinada, que va más allá del derecho positivo, y que inevitablemente encuentra un sustento en la teología política, es para Schmitt el punto de partida de su indagación sobre el *nomos* y la relación del hombre con el espacio en que habita. En *El nomos de la tierra*[705], así como en otros trabajos de orientación internacionalista, el jurista trata de indagar en el encuentro originario entre la teología política y lo político. El elemento arbitrario, la toma de la tierra, y su sucesivo reparto y explotación económica es inextricable de la formulación de los principios normativos y regulativos que rigen las sociedades. Ambos aspectos son contemporáneos y tienen un valor idéntico. Es más,

[703] Este aspecto ha sido explorado por Cacciari, M. (2013). *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, *op. cit.*, pp. 22 ss.
[704] Entre otros lugares, la crítica schmittiana a esta historia-ficción aparece en Schmitt, C. (2020). "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar", *op. cit.*, p. 130; Schmitt, C. (2020). "Diálogo sobre los nuevos espacios", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*, *op. cit.*, p. 153.
[705] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*

no podemos separar más que en un plano estrictamente lógico el aspecto arbitrario, irracional, de la ocupación del espacio y la producción teológico-política de un dispositivo normativo que da cuenta de la coherencia entre la imagen metafísica de una comunidad política y sus formas concretas de dominación. Esta simultaneidad ha sido un problema permanente en la moderna teoría del derecho desde Kant y su separación entre el ser y el deber ser, hasta la fórmula de Jellinek acerca de "la fuerza normativa de lo fáctico"[706].

5. 2 El *nomos*

Lo que Schmitt plantea como punto de partida de esta última fase de sus investigaciones es una teoría radical —filosófica en este punto— del origen de la ordenación colectiva del espacio. Para ello, el jurista asume una doble responsabilidad. Por un lado, ha de prescindir de elementos contingentes y presentistas que nublen la generalidad del análisis. Por otro lado, su orientación hegeliana le obliga a ser capaz de conectar cada aspecto de su teoría general con la actualidad política y con el desarrollo reciente de los acontecimientos históricos. En este punto, *El nomos de la tierra* puede estudiarse de forma separada, en dos grandes bloques temáticos. En primer lugar, habría de comprenderse lo relativo a la teoría general de la toma y distribución del espacio, que se engarza en un discurso sobre el origen de la división entre unidades políticas y la simultánea puesta en marcha de dispositivos teológico-políticos que nutren y explican la dimensión ideal de las sociedades políticamente organizadas[707]. En segundo lugar, el jurista acomete la tarea de estudiar las tres últimas fases históricas de la ordenación del espacio, destacando una etapa medieval, otra moderna, marcada por la experiencia de la globalidad, y un nuevo periodo que se abre ante la caída del Estado como actor político hegemónico y que se ve atravesado por el dominio de la metafísica tecnicista[708].

El carácter teológico-político de esta obra, con frecuencia desatendido, arroja luz sobre la ligazón entre la primera formulación schmittiana de 1922 y el análisis histórico de la sucesión de imágenes espaciales dominantes y sus correspondientes formas políticas. Tal como señalábamos a la hora de estudiar la primera *Teología política*, para el jurista la sociología de los conceptos ha de rastrear la permanente correspondencia histórica entre una imagen

[706] Schmitt se muestra, en este punto, insatisfecho con la noción acuñada por Jellinek, pues éste presume una conversión violenta y arbitraria del ser en deber ser. La de Schmitt pretende ser una teoría que explique la unión originaria entre ambas dimensiones del derecho. Véase *ibídem*, p. 55.
[707] Esto se aprecia en los corolarios que sirven de introducción al *Nomos de la tierra*. Véase Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, pp. 21-66.
[708] *Ibídem*, pp. 67-374.

hegemónica del mundo y de la realidad y las formas de articulación de la vida política de las sucesivas sociedades. Las teologías políticas, además, tienen un carácter históricamente delimitado, epocal, pues la conflictividad intergrupal del hombre, lo político, tiene la capacidad de dinamizar las estructuras teológico-políticas de dominación y dar paso a nuevas formas de ordenación de la vida de las comunidades. A nivel histórico-dinámico, hemos definido la relación entre la teología política y el concepto de lo político como una dialéctica productora de orden y, a su vez, desestabilizadora de tal orden, lo cual impide hablar de un principio unificador del conjunto global de la historia, y por tanto las filosofías progresistas de la historia, por monistas, no aciertan a dar con la clave pluralista y azarosa de los movimientos históricos.

En tal sentido, Schmitt parte de la premisa de que la ordenación del espacio, elemento fundamental de cualquier forma de asociación comunitaria, debe ir aparejada de una idea concreta de tal espacio. Como tal, la toma de la tierra y el asentamiento en un espacio concreto por parte de una sociedad política es indisociable de un orden concreto; existe, en suma, una simultaneidad entre la toma de la tierra, la territorialización [*Ortung*], y una idea concreta de orden [*Ordnung*][709]. "[L]a tierra está unida al derecho de manera triple. Lo contiene en sí misma como premio del trabajo; lo revela en sí misma como límite firme, y lo lleva sobre sí misma como signo público de orden"[710]. A fin de arrojar luz sobre esta simultaneidad entre la toma de la tierra y la ordenación de la vida política, Schmitt enarbola un concepto originario de *nomos*. En este punto, el jurista señala la necesidad de rehabilitar esta noción, pues desde la época sofística ya se viene operando una separación entre *nomos* y *physis*, de acuerdo con la cual la creación de orden es una operación racional ajena a toda relación con el suelo. Partiendo de esta matriz idealista, la Ilustración y el normativismo —que tiene en Kant a su genuino campeón— reducirán el término *nomos* a mera ley [*Gesetz*], disposición legal concreta relativa a un deber ser abstracto y radicalmente separado del ser[711]. En contra de esta corriente milenaria, Schmitt construye su teoría a partir de una noción presocrática de *nomos* que da cuenta del carácter simultáneo e inescindible de la ocupación de la tierra y la ordenación normativa de las comunidades políticas. No ha de olvidarse, en este punto, la radicalidad con que Schmitt emplea los términos: cuando se refiere a una "ordenación jurídica", en ningún caso se está aludiendo a una mera ley positiva o a un decálogo primigenio de normas de comportamiento social, aunque evidentemente la

[709] Bandieri, L. M. (2005). "Prólogo", en *ibídem*, p. 12.
[710] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, pp. 21-22.
[711] *Ibídem*, pp. 48 ss.

norma positiva queda también englobada dentro de esta noción general. En consecuencia, el jurista busca situar en un acto concreto —la toma de la tierra— el origen de toda idea de orden social, el nacimiento de todo lo que hoy llamamos un "dispositivo de dominación" y que desde la filosofía del derecho tendría el nombre de "normatividad", que se manifiesta tanto a través de la moral, la religión y la delimitación concreta del espacio como, naturalmente, mediante el derecho positivo.

> *Nomos* es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial concreta. En la toma de la tierra, en la fundación de una ciudad o de una colonia se revela el *nomos* con el que una estirpe, o un grupo, o un pueblo se hace sedentario, es decir, se establece históricamente y convierte a un trozo de tierra en el campo de fuerzas de una ordenación[712].

Se trata en suma de un intento de rastrear el acto originario que pone en marcha la teología política como un deber ser multidimensional —"ordenación política, social y religiosa"— que se halla determinado por la relación concreta de una comunidad política con el suelo que habita. Por supuesto, esta toma originaria de la tierra, su división y su explotación económica tienen como correlato necesario la distinción espacial del territorio propio y del ajeno. En esta territorialización originaria, que separa al nosotros del ellos, se da noticia de la primera división política entre amigos y enemigos.

Asimismo, Schmitt distingue dos clases de tomas de la tierra en función de su alcance e impacto a la hora de alterar el *nomos* existente. Pueden darse, en este sentido, conquistas puntuales y alteraciones en el equilibrio geopolítico de fuerzas que pese a su trascendencia histórica no desestabilizan un ápice el *nomos* dominante de una época. La Reconquista española, por ejemplo, determinó la hegemonía del cristianismo en la Península ibérica, pero no alteró el *nomos* existente en aquel tiempo[713]. Sin embargo, un acontecimiento contemporáneo a la Reconquista, el descubrimiento de América y la circunnavegación del mundo, sí que tuvieron la magnitud suficiente para instaurar un *nomos* fundado en la experiencia científicamente contrastada de la globalidad de la tierra. El descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo, en suma, produjo un *nomos* inédito y determinó el rumbo ulterior de la imagen ordenadora del espacio. En este sentido, el carácter

[712] *Ibídem*, p. 52.
[713] Para afianzar esta idea Schmitt se sirve de la distinción, por parte de Hugo Grocio, entre "adquisición originaria" y "adquisición derivativa" de la tierra. *Ibídem*, pp. 125 ss.

teológico-políticamente relevante de este acontecimiento se aprecia, entre otros aspectos, desde el punto de vista iconográfico. "Las grandes transformaciones históricas suelen ir acompañadas, en verdad, de una mutación de la *imagen* del espacio"[714]. La imagen global del mundo, sustentada en una experiencia empíricamente contrastada de la globalidad del espacio terrestre, produce una "revolución espacial" que altera no sólo las dimensiones y proporciones de la espacialidad, sino la noción misma de espacio que domina una época, y con ello pone en circulación una nueva imagen que reordena la estructura teológico-política de las comunidades[715]. Esto implica "necesariamente [...] una suspensión y un desasentamiento de la imagen del mundo y de la historia, centrada hasta entonces en Europa, de la Respublica Christiana de la Edad Media"[716].

Tal experiencia global pone en marcha una nueva forma de distribución del espacio —tanto en el ámbito ideal como en la realidad política— y, como primer eslabón de esta cadena de consecuencias, explica el desarrollo de la geopolítica moderna. De la imagen global surgen nuevas figuras jurídicas que afrontan la necesidad de ordenar y distribuir el Nuevo Mundo. Con la vista puesta en afrontar ese inédito desafío se trazan las primeras líneas globales —Tratados de Tordesillas y Zaragoza—, que, por su carácter prematuro, aún consisten en un reparto ordenado de la tierra recién descubierta y la que queda por descubrir[717].

No obstante, los últimos efectos de la nueva imagen espacial estaban aún por descubrirse. Iban a ser las potencias protestantes —Países Bajos e Inglaterra—, en el contexto de las guerras de religión, quienes acuñarían una nueva figura jurídica acorde a la idea de libertad propia de los mares. En este sentido, la línea de amistad [*amity line*] establecía un *beyond the line* donde las potencias pujantes podían dar rienda suelta a su enemistad y ningún tipo de prescripción jurídica ponía límite a los medios para hacer valer su derecho sobre un territorio ubicado más allá de la raya. Reinaba, en términos hobbesianos, un estado de naturaleza donde el único derecho vigente en el territorio extraeuropeo era el de autoconservación y defensa irrestricta de los intereses propios, que se contrapesaba por las formas civilizadas de hacer la guerra y dirimir los conflictos más acá de la línea, esto es, en suelo europeo[718]. En lo

[714] Schmitt, C. (2020). "Tierra y mar. Una reflexión de la historia universal contada a mi hija Anima", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*, *op. cit.*, p. 69 (la cursiva es nuestra).
[715] *Ibídem*, pp. 69 ss.
[716] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, p. 94.
[717] Mediante el Tratado de Tordesillas, y con las bulas alejandrinas como fuente de legitimidad religiosa, se dibujaba una línea vertical en el Atlántico a trescientas setenta leguas de la costa de Cabo Verde; de acuerdo con lo allí estipulado, los territorios descubiertos al oeste de la línea pertenecían a la corona española, mientras que aquellos que quedaban al este de la misma correspondían a los portugueses.
[718] *Ibídem*, pp. 73 ss.

sucesivo, Inglaterra, animada por un optimismo de raigambre calvinista[719], aunque sin plena noción de hacia dónde estaba movilizando sus recursos espirituales[720], se lanzó a una forma de existencia marítima, desarraigándose de su ser continental y erigiendo un imperio ultramarino profundamente desprendido de su existencia territorial. "[Inglaterra h]alló en una existencia genuinamente marítima el medio de ejercer una supremacía que se extendía sobre toda la tierra"[721]. De ser un trozo de tierra desprendido del continente, Inglaterra pasa a convertirse en un pez o un barco[722]. Sólo una existencia tal explica, a ojos de Schmitt, la sugerencia por parte de Disraeli en una de sus novelas de trasladar la corte y las clases dirigentes del imperio a Delhi[723].

Esta conversión en ser marítimo, ensayada por Inglaterra desde los tiempos de Isabel I y agilizada durante las convulsiones entre los reinados de Carlos I y II y el Protectorado de Cromwell, se vio contrapesada por el mantenimiento de un modo terrestre de organización política por parte del resto de potencias europeas. El equilibrio surgido a partir de la tensión dialéctica entre los imperios continentales y el Leviatán inglés es para Schmitt la clave de bóveda del *nomos* de la tierra imperante durante los tiempos del *ius publicum europaeum*, a lo largo de sus dos siglos de historia[724]. De esta dialéctica entre dos formas opuestas de existencia resulta una relativa estabilidad geopolítica, un *nomos* basado en equilibrio entre la tierra y el mar. Sin embargo, el progresivo dominio inglés —y más adelante, norteamericano— determinará el fin de aquel *nomos* de la tierra. Al final de este trasiego, el triunfo del liberalismo anglosajón es el acontecimiento que marca los cauces teológico-políticos de la era de la técnica, momento en que el gran pez pasa a convertirse en máquina[725], lo cual se encuentra en consonancia con lo diagnosticado por Schmitt desde, como mínimo, 1929[726].

Pese a que la historia demuestra empíricamente que de la tensión entre tierra y mar surgió el equilibrio de potencias que permitió el desarrollo del derecho europeo de gentes entre los siglos XVII y XIX, el jurista tiene claro que una de estas dos formas de existencia es compatible con una idea de derecho asentada en un principio fundamental de orden, mientras

[719] Schmitt, C. (2020). "Tierra y mar. Una reflexión de la historia universal contada a mi hija Anima", *op. cit.*, pp. 77-79.
[720] *Ibídem*, p. 66.
[721] *Ibídem*, p. 81.
[722] *Ídem.*
[723] *Ibídem*, p. 83.
[724] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, pp. 170 ss.
[725] Schmitt, C. (2020). "Tierra y mar. Una reflexión de la historia universal contada a mi hija Anima", *op. cit.*, pp. 83 ss.
[726] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit*.

que la otra tiene a todas luces un efecto disolvente y anarquizante en las relaciones política y jurídicamente dispuestas. No es casualidad que en la antesala de aquella aventura marítima un inglés como Tomás Moro pudiese enunciar el término "utopía", es decir, el lugar que no existe, donde no rigen las categorías de la realidad, más radical aún que el *atopos*, que designa aquello que está fuera de un lugar determinado[727].

En el ámbito del derecho, el vuelco inglés hacia los mares, su establecimiento de un imperio mundial de ultramar, tiene para el jurista una evidente consecuencia, derivada del aspecto ideológico, que consiste en la reaparición de la noción de la guerra justa. La *iusta causa belli* era un concepto central del derecho internacional —administrado por teólogos— anterior a los grandes descubrimientos y a la Reforma protestante. En el momento en que la religión cristiana dejó de ser, por efecto de las reformas, un ámbito seguro para el desempeño de la política, y se convirtió en fuente de conflicto y persecución, los Estados modernos hubieron de neutralizar la cuestión de la justicia de las causas por las que una unidad política se embarcaba en una empresa bélica. De modo más claro o más tácito, según los casos, la Modernidad se inaugura con la exclusión de la justicia como fuente de legitimidad para emprender acciones bélicas por parte de las unidades soberanas. Se instauraba así una suerte de estado de naturaleza entre Leviatanes no exento de un racionalismo dominante en la época —en consonancia con la teología política de aquel tiempo—, pues se presume de los gobernantes un mínimo de prudencia para valorar los riesgos que la acción bélica implica.

Con ello se llega a la idea de que el libre concurso en el escenario internacional por parte de estos detentadores del *ius belli* constituye el fundamento de un equilibrio geopolítico de estable duración. Schmitt no duda a la hora de mostrar sus simpatías por el modelo internacional imperante entre los siglos XVII y XIX, pues allí la guerra, aceptada la premisa de la ineludibilidad de lo político, se desarrolla por cauces ordenados y la justicia del enemigo nunca es cuestionada. La guerra se plantea en aquel escenario como un duelo entre caballeros, en el que una afrenta es susceptible de ser redimida por una serie de vías legales que ninguno de los contendientes pone en tela de juicio. Además de las reglas y estipulaciones concretas para el desarrollo del duelo, éste cuenta con una serie de observadores imparciales encargados de garantizar el normal desarrollo de la contienda[728].

Esto permite decir a Schmitt que el *ius publicum europaeum* representa un "verdadero

[727] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, p. 177.
[728] *Ibídem*, p. 137.

progreso"[729] en la historia general de la guerra y la enemistad. "Fue una hazaña europea el que la guerra se convirtiera con todo rigor en una guerra librada entre Estados europeos soberanos como tales, y que fuera autorizada y organizada estatalmente"[730]. Esta juridificación de la guerra, que, paradójicamente, prescinde de toda ley positiva para dictaminar la justicia o injusticia de los motivos que llevan a la acción bélica, "significa una racionalización y humanización de efectos profundos"[731].

La teología política, fuente inagotable de símbolos e iconos epocales, es el dispositivo que permite —y a la vez explica— este estatuto racional y jurídicamente acotado de la guerra. Los caracteres teológico-políticos de este orden interestatal tienen que ver con la imagen de los Estados como *magni homines*, hombres de honor autosuficientes y racionalmente habilitados para dar satisfacción a sus disputas por una vía aceptada por todos los *gentlemen* que componen aquel club de soberanos. Desprendidos de los vínculos eclesiásticos de la época pasada, las unidades estatales son a partir del siglo XVII representadas e imaginadas como personas. Esto les permite reconocerse mutuamente un rango y una dignidad no cuestionadas. Sólo así puede desarrollarse un concepto sostenible de enemigo justo y minimizar las formas discriminatorios de guerra[732]. En tanto que se trata de la teología política dominante de una época, la representación iconográfica de los Estados como grandes hombres proviene de una fuente ideal que impregna todos los ámbitos de la vida social de aquel tiempo.

Para ilustrar el alcance de esta imagen, Schmitt destaca una continuidad entre el individualismo renacentista y las manifestaciones de una predisposición espiritual a caracterizar a los Estados como hombres —presente en las obras de Boccalini y Shakespeare, sobre todo en *Otelo*—. Se trata de un proceso de surgimiento de una teología política que, en el aspecto de la representación del soberano, comienza a expresarse a través del individualismo renacentista y culmina en la iconografía barroca del XVII, con la Paz de Westfalia y la aparición del *Leviatán* de Hobbes. En efecto, es en la teoría estatal del filósofo inglés que esta teología política cristaliza de la forma más palmaria: "De entre todas las construcciones científicas, la teoría de Hobbes acerca del estado natural de los *magni homines* ha demostrado poseer la mayor fuerza y verdad histórico-espiritual"[733]. En suma, sólo una teología política capaz de concebir las unidades de poder como hombres autónomos y

[729] *Ibídem*, p. 133.
[730] *Ibídem*, p. 134.
[731] *Idem.*
[732] *Ibídem*, p. 137 ss.
[733] *Ibídem*, p. 141.

racionalmente autosuficientes puede desarrollar un derecho de gentes basado en un concepto generalizado de *iusti hostes*. Cada Estado es portador exclusivo del *ius belli*, y no existe autoridad supraestatal autorizada para sustraerle tal derecho.

Lo anterior no significa, empero, que los Estados del *ius publicum* se rijan únicamente por su libre voluntad. El estatuto de aquella sociedad internacional no es una pura anarquía, pues prevalece "la fuerza conciliadora de una ordenación del espacio, centrada en Europa, que abarca a todos los Estados soberanos"[734]; predomina, en síntesis, un orden concreto. Existe por tanto un orden vinculante, que trasciende los márgenes de toda ley positiva y obliga a los Leviatanes a someterse a sus dictados. Este orden, sin embargo, está constituido por la suma total de acciones emprendidas por los mismos Leviatanes, pues no hay autoridad superior a aquéllos. Vemos con nitidez cómo la teología política atraviesa efectivamente la reflexión schmittiana sobre el *nomos*, pues los resultados de su análisis en este punto tocan el nervio central del planteamiento teológico-político en materia historiográfica. Allí, como hemos dicho, se aprecia un libre concurso entre actores que arroja una serie de resultados históricos vinculantes que no son explicables a partir de un principio teleológico ni obedecen a una razón histórica de tipo finalista, como pretenden las filosofías ilustradas de la historia. Con la ordenación del espacio y con el escenario resultante de las pugnas y alianzas entre potencias ocurre lo mismo: el orden espacial, por un lado, está conformado por los actores soberanos que en él participan, a través de sus alianzas, enemistades y empresas de expansión; no hay una instancia reconocible y superior a los Estados que, en principio, ponga límites legales a sus empresas. No obstante, el libre concurso de estos actores genera un orden normativo y vinculante que, como teología política, trasciende la positividad de la ordenanza concreta y somete a los Estados a su magisterio, proporcionándoles las categorías fundamentales para el desarrollo de su vida política.

En este punto, Schmitt deja ver con suficiente claridad otra faceta —no ya iconográfica, sino geopolítica, telúrica— de la teología política imperante entre los siglos XVII y XIX, relativa a una ordenación espiritual producida —y al mismo tiempo permitida— por el libre concurso de los actores políticos europeos. Aquel estado de cosas, aquel *Zeitgeist* dominante, no es el resultado exclusivo de la voluntad de esta o aquella potencia individual ni es susceptible de monopolización por un único actor. Aquella teología política es, en cambio, la síntesis dialéctica de la oposición entre las potencias continentales —enfrentadas también entre sí— y el gran Leviatán inglés. Como con toda teología política ocurre, la coherencia

[734] *Ibídem*, p. 143.

histórico-espiritual entre todos los órdenes de la vida en un momento se ve alterada y aquella cosmovisión puede quedar suplantada por una nueva ordenación teológico-política. Es tarea de la sociología conceptual rastrear las analogías teológico-políticas pasadas y presentes.

Una de estas analogías, iluminadora del periodo de máximo esplendor del *ius publicum europaeum*, viene expuesta en bello estilo por Hegel, cuando sostiene que "[e]l Estado es el imperio de la razón objetiva y la moral"[735]. Para Schmitt tal idea no tiene nada de metafísico ni abstracto; describe perfectamente una situación histórico-espiritual concreta de 200 años. Dicha sentencia informa sobre la teología política dominante durante el periodo hegemónico de los Leviatanes modernos. A ojos del jurista, el aforismo de Hegel significa sencillamente que el Estado es, en aquel escenario teológico-político, la forma de progreso por excelencia, fruto del genio colectivo y la razón moderna. El Estado es "portador del progreso en el sentido de una creciente racionalización y acotación de la guerra"[736]. En lo que hace a la limitación de la guerra, el orden de Estados surgido en aquel periodo es calificado por Schmitt de "milagro" y "obra de arte de la razón humana"[737].

A lo largo del trabajo, hemos ido señalando la pregnancia de una teología política dominante en un periodo histórico, cuyo alcance y profundidad pueden medirse en el ámbito estético, político, científico y filosófico. Es por ello que surgen, al amparo de una determinada teología política, figuras paradigmáticas de una época, tipos ideales que cobran central importancia tanto en el imaginario colectivo como en la sociología política de un periodo[738]. Éste es el principio que lleva a Schmitt a señalar lo fundamental de la suplantación del papel del teólogo por parte del jurista durante los siglos XVI y XVII. La figura del teólogo, otrora confesor del gobernante y encargado del cuidado de su alma inmortal, se ve sustituida en tiempos del *ius publicum*, por el tipo ideal del jurista al servicio del Estado. Efectivamente, vemos la omnipresencia de la teología política en la obra de Schmitt al echar un vistazo a la valor hermenéutico —paradigmático de un umbral de época— que el jurista reconoce en el grito de guerra de Alberico Gentili frente a los teólogos. El *Silete, theologi* es el indicio de una decisiva mudanza teológico-política que marca el fin de la hegemonía del teólogo, custodio del alma cristiana del monarca, y el inicio de la época del jurista-diplomático al servicio del soberano moderno.

---

[735] Cit. Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, p. 144.
[736] *Ídem.*
[737] *Ibídem*, p. 146.
[738] Hemos descrito anteriormente —*supra*, p. 195— la conexión entre la disposición teológico-política de una época y su producción de *clercs* o tipos ideales de actores políticos. Véase Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*, pp. 113-114.

Como ya sabemos, la teología política, o mejor, los estados histórico-espirituales que la teología política registra, no tienen eterna duración, ni sus mudanzas dependen de un principio racional-finalista observable en todos y cada uno de los periodos de la historia. En este sentido, la teología política permite pensar periodos de prosperidad y decadencia, orden y caos, sin el compromiso de clasificar a los primeros dentro de un conjunto de experiencias positivas del espíritu y a los segundos dentro de un asidero de momentos negativos que sirven de preparación para la síntesis superadora en la marcha triunfal de aquel espíritu. La teología política de Schmitt, en su descripción pormenorizada de los procesos históricos entre los siglos XVI y XX comprende periodos de máximo desorden, como las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, fases de reconstrucción y bonanza política, como el derecho de gentes que impera en la Europa moderna hasta mediados del siglo XIX, y una nueva fase decadente en que se dinamitan, por el desequilibrio geopolítico causado por el imperio inglés y su Revolución industrial, los pilares del moderno *ius publicum*.

El primer indicio, desde una perspectiva jurídica, de que aquella teología política se agota, es el resurgimiento de un concepto nuevo de guerra justa. Entre la vieja idea de *iusta causa belli* y la que cristaliza en la Primera Guerra Mundial, con el ocaso del derecho de gentes, cabe recordar las discontinuidades que, a juicio de Schmitt, no permiten hablar de una rehabilitación de aquel concepto jurídico. En este sentido, Schmitt considera anacrónico el paralelo histórico entre ambas nociones de causa justa. La primera desconexión que da cuenta de tal anacronismo es la distancia que media entre la "anarquía" de la época preglobal, basada en una noción fija del espacio y que se apoya en el presupuesto fundamental de un equilibrio de fuerzas entre el Imperio y el papado. Por el contrario, la situación que se inaugura a comienzos del siglo XX recibe del jurista el calificativo de "nihilista"[739], ya que carece de una noción clara de espacio. El índice fundamental de este nihilismo es que, en dicho escenario, las nociones de "ordenación" y "asentamiento" quedan radicalmente escindidas[740].

Las *Relecciones* del escolástico Francisco de Vitoria son un ejemplo paradigmático del empleo premoderno de la noción de guerra justa, basada, ante todo, en motivos religiosos, es decir, en un orden discursivo de naturaleza teológica más pendiente de la coherencia dogmática de sus postulados que de las consecuencias político-prácticas de los mismos: "Vitoria era un teólogo de la Iglesia y no un jurista estatal"[741]. Las coordenadas en las que se mueve la reflexión de Vitoria son del todo ajenas a la naturaleza política de las cosas, pues

[739] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, p. 37.
[740] *Ibídem*, p. 48.
[741] *Ibídem*, p. 97.

tanto sus defensas como sus *dubia* respecto a la Conquista de América orbitan en torno al encargo papal y a la sanción espiritual recibida por los conquistadores de la mano de la Santa Sede[742]. La distancia que separa a la obra de Vitoria de la ideología humanitaria imperante en la Carta de las Naciones Unidas, donde vuelve a aparecer la noción de *iusta causa*, hace imposible una equiparación de ambos discursos.

En cualquier caso, Schmitt no deja de apreciar una suerte de solidaridad espiritual entre el teólogo medieval y el ideólogo humanitarista tardomoderno. Ambas figuras representan a las potestades indirectas dentro de una unidad política. A nivel externo, su misión ecuménica choca permanentemente con la compleja necesidad de ordenación del tablero internacional y sus postulados universalistas ponen en riesgo el equilibrio entre los actores soberanos. A nivel interno, como vimos en el apartado dedicado al Leviatán, el principio moderno de estatalidad muere por el hecho de permitir el acceso al monopolio de la decisión política a tales fuerzas indirectas, que asumen los poderes decisionistas del Estado sin pagar los costes de responsabilidad que una posición tal exige, terminando por romper la relación "eterna" de protección y obediencia entre el gobernante y los gobernados[743]. La consecuencia de esta transformación es la guerra total y la criminalización del enemigo, que se produce por la desproporción en el reparto de poder geopolítico entre una serie de potencias y el consecuente cambio histórico-espiritual generado por la revolución industrial, el dominio de la técnica y el auge de las filosofías del progreso.

Ya se ha señalado en apartados anteriores los problemas, tanto en un ámbito gnoseológico como en la realidad de lo político, que una teología política de tipo técnico-mecanicista acarrea. Conviene ahora centrarnos en el pronóstico arrojado por el jurista a partir de estas reflexiones sobre el *nomos* de la tierra y el devenir de la ordenación global del espacio. Retomando el aspecto filológico, "*nomos*" tiene perfecto encaje para aquello que Schmitt pretende designar, pues en su formulación originaria, anterior a Platón, el verbo *nemein* englobaba las tres grandes fases que atraviesa toda ordenación política del espacio. *Nemein* significa simultáneamente apropiarse, dividir y apacentar[744]. En este punto, "*nomos*" capta la secuencia triádica en que toda forma de organización social desarrolla su actividad histórica desde su primer asentamiento hasta la implantación de las formas más sofisticadas y especializadas de funcionamiento colectivo. Las ideologías del progreso, ya en su vertiente económico-liberal, ya en su variante socialista, alteran, en un plano teórico, el orden de

[742] *Ibídem*, p. 98.
[743] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit.*, pp. 153 ss.
[744] Schmitt, C. (2020). "Apropiación, partición, apacentamiento", *op. cit*.

prelación de estas tres fases y, dando por acabados los procesos de toma y reparto de la tierra, ponen el foco de forma exclusiva en el elemento económico —el capitalismo en la producción y el socialismo en la distribución—[745]. Sólo una metafísica de la técnica como la que Schmitt analiza críticamente, sólo en tales condiciones teológico-políticas, puede una teoría política prescindir del elemento espacial. Tal desespacialización, cuyo origen histórico se ubica en la conversión de Inglaterra en una potencia marítima, y más tarde en la Revolución industrial, está detrás de los proyectos ilustrados de implantación de un imperio mundial y una paz perpetua.

Sin embargo, en los últimos compases de la reflexión, el pronóstico de Schmitt apunta con suficiente claridad al imposible cumplimiento de las promesas del proyecto cosmopolita ilustrado. Análogamente a cómo Schmitt disocia un ámbito histórico-conceptual y otro ontológico en su reflexión en torno a lo político[746], la discusión sobre la unidad del mundo parece desembocar en derroteros similares a los que hemos señalado al analizar la polémica entre Schmitt y Strauss sobre la permanencia de lo político. Del mismo modo que la metafísica del progreso no puede erradicar la condición política del ser humano —su fundamento antropológico—, el espíritu técnico-económico no está capacitado para abolir la división territorial de unidades políticas ni levantar su tan soñado imperio mundial. En el plano histórico-conceptual, como se vio en el anterior apartado, las filosofías del progreso han sido un factor determinante en el devenir político del mundo moderno, no obstante, ello no concede a sus discursos el privilegio de la premonición.

Esta visión de unidad técnico-industrial del mundo es, "como la mayoría de las concepciones del mundo, una especie de religión o seudorreligión, una especie de mito, una religión de repuesto"[747], vale decir, una teología política. Por el contrario, el pronóstico contrario a la metafísica monista del prudente historiador —como Donoso y Tocqueville— sí está en condiciones de barruntar los devenires más próximos de la vida colectiva, sin por ello arrogarse el honor de haber descubierto el arcano definitivo de la existencia terrenal. En esta línea, Schmitt elabora un pronóstico sobre la imposibilidad de una efectiva unificación política del espacio global. El proyecto cosmopolita, además de hallarse atravesado por nociones metafísicas cuya historia conceptual Schmitt rastrea en diversos trabajos, no es sino un arma en la pugna política por el dominio del espacio global. No obstante, el *nomos*, entendido como un espíritu epocal —una teología política en su faceta geopolítica, relativa a

[745] *Ibídem*, pp. 119 ss.
[746] *Supra*, pp. 158 ss.
[747] Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", *op. cit.*, p. 106.

la ordenación del espacio— construido por la oposición dialéctica de los diversos actores, no se deja ordenar ni someter a las promesas de una determinada filosofía finalista de la historia. En este contexto, Schmitt pronostica un mapa geopolítico que podemos denominar "pluriverso", poblado por una serie de "grandes espacios"[748] —noción similar a la de imperio— que mantienen una forma de existencia acorde con el territorio que ocupan y se apoyan en una idea de orden concreto. Como vemos, la teología política arroja, en el marco de la discusión geopolítica, un escenario pluralista ajeno a las federaciones mundiales y los paraísos cosmopolitas prometidos por el liberalismo y el socialismo.

Como noción emanada de una premisa teológico-política, vemos que el *nomos* es una unidad conceptual, históricamente mudable, que informa de la correspondencia metafísica entre diversos ámbitos de la vida política y espiritual de un determinado eón. En este sentido, Schmitt se abre a la posibilidad del surgimiento de terceros bloques: mundo hispánico, países árabes, China, India, etc. De hecho, esta hipótesis es para el jurista más plausible que el proyecto del *One world*[749]. De todos modos, tal multipolaridad no sería incompatible con el carácter unitario de un *nomos*: al igual que en el derecho de gentes europeo imperaba una determinada teología política que determinaba la ordenación concreta del espacio, esta serie jerárquica permanecerá inalterada en el escenario postestatal. El hecho de que el poder político esté dividido en múltiples centros no implica que tras ese pluriverso no exista un *nomos* uniformemente comprensible, como ocurría en el escenario histórico del *ius publicum*: su unidad conceptual se basaba en la pluralidad político-fáctica y en el equilibrio resultante de la dialéctica entre las unidades que poblaban aquel pluriverso. En el pronóstico de Schmitt sale a la luz otro aspecto crucial de su teología política: su permanencia y continuidad histórica, no por ello exenta de transformaciones en sus contenidos. El siguiente párrafo deja pocas dudas respecto al fundamento teológico-político de las reflexiones schmittianas sobre el *nomos*, pues ahí se ve con toda claridad una premisa fundamental de su teología política: la necesaria continuidad histórica, pese a lo mudable de sus contenidos, de la correspondencia entre una imagen del mundo, una idea dominante sobre el ser político, un orden concreto y las diversas formas de organización de la vida colectiva.

---

[748] El concepto schmittiano de gran espacio [*Grossraum*] aparece por primera vez en 1939 y se plantea en el marco de la necesidad del Derecho internacional de superar la vieja idea de Estado. Véase Schmitt, C. (2020). "El concepto de imperio en el Derecho internacional", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*, *op. cit.*, pp. 43-51. Para un esbozo del recorrido de esta idea en la obra del jurista, véase Ruiz Miguel, C. (2020). "Estudio preliminar: reflexiones sobre la territorialidad del derecho en Carl Schmitt", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*, *op. cit.*, pp. 11-40.
[749] Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", *op. cit.*, p. 108.

Mientras la historia del mundo no esté concluida, sino que se encuentre abierta y en movimiento, mientras la situación aún no esté fijada para siempre y petrificada, o expresado de otro modo, mientras los hombres y los pueblos aún tengan un futuro y no sólo un pasado, también surgirá, en las formas de aparición siempre nuevas de acontecimientos históricos universales, un nuevo *nomos* [...] Éste es el sentido en el que se habla aquí del *nomos* de la tierra; pues cada nuevo periodo y cada nueva época de la coexistencia de pueblos, imperios y países, de potentados y potencias de todo tipo, se basa sobre nuevas divisiones del espacio, nuevas delimitaciones y nuevas ordenaciones espaciales de la tierra[750].

Pese a los intentos ilustrados de instaurar un Leviatán de Leviatanes, la teología política de Schmitt mantiene, tanto en el nivel filosófico-histórico como en el geopolítico, una visión pluralista que permanece abierta al surgimiento de nuevas unidades políticas, nuevos escenarios y nuevos dispositivos teológico-políticos que den cuenta de la sustancia espiritual de tales órdenes, rechazando, por añadidura, la posibilidad de que un determinado orden señale, profetice o decrete el fin de la historia[751].

El proyecto de la unificación política del mundo —si no bajo el mando de un mismo soberano, sí al menos como la homogeneización de todos los Estados de acuerdo al patrón liberal-demócrata, o bien inspirado en el modelo socialista de economía planificada—, aunque hoy parezca agotado, tiene a mediados del siglo XX un notable seguimiento. Schmitt es plenamente consciente de dar la batalla contra una profecía que, en el foro de la opinión pública y en la retórica de los gobernantes, cuando no inevitable, aparece, cuando menos, como plausible. "El Este y el Oeste están hoy separados por un telón de acero. Pero las ondas eléctricas de una filosofía de la Historia atraviesan el telón y constituyen una especie de comunicación invisible"[752].

El desarrollo histórico ulterior parece haber dado la razón al viejo jurista, pues ni la disolución de la Unión Soviética hizo realidad la profecía americana del *One World*, ni Estados Unidos parece hoy en condiciones de mantener su principado geopolítico a nivel global ante el auge de otro gran espacio como China. Por otro lado, tampoco la democracia liberal da muestras concluyentes de ser el modelo político hegemónico sancionado por el espíritu objetivo. Lejos de esto, hoy vemos cómo el conflicto, en varios focos concretos, se

[750] Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*, *op. cit.*, pp. 61-62.
[751] Entre otros lugares, Schmitt deja clara su postura, en su correspondencia con Alexandre Kojève, acerca de la interdependencia de tres elementos centrales en su pensamiento, indisociables de su pronóstico: continuidad de la historia como dialéctica entre lo político y la teología política, permanencia de lo político como condición humana insuperable y pluralidad de grandes espacios como orden geopolítico opuesto al proyecto de unidad global. Véase la carta de Schmitt a Kojève del 7 de junio de 1955, en Kojève, A., Schmitt, C. (2001). "Alexandre Kojève-Carl Schmitt Correspondence", *op. cit.*, pp. 101-103.
[752] Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", *op. cit.*, p. 110.

cronifica y recrudece, dejando a su paso regueros de sangre que no tienen nada que envidiar a las matanzas de tiempos anteriores. Vemos igualmente que el derecho internacional humanitario no está en condiciones de detener las hostilidades, por violentas y salvajes que sean sus formas de expresión.

Sabemos desde Hobbes que no es una verdad trascendente, sino una autoridad política y material dotada de poder efectivo la instancia capaz de establecer unos mínimos cauces jurídicos para la convivencia: *Auctoritas, non veritas facit legem*. Al quedar demostrado el carácter improbable del establecimiento de una hipotética autoridad coactiva supranacional con capacidad de someter a los actores, sólo queda, para el jurista, apelar a una ética responsable que ha de partir de la premisa de que el conflicto está en el núcleo de la sociabilidad intergrupal del ser humano. En suma, la advertencia de Schmitt y las conclusiones de sus trabajos sobre geopolítica no deben sonar hoy extrañas, pues a falta de una autoridad inapelable, situada por encima de los Estados y dotada de la capacidad de coaccionar a los actores en conflicto y obligarles a un cese de las hostilidades, no son sino estos actores los que tienen la última palabra acerca de su derecho efectivo a hacer la guerra y firmar la paz. Al mismo tiempo, los discursos ecuménicos y metafísicos de toda índole —la necesaria imposición de la *Sharia* en todo el litoral mediterráneo, el derecho bíblico de un Estado judío en Palestina, o bien la obligada expansión mundial del modelo demoliberal al estilo George Bush— recrudece el conflicto e impide su objetiva comprensión desde una serie de presupuestos jurídicamente compartidos por el conjunto de actores que componen la comunidad internacional.

El testamento geopolítico del Schmitt más maduro suena como una advertencia, emanada de lo más profundo de su convicción teológico-política, de que un intento de erradicar el gen polémico del ser humano, su condición política, que atraviesa las formas de organización de toda sociedad, no puede traer sino desastres que borran del tablero cualquier intento de organización y racionalización de ese elemento político fundamental.

5. 3 Teología política *versus* teología: Erik Peterson

Ya hemos indicado que los derroteros por los que el concepto de teología política terminó discurriendo difieren considerablemente de lo dicho por Schmitt en 1922. La idea esbozada por el jurista en aquel escrito temprano, desprendida de su significante original, siguió el camino que en este trabajo se ha venido rastreando. Sin embargo, bien por la amplitud

semántica que esta expresión admite, bien por el automatismo tendente a asociar "teología política" con una suerte de teoría de la acción política emanada de un determinado credo religioso, a lo largo del siglo XX el debate generado en torno a este sintagma perdió de vista el nudo conceptual de la tesis schmittiana de 1922.

La propuesta de Schmitt, a lo largo de toda su trayectoria, consistió, como aquí se ha señalado, en destacar la consonancia epocal entre el universo ideal y simbólico de un determinado orden histórico y sus diferentes manifestaciones en el plano científico, estético, religioso y, por supuesto, político. Pero también hemos visto cómo la forma polémica de asociación intergrupal, rasgo antropológico del que da cuenta "lo político", dinamiza esos órdenes históricos y los condiciona hasta el punto de permitir una suplantación de lo viejo por lo nuevo, e impide por ende que una teología política ostente —como centro de referencia— la hegemonía de forma indefinida. Por este motivo hemos venido hablando de "pluralismo" teológico-político. La tesis de Schmitt, pese a una cierta opinión común, no consiste en una correspondencia atemporal y permanente entre el ámbito teológico-religioso y la esfera política, pues la correlación entre estas dos regiones es de tipo histórico y está sujeta a una hegemonía temporal de la religión en el orden simbólico de una comunidad. Por decirlo brevemente, la teología política reconoce una época en que todas las categorías del pensamiento y la acción política emanaban de un centro teológico de referencia, pero aquella época se encuentra hoy agotada, lo cual no invalida el alcance científico de la teología política ni agota la actualidad de su objeto. Por su parte, los azares y devenires surgidos de lo político —la asociación y disociación polémica entre grupos organizados— pueden provocar —como de hecho ha ocurrido— la mudanza de esta teología política de cariz religioso-cristiano y la aparición de un ámbito arreligioso que ocupe el centro de referencia espiritual de la comunidad política, sin que por ello esta nueva forma de orden simbólico pierda el título de "teología política".

En esta teoría de la historia, reconocible a lo largo de la obra schmittiana, persisten dos elementos dialécticamente imbricados: la teología política y lo político. Como el propio Schmitt asevera en 1970, en el marco de su segunda *Teología política*, el criterio de lo político, elemento dinamizador de los órdenes espirituales con capacidad de atravesar las categorías de toda organización de la sociedad y desestabilizar sus formas políticas, es un factor permanente en el devenir histórico de las comunidades y está presente en cualquier forma de orden social históricamente posible.

El criterio de lo político [...] no puede ser una nueva sustancia, una nueva 'materia' o un nuevo ámbito objetivo autónomo. El único criterio que todavía se puede defender científicamente hoy es el grado de intensidad de una asociación o una disociación, es decir: la distinción entre amigo y enemigo[753].

Por decirlo de una vez, en un mundo plenamente secularizado, la teología política está en condiciones de desvelar los vínculos sincrónicos entre una dimensión ideal siempre operante —ya que "[n]ingún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder"[754]—, como un horizonte hermenéutico —que puede permanecer ajeno a toda religiosidad, pero no a toda espiritualidad— que orienta y ordena los ámbitos de la vida y la realidad política del momento: el concepto de ideología no le sería del todo extraño.

Éste sería hoy el objeto propio de la teología política como programa científico: apoyada en el postulado de que existe un conjunto de elementos ideales que ordenan las categorías fundamentales de una época, habría de indagar en la dirección de los procesos históricos determinantes y arrojar una serie de diagnósticos epocales, tratando de señalar con pronósticos —inspirados en la historiografía *in nuce* de un Tocqueville o un Donoso— hacia dónde puede discurrir el devenir próximo de la vida colectiva. Con todo, no ha de perderse de vista que la teología política schmittiana, también atendiendo a este significado originario, dispone de herramientas suficientes para participar en la discusión en torno a las relaciones históricas entre la política y la religión, que es como finalmente se dispusieron los términos del debate en torno a este significante. Como programa de estudio de la continuidad entre la imagen metafísica dominante en una época y las formas políticas de la misma, la teología política posee suficiente amplitud filosófica como para englobar la cuestión de las correspondencias entre la esfera política y la religiosa y, por añadidura, elaborar una postura concreta en la discusión sobre el tema.

La primera tarea acometida por Schmitt en este sentido es la de presentar una réplica completa a la crítica de Erik Peterson y su presunta "liquidación"[755] de toda teología política de raíz cristiano-trinitaria. El contexto de la aparición del *Monoteísmo como problema político* se remonta a una etapa ya lejana en la obra del jurista, pues aquel escrito de teología fue publicado en 1935. La respuesta de Schmitt, como se sabe, no llega hasta 1970, lo cual no es de extrañar, pues el nombre del jurista figura una sola vez, y en nota al pie, en el texto de

[753] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 71.
[754] Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*, *op. cit*., p. 21.
[755] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, p. 93.

Peterson. La sentencia allí contenida, así como la tesis general que a lo largo del libro se defiende, tiene gran alcance y repercusión entre los círculos de teólogos alemanes de aquel tiempo, y el debate sobre el asunto recobrará nueva vitalidad al asumir el octogenario Schmitt la labor de desarrollar una respuesta sistemática a las tesis de Peterson. La referencia al jurista es la siguiente: "Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una 'teología política'"[756]. La conclusión del trabajo de Peterson es que sólo dentro del paganismo o del judaísmo cabría la posibilidad teológicamente legítima de una teología política.

El ejemplo que expone Peterson para probar esta tesis es el de la expulsión del arrianismo y su condena a la herejía por parte del dogma trinitario. De acuerdo con el recorrido trazado por Peterson, el arrianismo es la consecuencia histórica de una serie de contaminaciones sufridas por el cristianismo primitivo que provienen del paganismo y del judaísmo. El arrianismo, siempre según Peterson, tiene una cita histórica con una tradición pagana que apuesta por la *monarquía divina*. Esta corriente hunde sus raíces en un principio expresado por Aristóteles en el *Libro XII* de su *Metafísica* mediante una cita de la *Ilíada*, según el cual el mando de un sólo señor es la mejor forma de gobierno del cosmos. En este conocido pasaje se ha tendido a ver una teología aristotélica. Este principio será rehabilitado por Filón de Alejandría, entre otros receptores, para cristalizar en el término "monarquía divina". Desde la perspectiva judía de Filón, dice Peterson, no existe una separación entre el ámbito terrenal y el celestial, pues la monarquía histórica de Israel ya es, en sí, divina[757]. En el seno del cristianismo, fue Práxeas quien introdujo la idea de Dios Padre como monarca para definir su relación con el Hijo, trascendiendo el uso estrictamente cosmológico de este término, habitual entre los primeros cristianos, y dándole un enfoque, ahora sí, político[758].

Más allá de los debates teológicos, para Peterson la cuestión de la monarquía divina, así como el uso y la operatividad de este concepto, tiene siempre una gran acogida entre las corrientes que buscan ante todo una sacralización del poder terrenal. Con esto, llegamos a una idea, no definida expresamente, pero transversal a lo largo del escrito, que nos informa de qué entiende Peterson cuando habla de la teología política y su "liquidación". Para este teólogo, "teología política" significa el uso políticamente interesado de un determinado credo religioso a fin de legitimar y asegurar la posición del gobernante terrenal. Esta teología política, siempre según Peterson, encuentra sus armas en el ámbito del debate teológico, y

[756] *Ibídem*, p. 123 (nota 221).
[757] *Ibídem*, pp. 55 ss.
[758] *Ibídem*, p. 66.

desde la reflexión en torno al dogma busca sostener el origen divino del emperador; se trata, en pocas palabras, de una teoría del carácter divino de los gobernantes[759].

Naturalmente, Peterson no es el único teólogo que por este tiempo se hace eco de un postulado similar, pues el nombre "teología política" en la Alemania de la década de 1930 no puede sino suscitar todas las sospechas sobre sus compromisos con la política del momento, más aún si se atiende a las filiaciones ideológicas del célebre jurista que introdujo el término en el debate germano. En este sentido, no fueron pocos los autores cristianos que atacaron a Schmitt, señalando las oscuras intenciones de su teología política y le afearon su carácter impío. Tomando apoyo en la imagen de un ser humano malvado, a partir del *Concepto de lo político*, se acusó al jurista de elaborar una teoría del hombre a imagen del Anticristo[760].

Volviendo a Peterson, para este teólogo el caso ejemplar de una teología política es el del obispo de Cesarea Eusebio Panfilio. El autor del *Monoteísmo*, en este punto, se hace eco de una leyenda negra levantada en torno a Eusebio[761], ya que su presunto arrianismo nunca quedó demostrado y abrazó oficialmente los principios establecidos por el Concilio de Nicea. No obstante, la analogía establecida por el obispo entre la *Pax Romana* y el nacimiento de Jesucristo es para Peterson una culminación de la doctrina teológico-política de la monarquía divina[762]. En clara simpatía con Constantino el Grande, principalmente por haber detenido las persecuciones contra los cristianos en territorio imperial, Eusebio habría tratado de ensalzar la unidad política y el orden creado por la expansión del Imperio romano, hallando en estos acontecimientos históricos una explicación de tipo teológico y, en suma, sacando la cuestión del monoteísmo de su ámbito escatológico y aplicándolo al terreno de la política. Aquí se aprecia, a juicio de Peterson, un caso ejemplar de teología política que ensaya una defensa del monoteísmo a través de la analogía con el plano terrenal: un Dios, un emperador. "En la tierra

---

[759] El libro de Peterson, aunque en apariencia consiste en una reflexión erudita sobre la historia del dogma cristiano, tiene una intención polémica evidente. En este sentido, y como el propio autor confiesa en una carta a Friedrich Dessauer, el *Monoteísmo* es una crítica a la *Reichstheologie*, corriente de teólogos alemanes de la época que vieron en el ascenso al poder de Hitler una alianza entre el trono y el altar, apoyados en el principio "un Dios, un Führer". Schmitt no pasará por alto este punto y señalará el carácter político de un escrito que presuntamente pretende expulsar de la discusión teológica cualquier elemento político. Véase Uríbarri, G. (1999). "Introducción. Erik Peterson: teología y escatología", en Peterson, E. *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, pp. 30 ss. Para el reproche de Schmitt, véase Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 107.

[760] Dos ejemplos sonados de este tipo de reproches son los de Haecker, Th. (1933). "Chaos der Zeit". *Hochland* 30 (2), pp. 1–23 y Maritain, J. (1941). *El crepúsculo de la civilización*. Disponible en: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/09_FP/02_FP_Crepus.pdf. Éste último acusó al jurista de promover, con su concepto de lo político, la "soberanía del odio", y lo asoció con un neopaganismo radicalmente alejado del cristianismo que decía profesar.

[761] Circulaba entre teólogos alemanes una etiqueta difamatoria de Eusebio, acuñada por Franz Overbeck, como el "peluquero de la peluca teológica" de Constantino. Así lo hace notar Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 67.

[762] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, pp. 79 ss.

hay *un* rey, y a éste corresponde *un* Dios, el *único* rey del cielo y el *único* Nomos y Logos real"[763]. En respuesta a esto, Schmitt arroja una mirada histórica que saca a la luz la comprensible gratitud del obispo que simpatiza con el emperador que ha prohibido las persecuciones a los cristianos:

> [e]l hecho de que un obispo cristiano como Eusebio, que sobrevivió a la persecución de los cristianos por Diocleciano, elogie con palabras exaltadas al emperador Constantino, que acabó con esas persecuciones, es un comportamiento natural y no una razón para liquidaciones teológicas mientras el obispo no confunda al emperador con Dios o con Cristo. Eusebio no hizo esto[764].

Como se sabe, Arrio y sus seguidores fueron declarados herejes en el 325 tras el Primer Concilio de Nicea, y Eusebio, pese a su talante conciliador, fue uno de los obispos que convino con dicha condena. A tenor de estos episodios, Peterson considera que, tras las resoluciones de aquel concilio, y con la aparición —un siglo después— de *La ciudad de Dios* de San Agustín, la teología política quedó superada, *liquidada*, por el dogma trinitario y la separación ontológica entre la *civitas Dei* y la *civitas terrena.* A partir de entonces, el papel político de la Iglesia quedó estrictamente referido a su ejercicio de una *potestas indirecta*. Para Peterson, una ruptura de este principio político suponía, sin ambages, una desviación de la senda cristiana y una recaída en el paganismo[765].

La respuesta de Schmitt llega treinta y cinco años después de la aparición del libro de Peterson y se plantea como un análisis sistemático de lo allí sostenido. El jurista es consciente del recorrido histórico del concepto de teología política[766], y atendiendo al impacto de su presunta liquidación, busca desmenuzar los argumentos de Peterson, subrayando la desproporción entre el material argumentativo del teólogo y la legendaria conclusión de su escrito. El objetivo, en este sentido, es "examinar qué relación guarda la tesis final —y la nota final que enlaza con ella— con el material de prueba que la precede y si esta tesis se sigue de este material como una conclusión acertada"[767]. Efectivamente, el grueso de *Teología política II* consiste en señalar la imposible liquidación de toda teología política

[763] *Ibídem*, p. 82 (cursiva en el original).
[764] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 104.
[765] Así se lo indica, por correspondencia directa, Peterson a Schmitt. Nichtweiß, B. (1994). *Erik Peterson*. Darmstadt: Herder, pp. 734-735.
[766] Varios de los portavoces de aquella liquidación son el politólogo Hans Maier y el filósofo neopositivista Ernst Topitsch. Tampoco pasa Schmitt de largo ante el uso positivo que otros autores le han dado al término, como Hans Maier o Jean Baptiste Metz. Debido al éxito del trabajo de Peterson y a su frecuente empleo a fin de zanjar toda reflexión en torno a la teología política, Schmitt califica de "legendaria" la tesis del teólogo. Véase, específicamente, Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, pp. 65-81.
[767] *Ibídem*, p. 64.

atendiendo exclusivamente a la superación del arrianismo por la doctrina de la Trinidad y su incompatibilidad con la sacralización de los césares.

Lo primero que salta a la vista es que el material de prueba es insuficiente y está lejos de abarcar el objeto de lo presuntamente probado.

> Abordar la actualidad del año 1935 con paralelos históricos del año 325 no es admisible desde el punto de vista científico, ni científico-teológico, o en todo caso no lo es sin explicar *in concreto* el carácter ejemplar del material de prueba[768].

En este punto, el argumento de Schmitt no requiere de mayor explicación. Resulta evidente que el problema de las relaciones históricas y dogmáticas entre la teología cristiana —o la religión, en un sentido amplio— y la política, con la aparición del dogma trinitario, no quedó zanjado. De hecho, este asunto fue una cuestión central de la vida política de las comunidades europeas hasta bien entrada la Modernidad. En este sentido, se han registrado contaminaciones entre ambas esferas que trascienden la legitimación teológica del monarca medieval —lo cual es una constante a lo largo de la Edad Media y se acerca a la idea petersoniana de teología política—. La inclusión, en sentido funcional, del cargo político del rey dentro del esquema ontológico planteado por la teología medieval no es nítidamente escindible de una deificación de su persona física[769].

Aunque, como sabemos a estas alturas, la teología política schmittiana no se agota en un posicionamiento acerca del problema de las correspondencias entre la teología y la política, Schmitt, a través de las herramientas que le brinda el sentido metafísico-epocal de su teología política, puede fácilmente desarticular la tesis de Peterson sin necesidad de aclarar el malentendido de éste a la hora de enjuiciar el término schmittiano. Así, el jurista alterna argumentos históricos y reflexiones de tipo filosófico para señalar lo abstracto e irreal de la separación petersoniana entre una teología "pura" y una política "impura", "una disyunción abstracta y absoluta que permite a Peterson pasar de largo ante la realidad histórica concreta, que combina lo sagrado y lo mundano"[770]. Por un lado, Schmitt le reprocha al teólogo el

---

[768] *Ibídem*, p. 86.

[769] Este asunto fue tratado como problema teológico-político por Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, *op. cit.* Dicho problema, dentro del trabajo de Peterson, fue advertido y consecuentemente documentado por Álvaro d'Ors. Partiendo de una idea cercana a la de Peterson, el canonista español destaca una serie de episodios que encajan dentro de la noción petersoniana de teología política posteriores al Concilio de Nicea, con lo cual la tesis de la liquidación de la teología política entre los siglos IV y V se ve seriamente debilitada. Véase D'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema", *op. cit.*, pp. 50 ss.

[770] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 105.

hecho de que en su estudio no se incluya más que una forma política concreta —el imperialismo de los césares—, a lo que Schmitt responde si no podría darse el caso de una teología política en el seno del parlamentarismo, de la democracia, o del liberalismo cosmopolita, como de hecho denuncia su colega Hans Barion en su crítica del Concilio Vaticano II[771]. En este punto, Schmitt le devuelve la sospecha a su interlocutor, señalando el mito político en que Peterson hace pie a la hora de denunciar el cesaropapismo y el bizantinismo —en el contexto de auge de los totalitarismos de entreguerras— como teológicamente infundado: "[e]l teólogo supo emplear el efecto científico como un efecto teológico de deformación, actualizándolo y obteniendo de este modo una gran eficacia política para su célebre tratado de 1935"[772].

En cualquier caso, para Schmitt las contaminaciones mutuas entre la política y la teología cristiana, centro espiritual dominante en territorio europeo durante un milenio, son algo evidente. Incluso el propio Peterson admite, en 1932, en una carta dirigida a Adolf von Harnack, que "la confrontación confesional en Alemania ya sólo tiene un carácter hasta cierto punto real en el campo de la teología política"[773], dejando ver la actualidad de esa disciplina supuestamente liquidada en Nicea. Además de este episodio, Schmitt saca a la luz una idea central en el escrito de habilitación del teólogo[774] en que éste asume implícitamente la tesis weberiana sobre el origen paulino de la idea política de carisma[775]. Igualmente llamativo le resulta a Schmitt que para sostener la impoliticidad de la teología Peterson eche mano del lema monárquico-burgués "el rey reina, pero no gobierna", un adagio frecuentemente empleado por el liberalismo decimonónico francés en su lucha *política* contra el absolutismo de los príncipes[776].

Por último, en un descuido fruto de la incomprensión del trabajo schmittiano de 1922, el teólogo incluye en su *Monoteísmo*, a la hora de analizar la antecitada sentencia de Aristóteles, una toma de posición favorable a aquello que Schmitt designa como "teología política" en su sentido metafísico-epocal. Allí Peterson dice que "la formulación de la unidad de una imagen metafísica del mundo interdepende y depende de una formulación de las posibilidades de la

---

[771] Barion, H. (2002). "'Weltgeschichtliche Machtform'? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils", en Barion, H. *et al.* (eds.). *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt*. Berlín: Duncker & Humblot, pp. 13-60.

[772] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 107.

[773] Cit. *ibídem*, p. 68.

[774] Peterson, E. (2012). *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott"-Akklamation*, en Peterson, E. *Ausgewählte Schriften*, Band 8. Múnich: Echter.

[775] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, pp. 87-88.

[776] La teología política que subyace a este principio liberal ya fue señalada, como hace ver Schmitt, por su maestro Donoso Cortés. *Ibídem*, p. 89.

unidad política"[777]. A tenor de este principio, en una contribución insospechada al campo de estudio de la teología política schmittiana, Peterson subraya la relación "simbólica" entre la *Metafísica* de Aristóteles y la obra política de Alejandro Magno. En esta línea, el teólogo anota que existe una correspondencia epocal entre la formulación metafísica de la monarquía divina por parte de Aristóteles y la construcción del modelo político alejandrino: ambos elementos se dan cita en un breve periodo de tiempo por una predisposición histórica de tipo "simbólico"[778]. Tal como venimos describiendo la idea schmittiana de teología política, vemos cómo Peterson apunta a una noción poco alejada de lo defendido por Schmitt a lo largo de toda su obra. Resulta irónico que haya sido un supuesto adversario de Schmitt, enemigo declarado de la teología política, quien ha dado con una fórmula tan certera para definir la noción schmittiana de teología política con la que aquí venimos trabajando.

A Schmitt no se le escapa esta desatención del teólogo, y recuerda un pasaje, citado de Edward Cair, que él mismo, medio siglo antes, había empleado para iluminar su concepto de teología política: "la metafísica es la expresión más intensa y clara de una época"[779]. A continuación anota Schmitt que en cualquier caso Peterson "no se refiere a estos casos de una teología o metafísica política no trinitario-monoteísta"[780]. Apréciese, igualmente, cómo Schmitt presenta como equivalentes los términos "teología política" y "metafísica política", a fin de disociar su tesis de una suerte de deducción teológica de una teoría política, de acuerdo con lo sostenido por el teólogo. Éstos son algunos ejemplos de la aportación inconsciente de Peterson al inmenso material que compone la investigación teológico-política.

El núcleo del argumento schmittiano es que ninguna religión, y menos el catolicismo, dado su carácter esencialmente público y visible, puede sustraerse de los problemas del más acá, y en la medida en que la Iglesia constituye una "forma política", difícilmente está en condiciones de instituir una comunidad puramente religiosa, ajena a las impurezas de lo político:

> [l]a Iglesia de Cristo no es de este mundo y su historia, pero está en este mundo. Es decir: toma y da espacio, y 'espacio' significa aquí: impermeabilidad, visibilidad y publicidad. Peterson deja todo esto fuera de su material, de su argumentación y por tanto también de su tesis final[781].

[777] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, p. 54.
[778] *Ibídem*, p. 97 (nota 21).
[779] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 90.
[780] *Ídem.*
[781] *Ibídem*, p. 87.

Lo que Schmitt permanentemente señala es que la religión —y la teología como la ciencia derivada de sus dogmas— sólo tiene presencia en este mundo a costa de cohabitar, enfrentándose o pactando con la política, pues ambas esferas son parte integrante de la realidad histórica. Ideas como "*comunidad* de salvación", "*ciudad* de Dios" o "Cristo como *imperator*" son sólo algunos de los innumerables ejemplos que dan cuenta de la mutua e indisociable correlación, evidente en el ámbito lingüístico, entre la teología y la política, pues ambas intercambian categorías indistintamente. Un vistazo somero sobre la historia del cristianismo pone en jaque la argumentación de Peterson, pues

> [e]n realidad, no ha habido ningún pueblo cristiano que no haya hecho en este sentido 'teología política', que no haya ensalzado a los paladines de Cristo y a los protectores de su Iglesia, venerándolos incluso como santos, o que en los éxitos y los fracasos terrenales de su Iglesia no haya encontrado un sentido providencial, de algún modo teológico. Una Iglesia no está formada sólo por teólogos[782].

La conexión histórico-conceptual entre la ciencia jurídica y la escolástica medieval es, por otro lado, innegable, y el derecho sólo pudo alcanzar los contornos, la racionalidad y las dimensiones que hoy nos son familiares tras un milenio de convivencia con la teología cristiana, tal como apunta la tesis de Weber acerca de la labor racionalizadora de los teólogos a la hora de forjar los conceptos fundamentales de la jurisprudencia moderna[783]. Es precisamente en la investigación histórico-conceptual de esta conexión que aparece en 1922 la primera *Teología política* de Schmitt, en homenaje al sociólogo de Erfurt.

Vale la pena poner de relieve los argumentos finales, de tipo lógico, con que Schmitt trata de desmantelar la leyenda de la liquidación de la teología política. El jurista asume hasta cierto punto[784] el angosto enfoque de Peterson, es decir, la teología política como contaminación ponzoñosa entre dos ámbitos ontológicamente diversos, a fin de revelar las contradicciones de su argumentación. La estrategia schmittiana consiste en desarticular, por idealista, la tesis del teólogo. La supuesta "teología pura", a la que Peterson parece acogerse, no estaría capacitada para liquidar un problema político, pues ello implicaría de hecho su entrada en los

---

[782] *Ibídem*, p. 101.
[783] *Ibídem*, p. 117.
[784] En algunos puntos del escrito, Schmitt se permite asumir una idea más estrecha que la suya propia de teología política. En este sentido, el jurista parece manejar una noción de teología política como interrelación entre la teología —tanto en su sentido estricto, como ciencia del estudio y conocimiento de Dios, como en un sentido más laxo, entendida simplemente como religión— y la política. Lo que, en cambio, el jurista no está dispuesto a aceptar es una idea de teología política exclusivamente ceñida al cesaropapismo, pues, en tanto que nos hallamos en un ámbito "polimórfico", pueden apreciarse muchas teologías —islam, judaísmo, paganismo, etc.— y muchas formas políticas —democracia, parlamentarismo, socialismo, etc.—. *Ibídem*, p. 87.

dominios impuros de la política. Si Peterson desea mantener intacta la separación abstracta entre teología y política, es legítimo exigirle al teólogo que la teología mantenga su palabra y no entre a liquidar un asunto de interés político. Como problema político, el monoteísmo sólo podría quedar liquidado desde el ámbito de la política; como asunto teológico, el monoteísmo únicamente hallaría su solución desde el estricto ámbito de la teología[785]. Como esta separación es abstracta e irreal en el plano histórico, Schmitt no dedica demasiados esfuerzos a profundizar en las categorías involucradas en tal disyunción y despacha el asunto ante lo evidente de sus contradicciones. Llevando al límite esta disociación de esferas, años más tarde, afirmará Jacob Taubes: "[i]ncluso la teología que pretende ser totalmente apolítica y que concibe lo divino como lo totalmente extraño, como lo totalmente otro respecto del hombre y del mundo, puede tener implicaciones políticas"[786].

Lo crucial desde los intereses de nuestro trabajo es apreciar cómo, con ocasión de la respuesta de Schmitt a Peterson, se nos ofrece un ejemplo valioso del contraste entre la idea schmittiana de teología política y cómo algunos teólogos han interpretado la misma. Tenemos, por parte de Peterson, un sentido muy definido de teología política, equivalente al cesaropapismo y a la sacralización mediante teologúmenos de la persona física y política del gobernante. Esta corriente, de la que por cierto existen varios ejemplos[787], cae dentro de la idea de teología política sostenida en 1922, pues sin duda el bizantinismo y la deificación del gobernante es un ejemplo de teología política, pero está lejos de agotarse en él. Por otro lado, en su respuesta, Schmitt deja ver una noción más amplia de teología política, que tampoco es la suya propia, aunque igualmente entra dentro de su ámbito de reflexión, aunque no resida ahí su núcleo semántico. Esta idea, algo más amplia que la de Peterson pero que no agota las posibilidades de la teología política schmittiana, hace referencia a un ámbito intelectual propiamente teológico, que consiste en una definición de las mutuas relaciones entre la religión y la política. Como decimos, esta región del pensamiento pertenece propiamente a la teología, y a lo largo de la historia del cristianismo se encuentran innumerables ejemplos de ello, como las dos ciudades de Agustín, la doctrina de las dos espadas de Gelasio, el realismo político de Tomás de Aquino o el dogma de los dos reinos de Lutero. Sin embargo, y pese a

[785] *Ibídem*, pp. 119-120.
[786] Taubes, J. (2007). "Teología y teoría política", en Taubes, J. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz, p. 267.
[787] La línea de investigación abierta por Peterson con su *Monoteísmo* ha sido trabajada, desde muy diversas disciplinas, por Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, *op. cit.*; Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica*, *op. cit.*; d'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema", *op. cit.*; González del Valle, J. M. (1972). "La autonomía en lo temporal. Delimitación de su dimensión institucional y personal". *Ius Canonicum* 12 (2), pp. 12-56.

las concesiones, Schmitt no pierde de vista el sentido propio que originariamente tuvo en mente a la hora de poner en circulación el sintagma "teología política". De este modo, el jurista deja ver en una serie de pasajes, por lo general desatendidos, una idea propia de teología política, que por diversos motivos se había desprendido de su significante original, y aquí vuelve a encontrarse con él.

Se trata, como decimos, de pasajes que generalmente se han pasado por alto, ya que la teología política de Schmitt posee una amplitud conceptual que desde una idea más angosta de teología política puede cuestionar sin mayor problema la validez de la tesis de Peterson y sopesar la proporción entre sus argumentos y la conclusión liquidadora de éste. No obstante, hay varios momentos en que sale a la luz la idea originaria de teología política, la cual encaja perfectamente con aquello que a lo largo de su obra se ha venido analizando, y que sin embargo no siempre ha tomado el nombre de "teología política". Con afán aclaratorio, apunta Schmitt en los primeros compases del escrito el objeto preciso de su primera *Teología política*, esto es, un estudio histórico-conceptual de la noción moderna de soberanía. En este sentido, anota que aquel libro

> no trata de un dogma teológico, sino de un problema de la teoría de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos[788].

Y añade: "[p]ero en las cambiantes agrupaciones amigo-enemigo de la historia universal, la teología puede convertirse políticamente en un asunto tanto de la revolución como de la contrarrevolución"[789]. Esto significa, ni más ni menos, que como ámbito central de una época pasada, la teología cristiana fue en la Europa medieval la referencia espiritual de todas las esferas de acción. Por ello, no ha de extrañar que tanto la doctrina de la soberanía de los monarcas absolutos como aquella favorable a las *potestate indirectae*, o bien el derecho de resistencia al tirano o cualesquiera teorías políticas pertenecientes a un periodo histórico presidido por el centro de referencia de la religión cristiana, extrajeran sus materias primas de ese mismo ámbito.

Un aspecto crucial que ilumina el contraste entre la noción schmittiana de teología política y aquella petersoniana, que a su vez demuestra la mayor amplitud de la primera, pues no necesita de un determinado dogma religioso para probar la actualidad de sus contenidos, se

[788] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, pp. 68-69.
[789] *Ibídem*, p. 69.

da en la breve respuesta que Schmitt dedica a Ernst Topitsch, a propósito de su trabajo *Kosmos und Herrschaft*[790]. A pesar de sus elogios al trabajo de Peterson, a Topitsch no se le pasa por alto la estrechez del análisis del teólogo, e intenta plantear una serie de tesis en torno a la relación general entre un ámbito trascendente y las relaciones mundanas de poder. Uno de los resultados de este análisis, que consiste en una cosmología comparada, se aviene por completo a la dimensión iconográfica destacada por la teología política de Schmitt. La condición simbólica del ser humano, su permanente productividad en el ámbito estético, da cuenta de un aspecto nuclear de la teología política al cual, lejos de sus intenciones, Topitsch ha contribuido con su artículo. Su trabajo, en suma, proporciona

> una morfología de la metafórica, una primera catalogación que ordena los fenómenos dentro de los numerosos 'reflejos' y 'contrarreflejos' con que nos encontramos aquí. Mientras el ser humano sea un ser antropomórfico, es decir, un ser similar a lo humano, se comprenderá a sí mismo y a sus relaciones con sus semejantes mediante esas 'imágenes'[791].

La productividad de esta dimensión iconográfica, objeto destacado de la teología política, es inagotable. En este sentido, la imagen de Dios puede intercambiarse con la del soberano terrenal y viceversa. Igualmente, en un mundo atravesado por la metafísica de la técnica, el poder puede representarse como un automatismo, como motor animado o como una cadena infinita de engranajes cuyo impulso inaugural se desconoce por completo. Este asunto ha sido estudiado por Schmitt —tal como aclara— tanto en su *Teología política* como en su trabajo sobre el *Leviatán*, en el capítulo dedicado a la historia del símbolo político empleado por Hobbes[792]. Y con esto llegamos a una indicación explícita del verdadero ámbito de la teología política, al que Topitsch, de forma inintencionada, contribuye con su *Kosmos und Herrschaft*:

> [l]as proyecciones ingenuas, las fantasías numinosas, las reducciones reflexivas de lo desconocido a lo conocido, las analogías del ser y el aparecer, las superestructuras ideológicas sobre una infraestructura: todas estas cosas se reúnen en el ámbito inmenso y polimórfico de la teología política o de la metafísica política[793].

---

[790] Topitsch, E. (1955). "Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie". *Wort und Wahrheit*, 1, pp. 19-30.
[791] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 80.
[792] Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit.*, pp. 161 ss.
[793] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 80.

Atendamos, antes de seguir, que aquí Schmitt presenta nuevamente como intercambiables "teología política" y "metafísica política", pues su respuesta a Peterson no puede disociarse de un esfuerzo por liberar su teología política de una suerte de dependencias teológico-doctrinales. Con "metafísica política", Schmitt deja claro que su propuesta teórica aspira a trascender los márgenes del análisis histórico de un periodo concreto —aquel en que la teología , como centro espiritual, domina todos los ámbitos de la vida colectiva— que hoy se demuestra agotado. La teología política de Schmitt, ahora como metafísica política, aspira a proponer una teoría general de la historia que sirva de superación a las filosofías iluministas de la historia, como anteriormente hemos demostrado.

Finalmente, el discurso de Schmitt alcanza un punto culminante en el momento en que compagina, en un mismo argumento, la réplica a Peterson con una defensa de su propia noción de teología política. En este sentido, el jurista le reprocha al teólogo haber echado mano de un término científico para desbaratar presuntamente toda teología política cristiano-trinitaria. La expresión "liquidar" ofrece la imagen de un análisis histórico que reduce a cero toda posibilidad de pensar en una teología política desde parámetros cristianos. Se trataría de un concepto científico en la medida en que presenta como agotada toda posibilidad lógica y empírica de materializar, bien en plano ideal, bien en el político, una teología política de raíz cristiana. En este punto, Schmitt le recuerda a Peterson que sus argumentos teológicos sólo pueden ser empleados en sentido científico y, tras ello, obtener el resultado esperado —la infalibilidad científica— al precio de concebir la teología como una ciencia, posibilidad que hoy parece remota. La verdadera teología política vuelve a salirle al paso al teólogo Peterson, pues sólo en un escenario teológico-político en que el cristianismo ocupe un puesto hegemónico —tanto a nivel metafísico como en el plano político— puede la teología erigirse en verdadera ciencia. Desgraciadamente para Peterson, esto dejó de ser así hace varios siglos. Con este argumento, Schmitt le demuestra a Peterson que la idea misma de ciencia, tanto como la de teología, está atravesada por una metafísica epocal que el jurista ha dado en llamar "teología política", y que el teólogo no ha alcanzado a comprender en toda su profundidad. Efectivamente,

> [l]a teología quiere ser una ciencia, y lo es mientras un concepto de ciencia completamente diferente no consiga expulsar a la religión y a su teología al subsuelo de su tipo de mundanidad y liquidarla psicoanalíticamente como un anacronismo y una neurosis[794].

[794] *Ibídem*, p. 116.

Como conclusión de esta réplica, anota Schmitt:

> [t]odo lo que he dicho sobre el tema de la teología política son manifestaciones de un jurista sobre una afinidad estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos que se impone en la teoría y la práctica del derecho. Esto se mueve en el ámbito de la investigación de la historia del derecho y de la sociología[795].

A nivel hermenéutico, la polémica Peterson-Schmitt sirve para destacar los contrastes entre la propuesta schmittiana y la recepción de un teólogo de la expresión "teología política". Ha de verse, a continuación, cómo opera este concepto schmittiano en su confrontación dialéctica con otro intento, muy distinto al del teólogo Peterson, de confrontar la teología política.

5. 4 La Modernidad a examen: Hans Blumenberg

Además de Peterson, la crítica más relevante de *Teología política II* involucra directamente a Hans Blumenberg y su *Legitimación de la Edad Moderna*[796]. A diferencia del debate con Peterson, los contrastes entre Schmitt y el filósofo de Lübeck son más sutiles, por lo que la discusión alcanza cotas más elevadas, con diversos puntos de consenso y disenso. Esto se debe principalmente a que allí se toca el nervio de la teología política schmittiana. No obstante, Blumenberg reconocerá en una carta a Schmitt que su primer acercamiento a la obra del jurista, en la que lo caracteriza de arquetipo del "teorema de la secularización", fue algo tosca[797].

El objetivo crítico de la monumental *Legitimación de la Edad Moderna* es, en efecto, un teorema de la secularización que reduce todas las categorías del pensamiento moderno a su genealogía medieval, propia del ámbito de la teología, y les endosa un estigma de ilegitimidad o, al menos, de legitimidad parcial, quedando aquéllas en un estatuto de dependencia respecto de su origen teológico. La expresión más nítida de este lugar común es, entre otros[798], el trabajo de Karl Löwith *Historia del mundo y salvación*[799], que a juicio de

---

[795] *Ibídem*, p. 117 (nota 4).
[796] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*
[797] Véase la carta del 24 de marzo de 1971 en Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, p. 64.
[798] Pese a que *Meaning in history* es para Blumenberg el arquetipo del teorema de la secularización, no cabe duda de que, en tanto que lugar común, son múltiples los autores que se han hecho eco de este *topos*. Entre ellos, destaca el ya citado Koselleck y su *Crítica y crisis*.
[799] Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, *op. cit.* Como se ha visto, Schmitt también le dedicó una importante crítica a Löwith y su interpretación de la

Blumenberg ha tenido "los efectos de un dogma"[800]. Allí se sostiene que las modernas filosofías de la historia son una traslación de la escatología cristiana al plano inmanente, esto es, una *mundanización* de las mismas. La empresa de Blumenberg consiste, en pocas palabras, en sacar a la luz las fallas intrateóricas de este lugar común, desmontando, tanto a nivel teorético como en una dimensión histórico-intelectual, una interpretación de la historia que posee un imponente arsenal teórico y documental; la tarea no es, por tanto, menor.

Ante todo, conviene apuntar que la enmienda de Blumenberg no afecta a la totalidad del concepto de secularización, pues como categoría histórica, política y social —"cuantitativa"[801]— es innegable que Europa experimenta, desde fines del Medievo, un desplazamiento de la religión del eje espiritual del continente y termina por ser expulsada a los márgenes de lo políticamente relevante —ya hemos estudiado desde el prisma político este proceso mediante el ejemplo de Hobbes—. Por ser más precisos, Blumenberg denuncia una categoría de secularización algo posterior a aquella pérdida de centralidad por parte del cristianismo. Esta segunda secularización, aunque él no lo tenga en cuenta, tiene calado eminentemente en el mundo protestante, y aparece como reacción a aquella primera de efecto laicizante, cuyo efecto más pregnante tuvo lugar en la Francia revolucionaria. El blanco crítico de Blumenberg es lo que Jean-Claude Monod ha analizado como una reacción, típicamente alemana, que consistió en acoger los acontecimientos revolucionarios de la Europa de fines del XVIII e interpretarlos como un cumplimiento, por medios inusitados, del cristianismo: su *mundanización*[802]. Este concepto tiene como núcleo diferencial el hecho de interpretar la transformación del mundo y la salida, primero de la Iglesia y después del cristianismo en general, de los centros de toma de decisiones y de la vida pública como un cumplimiento, por paradójico que parezca, de los propios contenidos del dogma cristiano.

Desde esa matriz dogmática, denuncia Blumenberg, se va afianzando en el imaginario colectivo un discurso generalizado capaz de producir identidades del tipo "B es A secularizado"[803]. Como ejemplos típicos de la productividad discursiva de este teorema, se puede decir que el concepto de igualdad jurídica sería la plasmación mundana de la creencia cristiana de la igualdad de todos los hombres ante Dios, como el derecho penal sería una

---

filosofía de la historia como mundanización de la escatología. Véase Schmitt, C. (1951). "Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia", *op. cit.* En su intercambio epistolar, Schmitt y Blumenberg discutieron sobre sus respectivas críticas del libro de Löwith. Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, pp. 74-92.

[800] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 35.

[801] La experiencia moderna de la salida de la religión de los centros de poder político y simbólico es para Blumenberg "una constatación de índole cuantitativa". *Ibídem*, p. 13.

[802] Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, pp. 42 ss.

[803] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 14.

secularización del concepto cristiano de culpa y, por supuesto, el poder político sería una figura secularizada de la imagen de Dios. Blumenberg es consciente de la pregnancia de esta clase de simplificaciones, y por ello no busca censurar la totalidad de la categoría de secularización, sino más bien advertir de una serie de peligros y malas interpretaciones a que puede conducir este teorema, como generalmente suele ocurrir con los lugares comunes cuando éstos se toman al pie de la letra.

En este punto, el filósofo subraya las imprecisiones y falacias implicadas en los enunciados del tipo "B es A secularizado", pues "determinarían una conexión inequívoca entre el origen y la finalidad, así como una evolución y un cambio en la sustancia"[804]. Precisamente esa clase de sustancialismo, anota Blumenberg, es el que explica el "pathos específicamente teológico"[805] que predomina en tal concepción genealógica de la secularización. Dicho elemento permite al discurso de la "secularización-transferencia" reaccionar ante la "secularización-liquidación"[806] y hacer de la necesidad virtud, esto es, interpretar la expulsión de la religión del lugar de referencia espiritual como una manifestación paradójica —como un fenómeno de la astucia de la razón— del cumplimiento providencial de la promesa salvífica.

> La fuerza de estos teoremas de la secularización residiría en que contienen una teoría supletoria que no sólo deja que se dé por bueno a posteriori lo que ahí ha irrumpido de merma axiológica o pérdida hermenéutica, sino que ayuda incluso a valorar esto mismo como un acontecimiento salvífico[807].

Para depurar la interpretación histórica de ese "pathos teológico", sostiene Blumenberg, es esencial eliminar el concepto de sustancia inalterada que atraviesa todo el discurso del que proceden las diversas versiones del teorema de la secularización, pues "[s]ólo cuando la categoría de substancia domina la comprensión de la historia hay en ella repeticiones, superposiciones y disociaciones, pero también enmascaramientos y revelaciones"[808]. Se trata de negar, en suma, el sustancialismo productor de una imagen acerca de un origen inalterado[809]. Con arreglo a ese sustancialismo, la Era Moderna mantendría un "nexo de

---

[804] *Ídem.*
[805] *Ibídem*, p. 15.
[806] Nuevamente, nos remitimos al vocabulario de Monod para distinguir entre un proceso de secularización como laicización de Europa frente a otro, más tardío, que interpreta aquellos acontecimientos como una mundanización del cristianismo. Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización*. *De Hegel a Blumenberg*, *op. cit.*, pp. 31-45.
[807] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 16.
[808] *Ibídem*, pp. 18-19.
[809] Este principio será vehicular también a la hora de estudiar la historia hermenéutica del mito. Véase Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*, *op. cit*.

condicionalidad" con su época anterior, y quedaría reducida a una "pseudomorfosis", una realidad inapropiada en comparación con su forma originaria y pura[810].

A Blumenberg, por otro lado, no se le escapan los callejones sin salida patético-románticos a que conducen esta clase de discursos. Tal sustancialismo se encuentra habilitado para producir y reproducir poco más que un lamento por un pasado que, por otro lado, sabe que no puede reconquistarse. En lugar de ello, para la investigación histórica resulta más fructífero calibrar las luchas epocales que determinaron aquella secularización entendida como un desplazamiento de la religión a los márgenes del imaginario colectivo. La noción de progreso juega en este punto un papel crucial, y es el acicate que logra arrebatar a la religión cristiana su hegemonía espiritual. Sin embargo, ello no implica que Blumenberg se aliste en las filas del progresismo ilustrado, ya que en su *Legitimación de la Edad Moderna* no se suscribe, en ningún punto, los contenidos propios de las modernas filosofías de la historia; lejos de esto, ejerce sobre ellas una notable crítica. De hecho, en un gesto que puede interpretarse como una concesión parcial a sus adversarios, Blumenberg no niega la realidad de que el progreso, como noción vehicular de la Modernidad poscristiana, enarboló un discurso metafísico que efectivamente heredó hipotecas procedentes del ámbito de la teología, y se vistió ciertamente con los ropajes del dogma.

Ello no implica, empero, que el *origen* de la idea moderna de progreso, su procedencia conceptual, se encuentre en la escatología cristiana. Para presentar una relación ordenada de las categorías y salir de los atolladeros del discurso sustancialista, Blumenberg acuña el término "reocupación de espacios" [*Umbesetzung*], en oposición a la idea de transposición [*Umsetzung*] de una sustancia permanente[811]. Todo ello a fin de aclarar por qué el progresismo ilustrado —entre otros factores— hubo de afirmarse a través de dispositivos que, en su fisonomía formal, guardaban grandes similitudes con el discurso teológico de la época precedente. Lo que en aquel umbral de épocas tuvo lugar es un traspaso de las preguntas fundamentales que orientaban el universo categorial de la Edad Media. Ello no obsta, sin embargo, para afirmar que el origen sustancial de la idea de progreso resida en el terreno de la teología.

"Progreso", como concepto genealógico de la Modernidad, pertenece, según Blumenberg, al ámbito sapiencial, y hace referencia al desarrollo del conocimiento científico animado por la

[810] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 25.
[811] Esta idea es central en el debate entre Schmitt y Blumenberg. Éste último ofrece un bosquejo de la misma en una carta dirigida a Schmitt el 24 de marzo de 1971. Véase Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, pp. 64-69.

curiosidad del hombre por la realidad que le rodea. Pese a esta heterogeneidad de su origen, el progreso asumió la hipoteca de preguntas teológicas de la época precedente, tales como el sentido unívoco de la historia y el papel del ser humano en el orden cósmico, *reocupando* los lugares otrora asignados a los dogmas de la escatología y la providencia. "Como enunciado sobre la totalidad de la historia y, con ello, del futuro, el pensamiento del progreso es abstraído de su fundamento empírico"[812]. Según esta tesis, las filosofías decimonónicas de la historia son la víctima inconsciente de un intento de reconciliar el principio racional de la Ilustración con un discurso omniexplicativo de la totalidad de los acontecimientos pasados. Mezclándose con el *pathos* de la promesa salvífica, la noción moderna de progreso, armada de infalibilidad científica, acarreaba, sin saberlo, con las hipotecas de preguntas y desafíos propios de la época cristiano-medieval; en tales condiciones, asumió el papel de nuevo profeta de la humanidad. Blumenberg aprecia en la filosofía de la historia de Hegel el paradigma de ese ensamblaje del discurso científico ilustrado y la comprensión cristiano-providencial de la historia. Vemos que pese a su crítica, el filósofo de Lübeck comparte con sus adversarios el diagnóstico acerca del carácter fallido de tales filosofías de la historia, especialmente en lo que hace a las posibilidades empíricas de cumplimiento de sus promesas. La explicación que encuentra Blumenberg de los excesos metafísicos del progresismo moderno alude, efectivamente, a una hipoteca de preguntas teológicas a las que el racionalismo y la metafísica del progreso trataron de dar respuesta dotándose de nuevos medios:

> Al quedar fijada la filosofía de la historia a la determinación de una estructura total de su objeto, estaría sometida al estrés de una serie de obligaciones, ya no canjeables en la realidad, respecto a la supervivencia de las grandes cuestiones[813].

Como puede verse, la legitimación de la Modernidad que Blumenberg articula no estriba tanto en una defensa axiológica de los contenidos propios de la metafísica del progreso, sino en la actualidad histórica de sus categorías, tratando de purgar de la interpretación los elementos valorativos que administran en dosis desiguales los insumos de legitimidad entre las diferentes épocas. ¿Permite esto, no obstante, hablar de "legitimidad"? A través de esta pregunta Schmitt traza, en el epílogo de su *Teología política II*[814], una respuesta a lo dicho por

[812] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 57.
[813] *Ídem.*
[814] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, pp. 123-133.

Blumenberg en su monumental trabajo, en cuya primera edición se incluían un par de referencias —algo rudas— a la primera *Teología política* y se presentaba al jurista como un ejemplo típico del teorema de la secularización.

En su réplica, Schmitt da cuenta de la actualidad de la teología política mediante un juego de palabras no exento de sarcasmo con el que trata de poner en evidencia el centro espiritual que constituye la idea moderna de ciencia, la cual, por muy científica que guste de presentarse, no deja de constituir un discurso de tipo metafísico-absolutista. A ojos del jurista, el trabajo de Blumenberg "establece la no absolutidad absolutamente y acomete una negación científica de toda teología política, científica en el sentido de un concepto de ciencia que no admite influencias de la doctrina de la salvación de una religión que se establece absolutamente"[815]. Blumenberg reconocerá más tarde, como rasgo constituyente de toda teología política, ese elemento absoluto, aunque esta concesión no llegó a traducirse en una aceptación expresa, por parte del filósofo, del carácter teológico-político del discurso científico-progresista moderno[816]. Asimismo, Schmitt protesta por la falta de cuidado con que el filósofo ha tratado su primera *Teología política*, y le recuerda que sus

> ideas sobre teología política no se mueven en una metafísica difusa, sino que se refieren al caso clásico de una sustitución con ayuda de conceptos específicos que surgieron dentro del pensamiento sistemático de las dos estructuras más desarrolladas y formadas del 'racionalismo occidental', a saber, entre la Iglesia católica con toda su racionalidad jurídica y el Estado del *ius publicum europaeum*[817].

Pese a lo coyuntural de estos malentendidos, que más tarde el filósofo subsanará con un capítulo específico en la edición de 1974 de *La legitimación*[818], como también una disculpa por correspondencia ante el jurista[819], interesa poner el foco en el debate sobre la noción de legitimidad allí manejada, pues a partir de la misma puede comprenderse la distancia entre estos dos pensadores. Por un lado, Schmitt le recuerda a Blumenberg el origen del concepto de legitimidad, asociado al derecho hereditario de los monarcas, que difícilmente puede articularse como el centro de un discurso de tipo filosófico-histórico. De todos modos, si se

---

[815] *Ibídem*, p. 123.
[816] Blumenberg, H. (2012). "Teologia politica III", en Blumenberg, H., Schmitt, C. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, pp. 113-119.
[817] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 124.
[818] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, pp. 91-102.
[819] Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, p. 64.

emplea una idea más amplia de legitimidad, sale a la luz su marcado contraste, en el ámbito de la jurisprudencia, con el concepto de legalidad[820].

De modo esquemático, aclara Schmitt que la legalidad alude a la ley positiva, y hace referencia a la vigencia actual de una norma, mientras que la legitimidad se refiere al Derecho, esto es, a un orden normativo que trasciende los contenidos positivos de la ley escrita. Sin embargo, apostilla el jurista, el discurso de Blumenberg no se ajusta a ninguna de las dos nociones de legitimidad, ni a la histórica ni a la filosófico-jurídica, y manifiesta un mayor encaje con la noción positivista de legalidad. De tal suerte, Blumenberg halla el núcleo de esa legitimidad epocal de la Modernidad en la afirmación martilleante de sus postulados, como una autointerpretación del ser humano que se abre camino por la fuerza. Se produce, en este sentido, una inversión del concepto originario de legitimidad, que asociaba el derecho a gobernar de los príncipes a un elemento hereditario, relativo a la antigüedad y al abolengo, que Weber dio en llamar el tipo tradicional de legitimidad.

Atendiendo a esta inversión terminológica, diagnostica Schmitt que ahora es lo nuevo lo que se legitima por su mero carácter novedoso. En el horizonte revolucionario de la filosofía ilustrada, que culmina en un dominio metafísico del relato técnico-progresista, la novedad contiene un plusvalor de legitimidad que ofrece muestras suficientes de su naturaleza *teológico-política*, como paradigma hegemónico de esta época postestatal. En tal escenario, que prescinde de una serie de elementos fundamentales como la tradición y su oficio de mediación[821], la inmediatez de lo siempre cambiante se apodera de los espíritus y produce una noción de legitimidad totalmente alterada. Blumenberg encuentra la cifra de esta legitimidad en la curiosidad científica. El nuevo hombre, figura *teológico-política* de esta época técnico-progresista, se caracteriza por su acto prometeico de apoderamiento del conocimiento científico. Este demiurgo tiene la capacidad de producir saberes inmediatos y no reglados, en un acto de pura voluntad que no obedece a ningún derecho ni a ninguna ley trascendente; su hábitat natural es la pura inmanencia.

En su revisión de la segunda edición de la *Legitimación de la Edad Moderna* apreciamos, además del mayor cuidado de Blumenberg a la hora de tratar la obra de su corresponsal, un acercamiento de posiciones de gran relevancia. Allí Blumenberg acepta la validez histórica de los postulados de la primera *Teología política*, apuntando que efectivamente el soberano

[820] La distinción entre estas dos nociones ya había sido tratada por Schmitt en Schmitt, C. (2006). *Legalidad y legitimidad*, *op. cit.*

[821] En su introducción al pensamiento de Schmitt, Galli habla de "la disolución de la mediación" como escenario hermenéutico en que aparece la obra del jurista. Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, *op. cit.*, pp. 133 ss.

moderno adoptó una serie de atributos propios de la imagen de Dios dominante en la Europa de los siglos XVI y XVII. No obstante, el filósofo trata de eliminar todo rastro de sustancialismo en la interpretación de los acontecimientos históricos que dieron lugar a la aparición de los Estados. Este proceso, en suma,

> puede ser descrit[o] como algo inducido, pero difícilmente como una transferencia de atributos específicos de un ámbito a otro. La situación de partida de este fenómeno estaba determinada por la absurdidad de que la pretensión absoluta del cristianismo apareciera, por primera vez, en toda su realidad políticamente captable, en medio de la pluralidad, en el espacio más estrecho, de una serie de confesiones cristianas[822].

Por otro lado, Blumenberg no encuentra, en esta segunda lectura de la obra del jurista, el adversario nítido y compacto que había visto en 1966. Lejos de esto, al filósofo le parece más bien que la primera *Teología política* se encuentra abierta a una interpretación contingente del aspecto religioso de los monarcas absolutos: lo accidental de sus atributos divinos se ve contrastado con una permanencia transhistórica del concepto de lo político. En esta nueva recepción, Blumenberg se aventura —con acierto— a deducir del trabajo del jurista una primacía del elemento político sobre el religioso[823]. La segunda *Teología política*, a la que Blumenberg da también respuesta en esta reimpresión, parece confirmar esa tendencia, especialmente en la nota en que Schmitt aclara que todo lo que quiso decir sobre la teología política hacía referencia a una analogía estructural entre dos esferas[824]. Sobre aquella nota pone Blumenberg el foco, a fin de señalar que "analogía" no significa en ningún caso transustanciación, con lo cual el jurista se hallaría cercano a su noción formalista de reocupación de espacios[825]. En esta comprensión no sustancialista de las dinámicas históricas, Blumenberg y Schmitt parecen hallarse más próximos de lo que en un primer vistazo podía intuirse[826]. En este sentido, Blumenberg afirma que el contenido propio de la teología política podría consistir en una serie las metáforas que copan el universo simbólico de una época. En resumen, la asunción de propiedades divinas, por parte del soberano moderno, no habría supuesto ninguna importación real, sustancial, de tales atributos, sino "un recurso metafórico al tesoro lingüístico de la teología"[827]. Aquí Blumenberg llega a comprender en su radicalidad

[822] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 92.
[823] *Ibídem*, pp. 93-94.
[824] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 117 (nota 4).
[825] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, pp. 93 ss.
[826] En contra de esto, en otros lugares se ha sostenido el carácter dogmático y sustancialista de la teología política schmittiana. Véase, entre otros, Dotti, J. (2014). "La representación teológico-política en Carl Schmitt". *Avatares filosóficos. Facultad de Filosofía y Letras UBA* 1, pp. 27-54.
[827] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 94.

el programa histórico-conceptual planteado por la teología política, que no puede sino recordar a la conexión, establecida años más tarde por Koselleck, entre la historia conceptual y la historia social[828]. Concluye Blumenberg que

> [e]n los fenómenos de la secularización del lenguaje lo que importa no es, por tanto, el que se recurra, de una forma que se pueda demostrar, a la teología, sino la elección de los elementos desde un aspecto selectivo según la necesidad actual de trasfondo y de *páthos*[829].

La teología política, en suma, nos informa sobre las condiciones epocales en que se producen aquellas metáforas, las cuales, a su vez, arrojan luz sobre el dominio espiritual de épocas pasadas. De tal suerte, la teología política, a ojos de Blumenberg consistiría en una exposición del

> compendio de toda una metafórica cuya elección nos hace deducir más bien el carácter de las situaciones en que se echa mano de estas metáforas que no el origen de las representaciones y los conceptos que son introducidos para dar solución a tales situaciones[830].

Efectivamente, la teología política de Schmitt "no implica ninguna otra afirmación sobre la procedencia de una estructura a partir de la otra, o bien de ambas a partir de una forma previa común"[831]. Al afirmar que el poder divino del dios del teísmo es análogo al del soberano moderno, la teología política "no se refiere más que a la coordinación de las dos cosas en una conexión sistemática"[832]. Tenemos, en este punto, una comprensión correcta, por parte de Blumenberg, de los contenidos de la teología política del jurista, lo cual termina por alejarla del blanco crítico de *La legitimación de la Edad Moderna*.

Tras este acuerdo alcanzado, fruto de sus primeras interpelaciones, el contraste entre los dos autores se cifra más en un aspecto patético que en la dimensión teórico-formal de sus respectivas posiciones. Por un lado, Schmitt interpreta esa clase de analogías —lo que para Blumenberg son metáforas— que la teología política extrae como un arcano fundamental de la política, como una normatividad que hunde sus raíces en el *nomos* y en el orden concreto que se remonta a la toma del espacio. A partir de la configuración histórica de ese dispositivo

---

[828] Koselleck, R. (1993). "Historia conceptual e historia social", *op. cit.*
[829] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 95.
[830] *Ídem.*
[831] *Ibídem*, p. 96.
[832] *Ídem.*

teológico-político, una comunidad define sus relaciones fundamentales con una dimensión simbólica, ideal, imprescindible para la política. Por su parte, la política se encuentra vinculada, en un sentido normativo, aunque trascendente respecto a la mera ley positiva, a esa ordenación teológico-política. Los cambios y mudanzas espirituales que a lo largo de la historia de estos centros de referencia podemos registrar se explican, como sabemos, a partir del concepto de lo político, una condición antropológica del ser humano que lo predispone a la organización polémica entre grupos.

La seriedad de este discurso parece algo rebajada al agotar la teología política, como hace Blumenberg, en el ámbito lingüístico de la metáfora[833]. Pero, más allá de la intensidad retórica, lo cierto es que si se prescinde del efecto normativo y vinculante —propio de una teoría radicalmente jurídica como la de Schmitt— de esa ordenación metafórica del espacio simbólico que articula el orden de la comunidad —carácter vinculante que Blumenberg nunca llegó explorar en toda su radicalidad[834]—, las respectivas interpretaciones de la secularización por parte de ambos pensadores no se encuentran alejadas entre sí.

Sus discrepancias respecto a la dimensión jurídica de este diagnóstico epocal dan cuenta de la gran nota diferencial entre los dos autores, precisamente en relación al concepto de legitimidad. En su respuesta de 1974, Blumenberg pasa a considerar las objeciones del jurista con respecto al término de legitimidad, que por su empleo en el libro de Blumenberg, haría referencia más bien a la *legalidad* de la Época Moderna, entendida como su vigencia material y efectiva. Aclarando su postura, Blumenberg alega que en su trabajo no ha tratado sino de la legitimidad "histórica" de la Modernidad.

> [L]a legitimidad de la Edad Moderna a la que me refiero es una categoría histórica. Justo por esta razón se entiende la racionalidad de la época como una autoafirmación, no como una autohabilitación[835].

La razón moderna, a juicio de Blumenberg, no se habría fundado a partir de su conformidad con una suerte de idea "pura" de razón, sino a partir de la necesidad de autoafirmación de ésta frente a la teología. En este sentido, "[l]a autoafirmación determinaría la radicalidad de la razón, no su lógica"[836]. Entonces, ¿qué idea de "razón" maneja Blumenberg, teniendo en

[833] No obstante, para Blumenberg la metáfora representa un filón determinante para el estudio de la historia del pensamiento. Véase Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*, *op. cit*.
[834] Con acierto, Jacob Taubes localiza la nota diferencial entre estos autores del modo que sigue: "lo que para Schmitt son realidades, para Blumenberg son metáforas". Taubes, J. (2007). *La teología política de Pabl*o. Madrid: Trotta, p. 83.
[835] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, p. 98.
[836] *Ídem.*

cuenta que comparte con Schmitt el rechazo expreso de una noción "hipostatizada"[837] de razón, más propia del racionalismo ilustrado y de las modernas filosofías de la historia? La idea de razón que allí se emplea se asemeja más bien a la noción leibniziana de "razón suficiente", esto es, una razón que

> alcanzaría justo para aportar una autoafirmación posmedieval y hacerse cargo de las consecuencias de esta alarma de la autoconsolidación. El concepto de legitimidad de la Edad Moderna no es deducido de las prestaciones de la razón, sino de su necesidad[838].

En suma, el alegato a favor de la legitimidad de la Era Moderna opera en un ámbito absolutamente histórico e inmanente, que prescinde de toda referencia a una dimensión trascendente. Desde el punto de vista terminológico, la objeción de Schmitt no se vería afectada en lo más mínimo, pues dentro del lenguaje jurídico el concepto que designa la vigencia histórica de una norma, independientemente de los postulados metafísicos en que ésta encuentre su apoyo, no es otro que el de *legalidad.*

Como puede apreciarse, el comentario de Schmitt sobre el libro de Blumenberg no se traduce, como en el caso de Peterson, en un señalamiento de las fallas de sus tesis, sino más bien en lo sintomático de su aparición: en ese punto encontramos la faceta más radical de la crítica del jurista a la obra de Blumenberg. Efectivamente, Schmitt ve en el libro del filósofo un material único para acceder al *Zeitgeist* de la segunda mitad del siglo XX, y en su autor a un ejemplo paradigmático de la teología política técnico-progresista. Tomando en serio sus contenidos, Schmitt extrae de la *Legitimación de la Edad Moderna* los materiales precisos para cultivar el que, a nuestro juicio, ha sido el género predilecto de su teología política: el diagnóstico epocal.

Para el viejo jurista, el nervio teológico-político del que informa sobre la obra de Blumenberg, el horizonte metafísico que permite efectivamente la aparición de este escrito, se encuentra en uno de sus pasajes centrales; lo exponemos:

> La función de *un* pensamiento aparece en toda su desnudez y sin disfraz, siendo indiferente su procedencia histórica: el conocimiento no necesitaría de ninguna justificación, se justifica a sí mismo, no se

[837] *Ídem.*
[838] *Ibídem*, p. 100.

debe a Dios, ya no tiene nada de aquella iluminación y gracia divinas de antaño, sino que se asentaría en su propia *evidencia*, a la que no pueden sustraerse ni Dios ni el hombre[839].

Así, para Schmitt el nervio de esa época que se abre camino desde los tiempos de Giordano Bruno se caracteriza por el "autismo"[840] de su argumentación, su capacidad de hacer oídos sordos a todas las instancias mediadoras de la realidad, la más grande e imponente de las cuales es la historia. Esta metafísica moderna no escucha, por tanto, las enseñanzas de la historia como *magistra vitae*. Lejos de esto, la pone a su servicio y la somete al papel subalterno de la acreditación de los propios triunfos, relegándola a momento negativo del Espíritu cuando en ella aparecen los fracasos del proyecto racionalista elaborado por el historiador omnipotente. Tal como hemos visto en apartados anteriores, esos momentos negativos son, desde el racionalismo de las filosofías de la historia, poco más que accidentes provisionales que quedarán mediatizados por el Espíritu absoluto y que le servirán de impulso para su definitiva consolidación en el siguiente estadio de síntesis. En este punto, la crítica contra este absolutismo histórico-racionalista es compartida por ambos autores.

Sin embargo, para Schmitt, en esta huida hacia delante por parte del autismo de la razón moderna —cuyo epítome más adecuado no sería la *curiositas* destacada por Blumenberg[841], sino "*tolma*", término que hace referencia a la audacia por descubrir e implica igualmente el gusto por el riesgo y la no necesidad de justificación de los hallazgos[842]—, pueden destacarse una serie de transformaciones que revelan los rasgos de la actual teología política. En tales circunstancias, el libro de Blumenberg aparece a ojos de Schmitt como el índice definitivo de que la Modernidad se encuentra en un estadio distinto de aquel escenario poblado por las filosofías de la historia y el *pathos* romántico que las animaba. La época actual aparece como una Modernidad en un estado tan avanzado que permite vislumbrar los verdaderos efectos de aquellas filosofías racionalistas de la historia. El proyecto ilustrado, en conclusión, presenta con la mayor nitidez los resultados efectivos de su marcha triunfal. En este escenario, dominado por una metafísica de tipo técnico-inmanentista, la Modernidad se permite incluso prescindir de metarrelatos de tipo filosófico-histórico —como acredita la obra de Blumenberg en su crítica de las filosofías de la historia—.

Apoyados en esta faceta radical de la crítica schmittiana de época, algunos han interpretado el agotamiento de la teología política como hermenéutica epocal ante el triunfo de aquel relato

[839] *Ibídem*, p. 394 (cursiva en el original).
[840] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 126.
[841] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, pp. 345 ss.
[842] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 126.

técnico-racionalista[843]. De ser cierta esta tesis, ello implicaría una claudicación de Schmitt ante los argumentos de Blumenberg. Se trata, en cualquier caso, de una interpretación que aquí no podemos más que rechazar. De acuerdo con lo que venimos exponiendo, hay pocos indicios para decretar la muerte de la teología política como clave interpretativa de la metafísica dominante en una época. La productividad de la teología política, tal como se deduce de toda nuestra exposición, no se circunscribe exclusivamente a la Modernidad, y su sociología conceptual no queda inhabilitada tras el agotamiento de la Época Moderna.

Si realmente la última palabra de Schmitt en este asunto fuese un acta de defunción de la teología política, el jurista estaría apuntando a la desaparición fáctica del concepto mismo de dimensión espiritual, lo cual implicaría la erradicación del papel vinculante y normativo —jurídico, en un sentido propiamente schmittiano— de las ideas en la organización de la sociedad política. Esta desaparición de la teología política como metafísica epocal implicaría que la política, así como las disposiciones concretas de la división entre amigos y enemigos, se habría abandonado al puro devenir de sus dinámicas, carentes por completo de principios autorreguladores. No negamos que exista en los últimos escritos de Schmitt un aspecto patético-enfático que ofrezca una imagen pesimista en esta dirección; no obstante, el elemento espiritual —teológico-político—, como absoluto[844], nunca fue abandonado por agotamiento en el diagnóstico epocal de Schmitt, ni siquiera en sus retazos más pesimistas.

Es en este punto decisivo que el jurista trae a colación el célebre motto de Goethe "*Nemo contra deum nisi deus ipse*" [Nada contra Dios, sino Dios mismo][845]. ¿Cuál es la sustancia argumentativa que Schmitt trata de extraer a partir de este oscuro pasaje? Más allá de los debates filológicos sobre el contexto de la aparición del aforismo[846], resulta crucial examinar la intención polémica de Schmitt plasmada en esta alusión. De acuerdo con la interpretación

---

[843] Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 95-96. Para demostrar esta tesis, Carlo Galli se apoya en su propia correspondencia con Schmitt. Allí, el jurista afirma que la Modernidad, como época teológico-política, ha terminado. Hay a nuestro juicio un error interpretativo por parte de Galli, quien entiende la teología política como un dispositivo estrictamente referido a la Modernidad, un producto epocal de la misma cuyas categorías sólo son operativas dentro de su horizonte temporal. Si tomamos nota, en cambio, de la discusión ontológica a la que se abre la teoría schmittiana, podemos ver que en aquella afirmación Schmitt está decretando el fin de la Modernidad, ante la evidencia del agotamiento de los pilares teológico-políticos que la sostienen, pero ello no cierra la puerta a una mudanza histórico-espiritual, animada por los devenires de lo político, que dé paso a una nueva ordenación teológico-política de la época posmoderna. En suma, Schmitt informa allí de la muerte de la teología política *moderna*, pero no de toda teología política.

[844] Ya hemos señalado el punto en que ambos autores coinciden a la hora de describir un rasgo común a toda teología política: la imagen del absoluto. Blumenberg, H. (2012). "Teologia politica III", *op. cit.* y Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 123.

[845] *Ibídem*, pp. 130 ss.

[846] El propio Blumenberg dedicará una parte importante de su *Trabajo sobre el mito* al estudio de este fragmento goethiano, investigando tanto las posibilidades filológicas de su aparición como las implicaciones dogmáticas y filosóficas del mismo. Véase Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*, *op. cit.*, pp. 431 ss.

que aquí venimos sosteniendo, esta referencia tiene, dentro del corpus schmittiano, la determinación de señalar la continuidad de la teología política en la dimensión operatoria de la metafísica de época.

La dialéctica profusamente expuesta a lo largo de la *Legitimación de la Edad Moderna*, que concluye con ese triunfo de la razón, no describe, en contra de lo que sostiene Blumenberg, la lucha del hombre, plenamente enfocado en los asuntos de su realidad más próxima —mundana—, contra un Dios ajeno al mundo. Según Blumenberg, la historia de Occidente es la historia de la superación de una contradicción fundamental: aquella que se da entre un Dios creador de un mundo plagado de imperfecciones y penurias, indiferente ante el mismo, y un Dios redentor bondadoso capaz de redimirnos de las mismas —el problema de la *gnosis*—. Esta cuestión, de cuya radical problematicidad el gnosticismo habría sido el dato revelador, quedaría parcialmente superada por el dogma de la Trinidad, asumiendo, como entidades que comparten una misma *ousía*, la identidad entre el Padre y el Hijo. Por su parte, la doctrina agustiniana de las dos ciudades habría sido otro baluarte en la superación, en el contexto de la Antigüedad tardía, del gnosticismo, aunque al precio de endosar al hombre la hipoteca de la responsabilidad por los males de este mundo a través del concepto de libre albedrío, lo cual iba a provocar una "recidiva gnóstica" que siglos después se manifestaría de forma palmaria en el nominalismo de Guillermo de Ockham[847], y abriría nuevamente el problema de la teodicea. Más adelante, la Modernidad habría logrado solventar, esta vez con éxito, el problema gnóstico del contraste entre el Dios creador y el Dios salvador. El núcleo de la crítica de Schmitt a esta exposición consiste, esencialmente, en poner en cuestión la eficacia de la Modernidad a la hora de resolver el problema de la maldad del mundo y las esperanzas humanas de salvación. En última instancia, Schmitt articula este discurso a través de su convicción de la permanencia de lo político, como el elemento que remite a la dimensión conflictiva de los seres humanos, la condición que los empuja a agruparse *políticamente* entre amigos y enemigos.

La estrategia de Schmitt, en este punto, consiste en destacar el contraste entre las categorías de autointerpretación de las que se dota la Modernidad y los elementos que verdaderamente explican su ordenación del espacio y del tiempo, los cuales sólo son accesibles y comprensibles a través de la hermenéutica ofrecida por la teología política. Efectivamente, la Modernidad se caracteriza en primer término por una superación de la teología cristiano-medieval, y Schmitt no tiene problema en aceptar de Blumenberg que aquel

[847] Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, *op. cit.*, pp. 143 ss.

dispositivo de ordenación se encuentra hoy agotado, a diferencia de lo que propone Löwith. Sin embargo, la lectura formalista de Blumenberg acerca de la reocupación de los espacios, compartida en buena medida por Schmitt, le sirve al jurista de pretexto para plantear la pregunta sobre si, no ya el Dios teísta del siglo XVII, sino cualquier noción de trascendencia, de *idealidad* espiritual, ha sido efectivamente borrada del mapa filosófico de la Modernidad.

Para Schmitt este extremo es inaceptable, pues ello eliminaría toda posibilidad de localizar en el devenir político cualquier resorte de espiritualidad y echaría por tierra el edificio entero de su teología política. El "tremendo apotegma" de Goethe condensa, desde el panteísmo del poeta[848], el principio teológico-político de que toda división política, es decir, intergrupal, ha de articularse en consonancia con una forma concreta de espiritualidad, esto es, con un *nomos*, pues nada puede encaminar la lucha existencial contra Dios sino una entidad ontológicamente equivalente a Él. Al señalar la actualidad del problema, y al haber sostenido en múltiples escritos la permanencia de lo político, la dialéctica entre lo político y la teología política muestra su faz más radical dentro de la obra del jurista, pues la permanencia histórica del primero, como problema irresoluble, viene aparejada de una continuidad espiritual de la segunda.

El nervio revolucionario de la Modernidad, su búsqueda de la legitimidad por la novedad, capaz de alterar el sentido mismo de la noción jurídica de legitimidad, termina por mostrar su faceta inexorablemente política, y ello se actualiza con la permanencia del problema del gnosticismo en su modalidad tardomoderna, es decir, adaptada a las categorías de la nueva teología política de cuño progresista. No obstante, el criterio de lo político no pierde por ello su capacidad comprensiva, pues éste no está atado a una época concreta. En el fondo, la rebelión del Hijo contra el Padre, del Dios salvador contra el Dios creador, tiene una larga trayectoria e informa de la naturaleza antropológicamente política del hombre. "Si en toda unidad es inmanente una dualidad y, por tanto, una posibilidad de rebelión, una *stasis*, la teología parece convertirse en 'estasiología'"[849]. A este mismo principio se remite Schmitt, en

---

[848] Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*, *op. cit.*, pp. 557 ss. Allí se narra, en términos biográfico-psicológicos, el sentido panteísta de la afirmación de Goethe, que constituye un punto de inflexión en el proceso de abandono del politeísmo por parte del poeta. Es revelador el hecho de que Blumenberg haya sacado a la luz el valor de la recepción schmittiana de este pasaje, que ocupa un horizonte de posibles significados, pues, tal como establece en su *Trabajo sobre el mito*, la historia de los mitos es la historia de su recepción. Schmitt, por su parte, agradecerá los hallazgos de Blumenberg y aceptará de buen grado su interpretación panteísta del aforismo goethiano. Véase la carta de Schmitt a Blumenberg del 31 de marzo de 1971, en Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, pp. 69-70.

[849] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 131.

su réplica a Peterson, al analizar la oración de Gregorio Nacianceno, cuando el padre capadocio afirma que lo uno se encuentra siempre en rebelión contra sí mismo[850].

La revolución moderna, en suma, es un dato más de la politicidad inexorable del ser humano.

> La revolución, a diferencia de la reforma, la revisión y la evolución, es una confrontación hostil. El señor de un mundo que hay que cambiar, de un mundo malogrado —a él se le echa la culpa de que el cambio sea necesario, pues no se acomoda al cambio, sino que se opone a él—, y el liberador, el autor de un mundo cambiado, nuevo, no pueden ser buenos amigos[851].

Pero esta revolución no puede, por mucho que a nivel intradiscursivo así lo afirme, desprenderse de aquello que permite su dominio, esto es, la metafísica o, en términos más generales, la dimensión ideal de la que da cuenta la teología política. Esta necesidad metafísica de toda revolución epocal, a juicio de Schmitt, es el argumento decisivo que informa de la actualidad del dominio teológico-político de la metafísica del progreso. En este sentido aparece, en el núcleo de la argumentación de *Teología política II*, la poco atendida alusión al parágrafo 552 de la *Enciclopedia* de su maestro —pese a las distancias— Hegel. "La célebre sentencia de Hegel sobre la reforma y la revolución [...] obtiene *desde la teología política* un planteamiento adecuado al problema"[852]. En aquel lugar Hegel puso de manifiesto lo "estúpido" de pensar en una revolución carente de reforma, y confiar a "garantías extrínsecas" la estabilidad de un nuevo régimen político, pues éste debe ajustarse a los dictados del espíritu del tiempo o fracasará de modo fulminante[853]. Toda forma de orden —y desorden— político ha de hallarse sancionada por la disposición concreta de un espíritu de época, pues no puede existir contradicción entre ambos elementos, tal como afirma, en su núcleo más íntimo, la teología política.

¿Cuál es, en tal caso, el espíritu dominante de esta Modernidad tardía? Responder a este interrogante supone una exposición del diagnóstico epocal del último Schmitt. Para el viejo jurista, el dispositivo teológico-político dominante en esta era hunde sus raíces en la filosofía de los valores de Max Scheler[854]. Schmitt localiza en la obra de este filósofo la expresión más

---

[850] *Ibídem*, p. 127.
[851] *Ibídem*, p. 130.
[852] *Ídem* (la cursiva es nuestra).
[853] Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza, pp. 571-579.
[854] Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*. Granada: Comares.

acabada del nihilismo moderno[855]. El objetivo polémico de este análisis schmittiano consiste esencialmente en poner en tela de juicio el presunto estatuto ontológico de los valores:

> el valor, como tal, no es, sino precisamente, *vale* [...] El valor, sin embargo, implica un afán muy fuerte de realización [...] El valor tiene realmente ansia de actualización. No es real, pero está relacionado con la realidad y está al acecho de ejecución y cumplimiento[856].

En este escenario marcado por la hegemonía teológico-política de la técnica, la filosofía de los valores se presenta como el "sustitutivo positivista de lo metafísico"[857]; preside, en terminología blumenbergiana, el magisterio otrora ocupado por la metafísica cristiana que, como efecto del proceso de secularización, quedó vacante.

Desde las primeras andaduras de su obra, Schmitt se había inmunizado —a través de su comprensión política del catolicismo, pero más íntimamente, mediante la teología política como hermenéutica del presente— de la tentación que suponía el alejamiento romántico de la realidad. Frente a las ensoñaciones de un Novalis o un Müller, Schmitt se alinea en el bando de la "honradez intelectual"[858] de la sociología weberiana. Efectivamente, fue Weber quien sacó a la luz, con su diagnóstico epocal —teológico-político en el sentido que aquí se viene manejando— la tendencia tiránica de la filosofía de los valores; fue el maestro de Erfurt quien reveló el sentido polémico de los mismos, en tanto que se sitúan en una lucha por su propia realización dentro del pluriverso politeísta de guerra entre los diversos demiurgos modernos. Igualmente, fue Weber quien se negó a conceder a estos valores una condición absoluta, pues pese a la violencia con que éstos articulan una pluralidad de programas ideológicos en disputa, no logran alcanzar el estatuto de Verdad omniabarcante y, por ende, vinculante, para el conjunto de la sociedad. Pese a la violencia de su discurso, los sistemas valorativos "no aumentan lo más mínimo la evidencia objetiva para los que piensan de manera distinta"[859]. Esta tiranía, es decir, la condición *violenta* del pluriverso que se inaugura con el concurso de los diversos modelos valorativos, es precisamente el concepto de *legalidad* epocal que Schmitt señala en el cuadro de la exposición de Blumenberg. La presunta legitimidad de la Modernidad que alega el filósofo de Lübeck no es más que el

[855] Herrero, M. (2010). "Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto", en Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*, *op. cit.*, p. 7.
[856] Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*, *op. cit.*, p. 36 (cursiva en el original).
[857] *Ibídem*, p. 38.
[858] *Ibídem*, p. 41.
[859] *Ibídem*, p. 44.

triunfo histórico, pero no legítimo, del inmanentismo como teología política que se impone en el mundo moderno.

Como dispositivo teológico-político que atraviesa todas las categorías del presente y vincula necesariamente tanto al pensamiento como a la acción políticos, Schmitt señala que detrás de este intento de investidura metafísica del valor, llevado a cabo por la filosofía moderna, está la reaparición del concepto discriminatorio de guerra justa, así como la lucha del valor contra el sinvalor, el intento de aniquilar al enemigo y la abolición de la idea de enemigo justo[860], pues "[l]a última palabra del pensamiento de valores es siempre la condenación de un sinvalor en nombre de un valor supremo"[861].

¿Cuál es, tras la crudeza del diagnóstico, el remedio que Schmitt parece encontrar a una situación que cabalga entre el nihilismo y el encumbramiento de ídolos que demuestran permanentemente, en sus luchas intestinas, lo falsario de su presunta divinidad? La teología política. Como diagnóstico epocal, como dispositivo hermenéutico capaz de indagar tanto en la idealidad de lo concreto como en la materialidad de lo ideal, la teología política ofrece un sustento filosófico a la *historiographia in nuce* de aquellos que, a su manera, también fueron teólogos políticos, hermeneutas habilitados para la comprensión de su presente. Los compañeros espirituales de esta andadura no pueden ser otros que los realistas políticos de relieve, los Epimeteos Maquiavelo, Hobbes, Tocqueville, Bauer, Donoso y Weber.

En esta última fase, Schmitt, con sus reafirmaciones, con sus disputas polémicas, con sus síntesis aporéticas —propias de un Epimeteo—, no hace sino señalar los cuadros generales de la teología política y su capacidad crítico-epocal. En su desenmascaramiento de los dispositivos ideales que revelan la coherencia de la filosofía que hoy ocupa el lugar de la vieja metafísica con la realidad política de las divisiones entre amigos y enemigos, la teología política se muestra, en sus últimos compases, como un discurso crítico del presente.

Por resumir los resultados más pregnantes de su potencial crítico, diremos que la teología política es capaz de deconstruir, como genealogía de las relaciones de poder y de la ocupación del espacio, el presunto carácter eterno y ontológicamente fundado con que los centros de poder tratan de investir a la inmediatez del *statu quo*. Pero, simétricamente, la teología política no se deja seducir por el materialismo histórico, ante el cual siempre arroja la sospecha de positivismo. La teología política no renuncia nunca a la convicción de que el derecho no puede quedar agotado en la ley positiva. La evidencia del origen político-material

[860] *Ibídem*, pp. 44-46.
[861] *Ibídem*, p. 49.

de los dispositivos de dominación simbólica —los centros de referencia espiritual— no altera un ápice su naturaleza normativa ni el carácter vinculante de sus postulados. Lo político, en su dialéctica radical con esta ordenación ideal-simbólica de las comunidades, permanece como cláusula inquebrantable de producción de enemistades, ónticamente habilitada para desestabilizar todo orden simbólico y poner en marcha un sinfín de procesos revolucionarios en una dirección indeterminada. Esta dialéctica entre lo político y la teología política es un fuente inagotable —pues ninguno de los dos elementos puede quedar borrado de la realidad de las sociedades, ya que se hunden en lo más profundo de la condición humana—, sin solución de continuidad, de orden y desorden, que nunca se resuelve de forma definitiva en favor de uno de sus polos. En lo referente a sus pronósticos, los resultados de la teología política son modestos, pues su naturaleza epimeteica no permite la identificación de un principio racional-finalista en los decursos azarosos de la historia. No obstante, su potencial deconstructivo no deja de tener vigencia y vigor a la hora de plantear un análisis crítico del discurso y las ideologías. Ante las retóricas sobre el fin de la historia, sobre el modelo político definitivo, sobre la paz perpetua que adviene, el realismo político encontrará en la teología política una hermenéutica capaz de desenmascarar el carácter metafísico, históricamente delimitado y, en idéntica medida, belicoso, de tales relatos.

Capítulo 6. La teología política hoy: recorridos y posibilidades

En el presente capítulo, con el fin de ofrecer un balance general del estado actual de la teología política en el debate contemporáneo, proponemos una clasificación de teologías políticas a partir de una observación de la idea que se tiene de dicho concepto[862]. De forma más tácita que expresa, los estudios actuales en torno a la teología política manejan una amplia variedad de significados de la misma. Con esta clasificación, que no busca ser definitiva, aspiramos a ofrecer una imagen de los tipos ideales de teología política que en el ámbito de la investigación actual pueden encontrarse y, de tal suerte, contribuir a una relativa ordenación de un estado de la cuestión que se caracteriza, ante todo, por una falta de consensos mínimos. Como ya venimos advirtiendo, está en la naturaleza de un significante tan amplio el permitir, en principio, una amplísima variedad de significaciones y enfoques analíticos. Como a continuación apreciaremos, la obra de Schmitt está más o menos presente en todas las líneas que, tras la muerte del jurista, la teología política ha ido abriendo.

Nos interesa, para la tipología que proponemos, prestar atención a los fundamentos que cada corriente identifica como aspectos definitorios de lo que se denomina "teología política". Presentamos, en suma, una serie de criterios —uno por cada tipo ideal— de aquello que se define como "teológico-político", con sus ejemplos respectivos en el ámbito del pensamiento y la investigación contemporáneos. Con ello se verá la diversidad de las líneas de investigación que abre un significante tan indeterminado como el de "teología política". Por otro lado, huelga decir que nuestra clasificación, al tratarse de una distinción ideal-típica, no busca agotar cada ejemplo en el tipo en que la inscribimos. No podemos, en consecuencia, hacer justicia a la complejidad de los ejemplos que traeremos a fin de enriquecer nuestra clasificación. En este sentido, concedemos primacía a la claridad de la exposición del estado de la investigación actual sobre la profundidad del análisis de cada obra. A tenor de este principio, los casos que incluiremos dentro de cada tipo ideal no se corresponden en su totalidad con el tipo al que pertenecen, pues la realidad del pensamiento se caracteriza más bien por un estado general de *symploké*, entrecruzamiento, entre las diversas líneas que aquí vamos a proponer. Adoptamos, ante todo, una perspectiva que concede primacía al enfoque

[862] Como antecedentes a destacar, existen algunas tentativas de ordenar sistemáticamente las diversas teologías políticas. Véase Parrilla Martínez, D. (2019). "Teología política y racionalidad práctica", *op. cit.*; Uchenna Ozioko, J. (2018). "Teologia politica nell'età postsecolare". *Alpha Omega* 21 (2), pp. 251-270; Sisto, D. (2017). "Teologia politica". *Lessico di Etica Pubblica*. Disponible en: http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologia-politica-davide-sisto/; Carbone G., Gianfrancesco, F. (2016). "Che cos'è la teologia politica? Intervista a Carlo Galli". *Polémos* IX (2), pp. 175-193.

hermenéutico de cada tipo. Siendo más precisos, consideramos de mayor relevancia los rasgos objetivables que cada grupo asigna a su noción de teología política, sin ser determinante la postura moral o normativa que se adopta ante la misma. Nuestra clasificación, en suma, no tiene como línea divisoria el hecho de que este o aquel autor se posicione como amigo o enemigo de la teología política —aunque esta cuestión es debidamente señalada—. Lo crucial, a nuestro juicio, es la definición mínima que se postula de este concepto, independientemente de si se hace a fin de abrazarlo o defenestrarlo.

6. 1 La teología política como *programa político*

Esta primera agrupación, hemos de advertir, no está exenta de disputas[863]. Por lo general, estas polémicas se traducen en una reflexión sobre la legitimidad de una teología política como programa político. En cualquier caso, tanto aquellos que denuncian la ilegitimidad —por lo general, teológica— de la teología política como quienes ven en ella un programa válido para impulsar un contenido ético dentro de la esfera política, como reacción o complemento de las insuficiencias y ambigüedades programáticas de la doctrina social de la Iglesia, lo innegable es que estos opuestos coinciden en la identificación de toda teología política con una determinada línea de actuación en materia política. La comprensión de la teología como un programa político se encuentra ligada a una sospecha que, como al comienzo del trabajo se ha visto[864], condenó a este concepto a su práctica desaparición a lo largo de toda la Edad Media[865]. Efectivamente, la crítica de San Agustín a la teología civil de Varrón tiene aún hoy su vigencia en una línea de trabajo que halla su gran referente en el ya analizado enemigo de la teología política, Erik Peterson. Sin duda la reacción del teólogo ante el resurgimiento de un sintagma históricamente condenado por el dogma tuvo gran repercusión tanto en el ámbito germanoparlante como en una amplia atmósfera de teólogos cristianos.

El núcleo de la argumentación, dirigido a señalar las inconsistencias teóricas de toda teología política desde los presupuestos del dogma, no varía mucho entre los diversos autores. Cabe aclarar que Schmitt no fue la única figura que en aquel momento enarboló la bandera de la teología política, aunque ésta no fuese, para el jurista, un programa político, sino más bien

[863] Todo el debate organizado en el ámbito germanoparlante en torno a esta acepción de "teología política" viene ampliamente expuesto en Xhaufflaire, M. (1974). *La teología política*, *op. cit.* Otro resumen aclarador del mismo en Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, *op. cit.*, pp. 341-418.
[864] Supra
[865] Ésta es la tesis de Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 15-18.

una propuesta hermenéutica alternativa a las teorías surgidas del racionalismo ilustrado y las filosofías del progreso histórico. En cualquier caso, el término obtuvo rápidamente adeptos y detractores a partes iguales. Para los herederos de Agustín y Peterson, la teología política no podía ser más que un intento de monopolización de lo sacro con vistas a su instrumentalización política. Los teólogos de la política, para estos autores, son aquellos teóricos del poder que tratan de conferir al gobernante una suerte de aura divina, o al menos, una potestad sobre los asuntos de interés religioso que logre asegurar e incrementar sus insumos de autoridad. Desde el lado teológico, como ya apuntaba Agustín en el siglo V, unos dioses cuya existencia se reduce a una labor de protección de la ciudad sólo pueden haber sido creados por los mismos ciudadanos, de lo cual puede deducirse su carácter artificial, ontológicamente falso[866].

Pese a lo antiguo e intuitivo del anterior argumento, en la Alemania de los años 60 el significante "teología política" tuvo una gran acogida e impulso a partir de las obras de dos teólogos, uno católico y otro luterano. Se trata de Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann, y si bien ambos autores tratan de alejarse de la teología política schmittiana —tal como ellos la interpretan—, a la que califican de "vieja teología política"[867], los dos pretenden levantar una "nueva teología política", entendida como un programa político derivado de una serie de posicionamientos respecto al dogma cristiano. Para estos teólogos la teología política representa un baluarte crítico contra los excesos de la política realmente existente.

Según Metz, la teología ha de abandonar el ámbito abstracto de la reflexión "inhistórica"[868], una situación fundamentalmente causada por el desplazamiento generalizado de la religión a un ámbito privado. Se trata, en suma, de devolver al dogma su presencia en la escena pública[869], asumiendo, en primer lugar, la secularización como un hecho que forma parte de la historia de la salvación. La secularización es, ante todo, la implicación de Cristo en los asuntos de este mundo, de cuya experiencia la Primera Venida ofrece un infalible testimonio. Para Metz, "Dios actúa de tal suerte en el mundo, que lo acepta irrevocablemente en su Hijo"[870]. El carácter propiamente secular de este mundo, dice Metz, sólo se vuelve

---

[866] S. Agustín (1958). *La ciudad de Dios*, *op. cit.*, pp. 404-444.
[867] Cit. Parrilla Martínez, D. (2019). "La polémica de la teología política y su vigencia actual". *Cauriensia* XIV, pp. 390-391.
[868] Metz, J. B. (1971). *Teología del mundo*, *op. cit.*, p. 14.
[869] Este aspecto será secundado por Rahner, K. (1971). "¿Qué es teología política?". *Selecciones de Teología* 38, pp. 127-28. Existe un volumen colectivo en que quedan recogidas las posiciones de Rahner, Metz y Moltmann, entre otros. Véase Rahner, K. y Metz, J. B. (Eds.) (1975). *Dios y la ciudad: nuevos planteamientos en teología política*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
[870] Metz, J. B. (1971). *Teología del mundo*, *op. cit.*, p. 24.

comprensible a través de la experiencia cristológica, pero no el polo negativo de una dimensión trascendente, sino al contrario.

> Dios no es el que hace la competencia al mundo, sino el que da garantía al mundo. El peso específico del mundo crece con el adviento de Dios. Dios no extingue la luz de lo no divino, sino que la hace que luzca más originalmente: en definitiva, para mayor gloria de él[871].

De este modo,

> Para el cristianismo, la comprensión de la creaturidad del mundo se halla siempre en el horizonte de la comprensión histórico-salvífica del mundo [...] la realidad del mundo como criatura se mediatiza siempre a través de la realidad de la salvación histórica del mundo[872].

La secularización histórica, es decir, el supuesto vaciamiento espiritual del mundo no hace para Metz sino apuntalar el principio cristiano de la secularidad del mismo, bajo la reserva de que su historia se inscribe dentro del gran marco de la historia de su salvación, pues "'cristianizar al mundo' significa en sentido original 'secularizarlo'"[873]. Esta necesaria imbricación entre el mensaje salvífico del dogma y la historia del mundo no se ve, a ojos de Metz, satisfecha con los contenidos del Concilio Vaticano II, que el teólogo juzga como una expresión del "narcisismo eclesiológico"[874]. El papel de la teología consiste en tomar nota de su afinidad estructural con el marxismo y las ideologías ilustradas del progreso, las cuales, pese a su declarado ateísmo, poseen una orientación fundamental hacia el futuro[875].

La teología ha de regresar entonces a la escena pública y retomar su papel crítico-social, como desenmascaramiento de las ideologías mesiánico-políticas que tratan de glorificar al gobernante terrenal[876]. Desprivatizar la religión y ejercer una crítica del totalitarismo bajo la reserva escatológica, la cual consiste en un recordatorio permanente del carácter temporal, secular, de todo ejercicio mundano del poder; ésa es la tarea fundamental de la teología política de Metz. Su propuesta, en suma consiste en la combinación de "un correctivo crítico

---

[871] *Ibídem*, p. 31.
[872] *Ibídem*, p. 34.
[873] *Ibídem*, p. 64.
[874] *Ibídem*, p. 106.
[875] *Ibídem*, pp. 110 ss. Aquí Metz se hace eco de la similitud destacada por Löwith entre la escatología y la filosofía de la historia, pero esta vez no para criticar ambos discursos, sino para reconciliarlos y hacerse portavoz de ellos.
[876] En este aspecto crítico se ha apoyado un continuador actual de las tesis de Metz. Véase Van Wyk, T. (2015). "Political Theology as critical theology". *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 71 (3), pp. 1-8.

de una tendencia extrema que la teología actual tiene a la privatización"[877] con "el intento por formular el mensaje escatológico en las condiciones de nuestra actual sociedad"[878].

Esta cláusula escatológica comparte un punto esencial con la teología del luterano Jürgen Moltmann. Para éste, la "teología de la esperanza" ha de proveer al creyente de un santuario, una comunidad de salvación, desde el cual observar la realidad histórica y arrojar una mirada crítica a la política del presente. Según Moltmann, la discusión teológica abandonó el lugar operativo que en la ontología cristiana se asignaba a la escatología. Tras este abandono, las modernas ideologías, como herejías mesiánicas, vinieron a ocupar aquel espacio, logrando encaramar a sus falsas divinidades[879]. El paso que la teología política ha de dar consiste en recuperar ese espacio perdido en el imaginario social. El *eschaton* introduce al hombre en un conflicto entre la esperanza y la experiencia; la experiencia de la Primera Venida y la esperanza de la Segunda son los dos pilares que se retroalimentan en este planteamiento teológico-político.

> Sin el conocimiento de la fe, fundado en Cristo, la esperanza se convierte en utopía que se pierde en el vacío. Pero sin la esperanza, la fe decae, se transforma en pusilanimidad y, por fin, en fe muerta. Mediante la fe encuentra el hombre la senda de la verdadera vida, pero solo la esperanza le mantiene en esa senda[880].

Apoyado en este principio, el cristianismo de hoy no puede tratar de recuperar, como intentó la reacción antimoderna, arcadias perdidas. Lejos de esto, la comunidad cristiana ha de hacerse responsable de sus derrotas, pero también de sus victorias, una de las cuales, que la Modernidad no ha venido sino a apuntalar, consiste en el triunfo de una visión progresista de la historia, en contra de la comprensión cíclica del tiempo, propia del extinto paganismo grecolatino. Aprovechando esa ventaja, el cristianismo puede constituir su "comunidad en éxodo"[881] y, en definitiva, llenar de contenido cristiano una comprensión de la historia que, en sus contornos formales, ya es en sí cristiana, pero que en sus contenidos aún no ha comprendido su naturaleza escatológica.

---

[877] Metz, J. B. (1971). *Teología del mundo*, *op. cit.*, p. 139.
[878] *Ídem.*
[879] Moltmann, J. (1965). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, pp. 19-44.
[880] *Ibídem*, p. 6.
[881] *Ibídem*, pp. 167 ss.

Desde el abierto horizonte de la historia moderna, no se puede volver ya a órdenes y a tradiciones perdurables y eternos, sino que es preciso introducir estos horizontes en el horizonte escatológico de la resurrección y, con ello, descubrirles a la historia moderna su verdadera historicidad[882].

Podemos decir, como corolario de estas dos teologías políticas, que en ambas propuestas persiste una cierta reserva ante la neta formalización de un programa político, sin embargo, tales reflexiones sólo necesitan un leve empujón para articularse en propuestas explícitamente políticas, tal como finalmente ocurrió, en el contexto iberoamericano, con la teología de la liberación, heredera necesaria de las teologías políticas de Moltmann y Metz[883]. En efecto, esta conocida corriente, integrada por miembros protestantes y católicos, elimina aquellas tibias reservas que Metz y Moltmann establecían para sus propuestas de una teología como reflexión crítica.

Para los teólogos de la liberación el Evangelio contiene un mensaje inequívocamente favorable a los pobres, y la tarea del cristiano de hoy es, apoyado en los instrumentos procedentes de las ciencias naturales y sociales, establecer las condiciones de igualdad necesarias para erradicar la miseria de los oprimidos. En principio, esta interpretación del Evangelio podía quedar fácilmente ligada al principio cristiano de caridad, sin embargo, la teología de la liberación entiende que el medio específico para desempeñar esta misión evangélica es la *política*[884].

Uno de los padres de esta corriente, Gustavo Gutiérrez, ha destacado una genealogía de teólogos —que ve en San Pablo a su gran fundador— cuya comprensión de la teología trasciende las tareas tradicionalmente asignadas a esta disciplina. La teología ha sido entendida como sabiduría general y como saber filosófico-racional. Para esta otra tradición, que Gutiérrez trata de reivindicar, la teología es, fundamentalmente, un análisis de la praxis histórica[885]. Esta tarea entronca, a juicio de Gutiérrez, con el carácter universal de la misión pastoral sancionada por el Concilio Vaticano II y señalada por el *Gaudium et spes* como un aspecto relevante, no sólo para sacerdotes y teólogos, sino como labor encomendada al laicado[886].

---

[882] *Ibídem*, p. 162.
[883] Así lo sostiene Negro, D. "En torno a la teología política", *op. cit.*, pp. 321-322. Un resumen completo de las interconexiones entre la teología política alemana de los años 60 y 70 y la teología de la liberación iberoamericana en González Montes, A. (1973). "Reflexión teológica y razón política. Un análisis histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe". *Diálogo ecuménico* 30 (8), pp. 119-154.
[884] Llama la atención que, entre algunos de estos teólogos políticos, la expresión más frecuente a la hora de señalar la misión política de la teología sea la de "lo político", y se reconozca en ella una dimensión necesariamente conflictiva. Véase Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*, *op. cit.*, p. 78.
[885] *Ibídem*, p. 28.
[886] *Ibídem*, p. 30.

A fin de llevar a cabo esta misión de análisis histórico, Gutiérrez estudia la idea moderna de desarrollo, a partir de la obra de Joseph Schumpeter. Para el teólogo la historia ha demostrado con la suficiente claridad que la idea de desarrollo económico gestada en el viejo continente y trasladada después a Norteamérica opera como un juego de suma-cero donde el progreso y la prosperidad de los países del Primer Mundo se gana a costa del subdesarrollo y la escasez del Tercer Mundo. En lugar de "desarrollo", el proyecto político que ha de emprenderse se condensa mejor en la idea de "liberación", pues en él, a ojos de Gutiérrez, está implícito el carácter global y universal de esta empresa política, que no puede prescindir de una parte fundamental de los habitantes de la Tierra[887]. "Liberación" hace referencia a la dependencia, que ha de abolirse, de los países subdesarrollados, cuya situación es causada, en gran medida, por el desarrollo de las principales potencias a costa de la extracción y explotación de los territorios más pobres.

Para materializar esta liberación, la teología ha de hacerse cargo de los principales aportes que la historia del pensamiento político arroja. En este sentido, para el teólogo la obra de Marx[888] y sus herederos frankfurtianos —especialmente Marcuse— son un referente intelectual para articular la crítica del actual desarrollo capitalista en aras de la liberación de los pueblos oprimidos[889]. Desde los postulados de una crítica radical de las dinámicas del capitalismo, la teología debe tomar partido en la dimensión necesariamente conflictiva de lo político, lo cual implica que todo intento de emancipación social pasa por una serie de enfrentamientos necesarios[890]; dicha conflictividad, en el contexto iberoamericano se plasma en el eje "opresión-liberación"[891].

Aquí queda patente la celeridad con que un cierto schmittianismo fue abiertamente acogido, en la segunda mitad del siglo XX, por una parte significativa de la izquierda global. Más adelante se verá esta influencia en los teóricos del populismo. En este momento, lo esencial consiste en apreciar el quiebro fundamental de la teología de la liberación, que supone un abrazo explícito de la dimensión conflictiva de lo político y presenta un importante contraste respecto a los titubeos de los teólogos Metz y Moltmann. Se trata, en suma, de comprender cómo la teología de la liberación logra borrar de su esquema la reserva impolítica —o, al

[887] *Ibídem*, pp. 45-50.
[888] Probablemente el teólogo de la liberación más explícito a la hora de abrazar las tesis marxistas sea Rubem Alves. Véase Alves, R. A. (1973). *Cristianismo: ¿opio o liberación?* Salamanca: Sígueme.
[889] Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*, *op. cit.*, pp. 56 ss.
[890] Otro teólogo de la liberación, Hugo Assmann, secundó esta idea señalando que el sentido de la fe está necesariamente inmerso en una praxis histórica, lo cual exige del creyente una toma de partido en materia política. Véase Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la Liberación*. Salamanca: Sígueme, pp. 61 ss.
[891] Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*, *op. cit.*, p. 78.

menos, no totalmente política— de los teólogos alemanes. Para Gutiérrez, en la medida en que los poderosos han descubierto en la teología un dispositivo de dominación eficaz, y aprovechando ese filón, se han servido sin escrúpulos de las ventajas políticas que ofrece un uso perverso del dogma, la teología se halla igualmente legitimada para operar en el espacio político. Aquella prescripción de no tomar excesivo partido en asuntos políticos, impulsada, entre otros, por Jaques Maritain y su humanismo integral[892], ya no sirve, a ojos de los teólogos de la liberación, para llevar a cabo y dar forma concreta al mensaje cristiano favorable a los pobres.

Apoyadas en la pulcritud de una distinción teológica entre lo sacro y lo profano, las élites de poder han tomado nota de aquellos escrúpulos y sin contemplaciones han explotado las posibilidades políticas de una tergiversación inteligente del dogma. En la medida en que la teología ha bajado a la arena de la política, los teólogos han de dar la batalla en ese terreno a fin de hacer valer el verdadero contenido del Evangelio. Tal como establece el Concilio, todo ser humano, en tanto que ser histórico, está convocado al encuentro con Cristo para su salvación, con lo cual aquella distinción escolástica termina por perder vigencia doctrinal. Se trata de comprender, en suma, el carácter integral y universal, de la orientación social del dogma: "no hay dos historias, una sagrada y otra profana [...], sino un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo"[893]. Pierde relevancia la cuestión del bautismo y los demás sacramentos; la tarea fundamental del cristiano consiste en la liberación, ahí se encuentra la verdadera *certitudo salutis*, el deber salvífico crucial de nuestros días, pues "participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora"[894]. De tal suerte, "[t]rabajar, transformar este mundo es hacerse hombre y forjar la comunidad humana, es también, ya salvar"[895].

Como puede verse, para Gutiérrez —y, en general, para la teología de la liberación— la clave hermenéutica del análisis histórico reside en una toma de conciencia de la correlación material entre "progreso temporal y crecimiento del reino"[896]. En esta medida, el soporte doctrinal de la teología de la liberación consiste en desechar, por falso, el clásico dilema en la

[892] Maritain, J. (1966). *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Buenos Aires: Carlos Lohlé Editores. Recordemos, nuevamente, en la línea de este apoliticismo, la condena teológica que Maritain lanzó contra el concepto schmittiano de lo político, acusándolo de promover la "soberanía del odio". Maritain, J. (1941). *El crepúsculo de la civilización*, *op. cit.* p. 15.
[893] Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación. Perspectivas*, *op. cit.*, p. 199.
[894] *Ibídem*, p. 108.
[895] *Ibídem*, p. 210.
[896] *Ibídem*, p. 226.

discusión escatológica, entre una historia temporal y otra espiritual. Ha de recuperarse, en consecuencia, una visión integral de la salvación, en términos espirituales y materiales.

> La cuestión, nos parece, no se plantea en términos de "promesa temporal o promesa espiritual"; sino, como hemos visto ya, de realizaciones parciales en acontecimientos históricos liberadores, que son, a su vez, nuevas promesas que jalonan el camino hacia el cumplimiento pleno[897].

El teólogo de la liberación logra salvar su ortodoxia doctrinal, en el último instante, con un *minimum* teológico, a través del siguiente giro: "[e]l encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia, pero se da ya en la historia"[898].

Quedan patentes las dimensiones de la radicalización que, respecto de Metz y Moltmann, la teología de la liberación opera. El sentido de esta radicalización, tanto a nivel programático como en lo teológico-doctrinal, apunta en una misma dirección. En el plano político los alemanes asignaban a la teología una tarea estrictamente limitada a la crítica, mientras que los iberoamericanos aceptan sin ambages la dimensión violenta de lo político y no rehuyen sus deberes en este ámbito. Por el lado doctrinal, la teología política de Metz y Moltmann —como les afeará Spaemann[899]— no acaba de resolver sus contradicciones a la hora de definir la circunscripción concreta de la historia del mundo frente a la historia de la salvación. No terminan, en suma, de definir la correlación entre la Segunda Venida de Cristo y el progreso histórico-material. Por su parte, los teólogos de la liberación desarrollan una postura nítida en este sentido, al señalar como falsa y puramente especulativa la distinción clásica, en lo tocante a la reflexión soteriológica, entre un ámbito sacro y otro profano.

A nuestro parecer, en las dos citas anteriores se toca el nervio del posicionamiento teológico que marcó la división —no sólo entre teólogos— entre adeptos y detractores de la teología política en función del carácter político-programático que este concepto implicaba. Ya hemos analizado cómo Peterson, el padre contemporáneo de esa condena de la teología política por su naturaleza política, hace valer la distinción tradicional entre lo "puramente teológico" y lo "impuramente político"[900] que la teología de la liberación terminó por echar abajo. Una de las primeras voces en salir al paso de la "nueva" teología política de Metz fue la del historiador

---

[897] *Ibídem*, p. 223.
[898] *Ibídem*, p. 225.
[899] Spaemann, R. (1969). "Teología, profecía y política. Hacia una crítica de la teología política". Disponible en: https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol10/38/038_spaemann.pdf.
[900] Así se lo reprocha Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 105.

Hans Maier[901], para quien la propuesta de Metz no presentaba diferencias sustanciales con la vieja teología política, esto es, con la deificación del gobernante político. Para Maier el papel de la comunidad cristiana no podía sobrepasar, en lo político, los cercos de la potestad indirecta que el cristianismo medieval había asignado a la Iglesia y, a su parecer, la idea de levantar una teología política de izquierdas —como la de Metz— adolecía de las mismas fallas que la propuesta cesaropapista de un Schmitt o un Eusebio.

Un crítico relevante de esta objeción fue el teólogo Ernst Feil, que señaló la inconsistencia del razonamiento de Maier al recordarle que su propuesta condenaba, por teológicamente heterodoxa, a las teologías políticas de extrema izquierda y extrema derecha, mientras que reconocía la legitimidad de una teopolítica democristiana favorable al *statu quo*[902], postura ampliamente acogida en la Alemania Federal, con la CDU como partido mayoritario. Un argumento similar a éste aparecerá una y otra vez en las discusiones sobre la legitimidad teológica de la teología política, pues, en principio, todo posicionamiento religioso orientado a la acción política, incluso aquellos que señalan el deber del teólogo de abstenerse en asuntos de naturaleza política, ya implican una decisión políticamente mediatizada, como había señalado el propio Schmitt[903].

Dentro de esta condena general de todo intento de deducción de una hoja de ruta en materia política derivada del dogma, encontramos una serie importante de aportaciones a la luz del Concilio Vaticano II. Una de las críticas más tempranas del Concilio, precisamente por su carácter teológico-político, proviene del teólogo católico Hans Barion[904], en homenaje al cual Schmitt redactó su segunda *Teología política*. Para aquél, el Concilio articula un programa teológico-político de signo liberal-cosmopolita. Según Barion, los contenidos del *Gaudium et spes* que confían a los gobiernos estatales el aseguramiento de la libertad y el respeto de la diversidad —parágrafo 74 del *Gaudium*— no son más que una muestra de la faceta sacerdotal que la democracia liberal es capaz de adoptar.

Esta crítica tendrá una importante respuesta de la mano del romanista español Álvaro d'Ors, que señalará lo exagerado de reducir el *Gaudium et spes* a un documento propagandístico[905]. Más allá de esto, d'Ors le reprochará a Barion el carácter teológico-político de su discurso,

---

[901] Maier, H. (1970). *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln: Johannes-Verlag.
[902] Feil, E. (1969). "Von der politischen Theologie zur Theologie der Revolution?", en Feil, E. y Weth, R. (ed.). *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*. Múnich: Maguncia, pp. 110-132.
[903] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, pp. 120 ss.
[904] Barion, H. (2002). "„Weltgeschichtliche Machtform"? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils, *op. cit.*
[905] D'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema", *op. cit.*, pp. 55-61. En la línea de d'Ors, encontramos otra defensa del Concilio en González del Valle, J. M. (1972). "La autonomía en lo temporal. delimitación de su dimensión institucional y personal", *op. cit.*

pues lo que verdaderamente el teólogo alemán echa en falta en el *Gaudium* es un posicionamiento favorable a la forma estatal, símbolo inalterable de la tradición en que él, como sus maestros Schmitt y Rudolph Sohm, se enmarca. Lo que para Barion se presenta como un discurso ideológico-progresista que atraviesa el Concilio, no es para d'Ors sino la doctrina social de la Iglesia —aunque su lenguaje no esté exento de tintes modernos—, que comprende la existencia de una comunidad cristiana separada de las estructuras de poder político; un pluralismo social que no tiene nada de progresista y se remonta al periodo medieval, asignando a la comunidad creyente su concreto papel de *potestas indirecta*. "Que la forma de gobierno y los límites del mismo dependan de cada pueblo en concreto, esto supone una antigua idea de la Iglesia, si se quiere pragmática, pero vital, que en modo alguno puede ser censurada como *progresista*"[906].

En el marco de este multitudinario debate, aparece a fines de los 60 la que probablemente haya sido la aportación más sutil a la enmienda petersoniana a la totalidad de la teología política. En este sentido, el filósofo Robert Spaemann divide en tres las líneas fundamentales de su crítica a la teología política[907]. Primero, para Spaemann la teología política —de Metz y Moltmann— no termina de aclarar si el futuro hacia el que se abre es de tipo histórico o suprahistórico. Atendiendo a los caracteres históricos —políticos— de la interpretación de la escatología por parte de Metz y Moltmann, Spaemann señala que su propuesta no difiere sustancialmente de los programas totalitarios que toman apoyo en las modernas filosofías de la historia, pues sacrifican el presente y a sus habitantes en el altar de un futuro que termina por revelarse un Moloch que devora todo lo existente en beneficio de aquello que ha de venir[908]. En este sentido, los teólogos políticos no logran resolver la tensión entre el "todavía no" histórico y el "ya" trascendente. Por un lado, como buenos teólogos, dicen que la escatología no puede llegar más que de un afuera de la historia, de un plano trascendente, y ha de desconfiarse de aquel que trate de traer el reino celestial a este mundo y a esta historia por medios de este mundo y de esta historia. Sin embargo, por otro lado parecen sugerir un programa que acerque por medios mundanos —ahí reside el carácter político de su teología— ese paraíso venidero. En suma, los teólogos políticos no pueden sino renunciar a la coherencia teológica en aras de la coherencia política: "la ambigüedad de la posición escatológica de Moltmann y Metz refleja una postura política determinada: la del revisionismo marxista y socialismo humanitario"[909].

---

[906] D'Ors, Á. (1976). "Teología política. Una revisión del problema", *op. cit.*, p. 60 (cursiva en el original).
[907] Spaemann, R. (1969). "Teología, profecía y política. Hacia una crítica de la teología política", *op. cit.*
[908] *Ibídem*, pp. 1-2.
[909] *Ibídem*, p. 3.

Segundo, esta teología política, por el lado teológico, adolece de una inconsistencia fundamental, que remite a la distinción tomista entre la voluntad positiva de Dios —lo que Él quiere que queramos— y su voluntad absoluta —lo que finalmente ocurre, la Providencia—. Si, desde el punto de vista de la historia de la salvación, la voluntad absoluta de Dios determina todo lo que ocurre —catástrofes incluidas—, la teología debería postularse en favor de lo que ocurrirá después de la determinación concreta de Dios —favorable, indistintamente, a un bando o a otro—. Si la teología política no incurre en el sacrilegio de eliminar a la Providencia como un elemento realmente operante a nivel histórico, los teólogos no tienen nada que decir sobre compromisos mundanos, pues podrían equivocarse al tomar partido en favor de un bando que después resulta derrotado[910].

Tercero, detrás de la teología política de Metz y Moltmann no hay más que un intento —legítimo— de rehabilitar el papel social del cristianismo, pero para ello, apostilla Spaemann, "no hace falta una teología nueva"[911]. Si la secularización, tal como apunta Metz, es un proceso histórico que sanciona, de acuerdo con los contenidos del cristianismo, el papel mundano del mundo, pregunta Spaemann: "¿Qué clase de mundo mundano es aquel en que los cristianos no pueden obrar políticamente sin una bendición teológica y necesitan de una superestructura teológica en lugar de la sociología?"[912].

Como decimos, la crítica de Spaemann es probablemente la más aguda arrojada contra una teología política como programa político. Sin embargo, ésta no logra solventar el problema, señalado por Schmitt, acerca de la necesaria imbricación entre la teología y la política, como dos esferas histórica y sociológicamente interdependientes. ¿En qué medida la abstención del teólogo en asuntos políticos es menos política que su toma de partido en favor de uno u otro bando? ¿Es tal abstención realmente posible? ¿Por qué suponemos que una huida místico-impolítica de los asuntos de este mundo carece por completo de efectos políticos sobre aquellos asuntos? ¿No convierte la condición necesariamente política del ser humano a todos sus actos, incluso aquel que opta por hacerse a un lado, en una decisión de naturaleza política? Si, atendiendo a Schmitt, desprendemos el significado de teología política de dependencias de tipo teológico-doctrinal, la respuesta a estos interrogantes se vuelve todavía más sencilla. Étienne Gilson respondió a esta serie de problemas con un aforismo revelador de los callejones sin salida a que se ven abocadas aquellas enmiendas a la totalidad de la teología política, concluyendo que ésta suele terminar enterrando a sus sepultureros[913].

---

[910] *Ibídem*, pp. 3-4.
[911] *Ibídem*, p. 6.
[912] *Ídem.*
[913] Cit. Parrilla Martínez, D., "La polémica de la teología política y su vigencia actual", *op. cit*, p. 393.

No obstante esta evidencia, hoy encontramos importantes estudios que profundizan en la misma crítica de la teología política, que en ciertos casos aspiran a una condena general de toda teología política[914]. Por lo general, esta clase de trabajos se ven obligados, en aras del rigor, a tratar con un concepto más restringido de "teología política", e inexorablemente pierden de vista la amplitud del mismo. En este acotamiento, encontramos una amplia variedad de significaciones de "teología política" que ahora no podemos tratar con el debido cuidado. No obstante, se ha señalado la necesidad de "desteologizar" la política, sosteniendo carácter contingente e histórico de sus contenidos discursivos:

> [a]cometer una crítica de toda teología política, una liquidación filosófico-política de la teología política, es querer expulsar lo sagrado de lo político, devolver lo político a su propia dimensión, es decir, a su relatividad, su historicidad y su precariedad[915].

Se trataría de un intento de llevar a término aquello que la moderna filosofía inició, esto es, "operar una crítica radical de lo teológico-político para devolverle a lo político su relatividad, su historicidad y su precariedad, que definen su estatuto ontológico propio"[916]. Podríamos contestar que la misma filosofía moderna fue la que operó, aunque en modo diverso al cristianismo medieval, aquella sacralización de lo político, pero el punto esencial es todavía más evidente y no exige emprender discusiones de tipo histórico-filosófico. El problema fundamental de esta propuesta no es otro que una incomprensión esencial de qué significa, verdaderamente, "teología política".

La "sacralización de lo político" no es sino un fenómeno más que la investigación teológico-política comprende, pero ésta no está en condiciones de agotar las posibilidades hermenéuticas de aquélla. Una supuesta erradicación de la sacralidad de lo político estaría lejos de abolir la reflexión que la teología política abre. Si se comprende aquello que Schmitt designa con "teología política", por paradójico que pueda parecer, se llega a una comprensión

---

[914] Aunque, en términos generales, se trabaja con nociones acotadas de teología política, existen casos en que se pretende eliminar toda posibilidad de una teología política, de forma similar a lo planteado por Peterson. El caso más palmario es el de Zarka, Y. (2008). "Para una crítica de toda teología política". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 39, pp. 27-47. Más modestos en su crítica y más rigurosos a la hora de definir qué entienden por "teología política" son Uchenna Ozioko, J. (2018). "Teologia politica nell'età postsecolare", *op. cit.*; Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, *op. cit.*; Levesque, M. (2014). *Political Theology versus Public Theology. Reclaiming the heart of the Christian mission*. Ontario: The University of Western Ontario; Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica*, *op. cit.*; González Montes, A. (1982). *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

[915] Zarka, Y. (2008). "Para una crítica de toda teología política", *op. cit.*, p. 31.

[916] *Ibídem*, p. 32.

evidente del estatuto ontológicamente endeble del discurso político, justo aquello a lo que apunta Zarka, autodeclarado enemigo de toda teología política. La teología política, tal como hemos demostrado, remite precisamente al carácter contingente de los contenidos discursivos de la teología, y en su historización de la misma, la vigencia de una fundamentación teológico-cristiana de las relaciones de dominio aparece como un dispositivo circunscrito a un determinado periodo histórico[917]. El carácter pluralista de la teología política, en su imbricación dialéctica con lo político, abre efectivamente la puerta a una reflexión sobre el carácter posfundacional de la política[918] y, al mismo tiempo, ofrece una evidencia de que, pese a lo transitorio de sus contenidos discursivos, aquélla ha de nutrirse de una dimensión espiritual que aparece como infranqueable.

Lo cierto es que en la discusión actual cada vez son menos trabajos los que se encaminan a aquella defensa filosófica de la teología política como la necesaria implicación mutua entre la teología y la política —definición que, como sabemos, no fue propiamente la de Schmitt; no estribaba ahí su núcleo, aunque su reflexión sí la comprendía, dado que la teología es la manifestación histórica de una imagen metafísica, como acredita en su disputa con Peterson—. Pero este estado de la cuestión no habla, ni mucho menos, a favor de una victoria dialéctica de los enemigos de la posibilidad conceptual de toda teología política. Lejos de esto, los trabajos en materia teológico-política se suceden, y la validez de ésta como campo de investigación parece acreditarse por sí sola[919], como veremos más adelante. Pero antes hemos de analizar otra corriente de trabajo en materia teológico-política que proviene eminentemente de la filosofía. Ésta ha tomado buena nota de la radicalidad del concepto schmittiano de teología política, tal como aquí lo venimos analizando, y partiendo de la necesidad que ésta prescribe de una dimensión ideal como fuente que alimenta toda realidad política, esta corriente actual de filósofos ha emprendido el estudio de la teología política como dispositivo de dominación que comprende aquella idea schmittiana sobre la coherencia

[917] Así lo ha apuntado Navarrete Alonso, R. (2015). "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt", *op. cit.*, pp. 67-70.

[918] La paternidad intelectual schmittiana de la corriente que ha tomado el nombre de "pensamiento político posfundacional" es ampliamente reconocida. Sobre esta corriente, véase Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau*. Edimburgo: Edinburgh University Press. Sobre la influencia de Schmitt en esta corriente, entre otros, Gascón Pérez, L. A. (2017). "Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt". *Carl-Schmitt-Studien* 1, pp. 151-170.

[919] Una amplia gama de investigaciones dan por sentadas las implicaciones mutuas entre la teología —como una dimensión espiritual que sirve de fuente a las formas modernas de organización política— y la política moderna. Como ejemplo de ello, vale citar a Vatter, M. (2021). *Divine democracy. Political theology after Carl Schmitt*, *op. cit.*; Kahn, P. W. (2012). *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, *op. cit.*; Robbins, J. W. (2011). *Radical democracy and political theology*. Nueva York: Columbia University Press.

entre una imagen metafísica históricamente dominante y la forma política realmente existente.

6. 2 La teología política como *dispositivo de dominación*

Pese a que Foucault no dio nunca una definición completa de lo que entendía por "dispositivo", concepto que se vuelve de lo más frecuente cuando aborda la cuestión de la "gubernamentalidad"[920], en 1977, en una entrevista[921], dio algunos trazos que pueden sernos útiles. Allí el filósofo apunta que un dispositivo es

> un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen, los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la *red* que puede establecerse entre estos elementos[922].

Otro rasgo relevante del dispositivo es su carácter históricamente delimitado, como instancia que surge y se constituye para "responder a una urgencia"[923], de modo que su concreta configuración viene marcada por una serie de disposiciones históricamente específicas y, por ende, irrepetibles. Así, la aparición de un dispositivo implica una cierta manipulación del equilibrio de fuerzas y las formas de dominación hasta el momento imperantes, a fin de reforzar, subvertir o conservar por nuevos medios el orden colectivo. En tal sentido, esta red de elementos que forman el dispositivo ostenta "una posición estratégica dominante"[924] y ejerce un poder simbólico en los individuos que lo conforman, a la par que les hace partícipes de esa red heterogénea de relaciones de poder. Por último, el dispositivo revela una correspondencia dialéctica entre una dimensión intelectual y otra político-material:

---

[920] Esta noción está muy presente en sus lecciones del Collège de France, dictadas entre 1977 y 1981. Véase Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica y Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
[921] Foucault, M. (1984). "El juego de Michel Foucault", en Foucault, M. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, pp. 127-162.
[922] *Ibídem*, p. 128 (la cursiva es nuestra).
[923] *Ibídem*, p. 129.
[924] *Ídem.*

[e]l dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bornes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos[925].

Como puede verse, el concepto schmittiano de teología política que aquí se viene analizando guarda algunas semejanzas con esta idea de dispositivo[926], como la imagen metafísica dominante e históricamente delimitada que, en un determinado tiempo histórico, mediatiza las relaciones de poder y orienta el actuar político.

Esta dimensión simbólica de la teología política, sus rasgos relativos a una *red* de formas de dominación que atraviesan tanto la ordenación político-práctica de una comunidad como sus diferentes discursos y formas de expresión estética, ha sido trabajada por una corriente de filósofos que podríamos encuadrar en el extenso grupo de críticos de la teología política. No obstante, a diferencia de aquellos que parten de la premisa de que este término hace referencia a un modelo político a secas, esta corriente ha comprendido la profundidad de sus formas de dominación y articulaciones normativas. Conscientes de la radicalidad con que el dispositivo teológico-político teje aquella red de elementos, discursivos y prácticos, el objetivo eminente de estos autores —filósofos en su mayoría— es explorar las posibilidades de un horizonte *post teológico-político*.

Uno de los grandes antecedentes de esta corriente es sin duda Walter Benjamin, quien, por otra parte, fue un lector atento y entusiasta de la primera *Teología política* de Schmitt[927]. El otro autor que, con su interpretación de las aportaciones de Benjamin en materia teológico-política —y con su relativa oposición a la teología política schmittiana—, ayudó a consolidar los cauces de esta línea de abordaje de la teología política es Jacob Taubes[928]. En la obra de ambos podemos apreciar un consenso tácito con los diagnósticos que arroja aquella noción radical de "teología política" de raíz schmittiana, a la par que un rechazo expreso de

[925] *Ibídem*, p. 130.
[926] Aunque, en relación con el concepto de dispositivo, no tenemos constancia de una dependencia explícita por parte del filósofo de la obra del jurista.
[927] Benjamin envía a Schmitt, en 1930, un ejemplar de su *Origen del drama barroco alemán*. En la carta, el filósofo reconoce sus profundas deudas con el jurista, señalando que sus ideas de filosofía política —especialmente lo dicho en *La dictadura* y *Teología política*— guardan una estrecha relación con las del filósofo en materia de estética y crítica literaria. Véase Taubes, J. (2007). *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 196.
[928] La afinidad entre Taubes y Benjamin es subrayada, entre otros lugares, en Galindo Hervás, A. (2012). "Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes". *Diánoia. Revista de filosofía* 68, p. 88. Una reciente reconstrucción de los vínculos teóricos y biográficos entre Benjamin, Schmitt y Taubes, en Stimilli, E. (2021). "Jacob Taubes y los *arcana* de la teología política", en Villacañas, J. L., Navarrete, R. y Basili, C. (eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Madrid: Herder, pp. 277-298.

su dimensión programática. En este sentido, Taubes calificó al jurista de apocalíptico de la contrarrevolución, situándose él como un apocalíptico de la revolución[929].

Sin emplear el concepto de dispositivo, en uno de sus textos más esotéricos, Benjamin describe el capitalismo como un sustituto moderno de la religión, relatando así una reocupación de espacios, tal como Schmitt y Blumenberg coinciden en describir las dinámicas de la secularización moderna. En este sentido, afirma Benjamin que

> Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, penas e inquietudes a las que daban antiguamente respuesta las denominadas religiones [...] No conoce ningún dogma especial, ninguna teología. Desde este punto de vista, el utilitarismo gana su coloración religiosa[930].

Hay, asimismo, un elemento clave que nos informa de la noción concreta de "capitalismo como religión" en el discurso benjaminiano: "[n]o nos es posible describir la *red* en la que nos encontramos. Sin embargo, será algo apreciable en el futuro"[931]. Sin duda, el elemento "religioso" que Benjamin detecta en el capitalismo guarda importantes semejanzas con aquella dimensión omniabarcante que Schmitt trata de describir en su teología política, como un espíritu del tiempo que atraviesa la realidad material y simbólica de la comunidad.

Por traer un ejemplo, cuando Schmitt describe el *nomos* de la tierra en el contexto del *ius publicum*, automáticamente detectamos que no se trata de una norma dictada conscientemente por un actor político determinado. Lejos de esto, el *nomos* lo compone el concurso arbitrario de todos los actores en su pugna por la hegemonía geopolítica, y la relación de equilibrio entre tierra y mar no deriva de la voluntad de alguna de las potencias, sino que resulta del enfrentamiento entre el Leviatán inglés y otros imperios continentales. En este sentido, aquellos actores no eran plenamente conscientes de aquel orden omniabarcante, aunque sus acciones sí eran reconducibles a una idea de equilibrio entre tierra y mar. Por lo mismo, sólo cuando aquel equilibrio fue disuelto y la ordenación concreta de fuerzas obedeció a un principio distinto, los historiadores pudieron definir con mayor precisión los caracteres precisos de aquella normatividad. Análogamente, Benjamin apunta que sólo daremos cuenta

---

[929] Taubes, J. (2007). "Carl Schmitt. Apocalíptico de la contrarrevolución", en Taubes, J. *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, pp. 159-174.

[930] Benjamin, W. (2014). *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama, p. 8. Un trabajo reciente de teología política, que comparte aspectos con el de Benjamin, lo encontramos en Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Madrid: Ned.

[931] *Ídem* (la cursiva es nuestra).

de la naturaleza religiosa del capitalismo una vez ese elemento ideal que lo nutre, y con el cual se identifica, haya quedado disuelto —superado— por los devenires de la historia.

Por otro lado, Benjamin destaca un elemento "culpabilizante" como rasgo específicamente religioso del dispositivo capitalista, esto es, su capacidad para articular toda una red de dominación de signo moral[932]. En este escenario, la figura que ocupa el papel de Dios, una idea hipostasiada de culpa, tiende a su expansión universal e inmanente, que borra todo rastro de posibilidad de redención por una instancia operante en un más allá de este mundo.

Sin embargo, este dispositivo omnímodo y vinculante para todos los hombres es susceptible, sostiene Benjamin, de ser negado y aniquilado por un afuera de la historia: el Mesías, tal como afirma en su *Fragmento teológico-político*[933]. Es por ello que, a juicio de Benjamin, no hay orden político susceptible de armonización con la trascendencia; ésta es pura negación de la realidad histórica.

> Por eso, el Reino de Dios no es el *télos* de la *dýnamis* histórica, y no puede plantearse como meta. En efecto, desde el punto de vista histórico, el Reino de Dios no es meta, sino que es final. Por eso mismo, el orden de lo profano no puede levantarse sobre la idea del Reino de Dios, y por eso también, la teocracia no posee un sentido político, sino solamente religioso[934].

La filosofía de la historia, señala Benjamin en consonancia con la que más tarde será la tesis de Löwith, ha tratado de armonizar lo mesiánico con el devenir histórico, insertándolo en su cuadro general, en un intento de inmanentización histórica del mesianismo. Pese a esta equivocación, Benjamin señala que el recorrido de la *dynamis* histórica es, con todo, el índice de la silenciosa venida del apocalipsis.

En términos equivalentes, Benjamin plantea su crítica del derecho como supuesta instancia de mediación. Según el frankfurtiano, la violencia inmediata [*Gewalt*] posee una función fundadora, conservadora y destructora del derecho. El carácter mítico de esta violencia, que está en la base de las instituciones modernas, termina por deslegitimarlas como presuntas entidades de mediación racional. Ante esta clase de dispositivo, fundado en la violencia mítica, sólo cabe oponerle una forma de violencia igualmente inmediata, pero ajena a toda instrumentalidad: la divina[935]. El misticismo que recorre esta clase de discurso no ha de pasarse por alto. Desde el punto de vista teórico-jurídico, la actitud del místico abogaría,

[932] *Ibídem*, pp. 9 ss.
[933] *Ibídem*, pp. 14 ss.
[934] *Ibídem*., p. 14.
[935] Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.

como en Benjamin, por una aniquilación de toda estructura de mediación, asociada a la idea de *derecho*. En contra de ésta, el místico invoca la noción indefinida de *justicia*, relativa a la dimensión de la potencia, negadora del acto —acto jurídico-constituyente, vale decir—, que precisamente por su no realización está libre de la mácula de violencia que arrastra su idea opuesta de derecho[936].

En el marco de una comprensión similar de la escatología, como la negación absoluta de la continuidad de la historia desde un afuera de la historia, el filósofo Jacob Taubes realiza su primer acercamiento a la obra de Schmitt a fines de la década de 1940. Como se puede apreciar en múltiples pasajes de sus trabajos, Taubes no era ajeno a aquello que hemos destacado como núcleo de la teología política schmittiana, a lo cual él nunca se refirió con ese significante, muy frecuente, por otro lado, en su obra. Reproducimos un fragmento crucial, donde se narra la desaparición de la idea premoderna de jerarquía, la cual posibilitaba toda una teología política —en sentido schmittiano— que tenía como cúspide una noción trascendente de Dios. Esta idea de jerarquía, sostiene Taubes, queda despachada con el advenimiento de la Modernidad y da paso a formas democráticas de orden político, formas ateas de pensamiento en lo religioso y formas inmanentistas en el ámbito de la reflexión filosófica. El párrafo en cuestión arroja suficiente luz sobre la proximidad entre estos dos autores:

> El orden del universo y el orden de la sociedad que se ponen de manifiesto [...] están ligados en la cadena del ser jerárquico. Todas las partes del universo participan en una gran cadena que vincula la jerarquía de las categorías con una unidad. Todas las categorías están ligadas entre sí en *una fina red de correspondencias* que se extienden tanto por el cosmos como por el ámbito social y político[937].

Esta "red de correspondencias" alude efectivamente a aquel dispositivo que venimos describiendo y que conforma una teología política en terminología schmittiana. No obstante, aquello que Taubes entiende por "teología política" es precisamente una hermenéutica, propiamente teológica, con capacidad de desmantelar esa red de articulaciones si osa tratar de acaparar el espacio reservado a la divinidad trascendente, en una palabra, si el poder político trata de presentarse como sacro. Tal oposición se aprecia ya desde sus escritos más tempranos. Lo sutil de las distancias entre Schmitt y Taubes estriba en la posibilidad señalada

[936] Los pares "justicia-misticismo"y "derecho-teología" han sido estudiados en Cacciari, M. (2020). "Derecho y justicia. Ensayo sobre la dimensiones teológicas y místicas de la política moderna". *Anales De La Cátedra Francisco Suárez* 30, pp. 53–82.
[937] Taubes, J. (2007). "Teología y teoría política", *op. cit.*, p. 270 (la cursiva es nuestra).

por el segundo de que la imbricación dialéctica entre teología y política sea efectivamente borrada desde un afuera de la historia. La tarea eminente de la teología, según Taubes, consiste en esto mismo, es decir, en mantener viva y presente esa posibilidad de irrupción de lo mesiánico que decreta el fin de la historia.

> El puente secreto entre ambos terrenos [teología y teoría política] se basa en el concepto de poder. Sólo cuando el principio universal del poder pierda su validez será superada la unidad de teología y teoría política. Por último, una crítica del elemento teológico dentro de teoría política se basa en una crítica al principio mismo del poder[938].

Señalar lo temporal de ese dispositivo, su contingencia y susceptibilidad de ser expulsado a los márgenes del dominio histórico de las almas, es precisamente la labor que Taubes asigna a su teología. La teología política de Taubes, en gesto de apertura, trataría de armonizar la correlación necesaria entre teología y política a través de la experiencia histórica con, por otro lado, una conciencia escatológica que sabe que la irrupción de lo mesiánico es la neta negación de toda relación entre el orden político y el orden divino. Sin embargo, la politicidad de la teología de Taubes no implica una posición de expresa militancia, sino lo contrario. La teología política de Taubes consiste, lejos de esto, en una hermenéutica crítica del poder, pues su núcleo doctrinal reside en un señalamiento permanente del carácter temporal de toda estructura de poder mundana.

Desde su tesis doctoral Taubes fue elaborando una noción de escatología que efectivamente hacía referencia a aquel objeto que, años más tarde, sería el propio de la teología política.

> La revelación es el sujeto de la historia, la historia es el predicado de la revelación. La revelación es el fuego que alumbra la grieta entre Dios y el mundo [...] En el eón del pecado comienza el ser como tiempo, dirigido hacia la muerte. El tiempo lleva en sí el principio letal[939].

Esta escatología confía su esperanza revolucionaria a un Dios no existente en el mundo; es la negación absoluta de la realidad mundana. Frente a la teología política schmittiana, secular, mundana y pluralista, pues no halla un principio metahistórico unificador de las categorías que rigen en cada *nomos*, aparece la teología política monoteísta de Taubes, que encuentra el principio monista de su discurso en la finitud del ser, garantizada por la negación mesiánica

---

[938] *Ibídem*, p. 275.
[939] Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila, pp. 26-27.

del mundo y de la historia. Para éste, los dispositivos de dominación, aquellas redes de prácticas, discursos y categorías que atraviesan una determinada concepción del orden del mundo —un *nomos*— ofrecen el espectáculo de una lucha politeísta entre diversos *demonios*. De este embrión —teológico-político en sentido schmittiano-pluralista— brota una pluralidad de mundos dentro de este mundo, cada uno de ellos dominado por el *daimon* de cada región, esto es, por los falsos ídolos de las respectivas naciones: "Este sentido de la pluralidad del mundo, que multiplica e intensifica los sistemas de poder demoníacos a los que la vida está confinada, es otro motivo en los Apocalipsis y en las especulaciones gnósticas"[940].

No obstante, la idea de escatología manejada por Taubes no alude, como ocurre con la interpretación clásica de la profecía, a un final determinado del tiempo histórico, pues ello implicaría la reconciliación entre lo eterno y lo temporal. En cambio, para Taubes la eternidad puede ser experimentada dentro de la temporalidad.

> El cumplimiento apocalíptico no adviene al final de la historia, sino en el propio interior del tiempo; el fin del tiempo transforma a éste desde dentro, y consiste propiamente en su supresión, en una desviación interior que evidencia que el tiempo no coincide consigo mismo, ya que está atravesado por algo que lo interrumpe: la eternidad[941].

La teología política de Taubes se expresa a través de una hermenéutica cuya tarea consiste en arrojar luz sobre la brecha insoslayable entre lo espiritual y lo mundano. En clave crítica, la teología política es para Taubes la categoría que permite desmantelar lo falso de un intento, por parte de los poderes civiles, de constituirse como fuerzas acordes a los designios divinos de lo trascendente. En este sentido, la comunidad espiritual verdaderamente habilitada para ejercer esa labor teológico-política, crítica de los intentos de deificación del poder mundano, es el pueblo hebreo.

En su polémica con Gershom Scholem, y tras haber desmantelado, por falsas, las esperanzas mesiánicas de una serie de comunidades históricas, como los puritanos de Nueva Inglaterra, que partieron hacia Massachusetts con la esperanza de constituir la nueva Sión, concluye que el Reino Mesiánico no puede nunca producirse en un adentro de este mundo, más allá de una experimentación de la eternidad por parte de la comunidad hebrea. Si el pueblo judío cae en esta tentación —como efectivamente había ocurrido con la consolidación de un Estado judío

[940] *Ibídem*, p. 50.
[941] Galindo Hervás, A. (2012). "Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes", *op. cit.*, p. 94.

en Palestina—, se habría deslizado por el mismo abismo que el cristianismo[942]. ¿En qué consiste ese error propiamente cristiano? ¿A qué obedece? Para Taubes, el cristianismo ha interpretado su victoria histórica sobre el judaísmo como una señal de su carácter verdadero, cayendo en la contradicción evidente, de acuerdo con la cual una religión que asegura que su reino no es de este mundo cifra sus victorias en el plano histórico-mundano.

> Un análisis sobrio de la controversia judeo-cristiana debe separar la argumentación de la historia, porque allí se encuentra la fatal tentación de tomar lo que es por lo que debería ser. ¿Cómo puede, en verdad, la historia "decidir" en una cuestión de la teología? Y, sobre todo, ¿qué puede demostrar el triunfo histórico para una religión que afirma, como el cristianismo, que no es de este mundo y que anuncia el fin de la historia?[943].

Esta cuestión obliga a retomar la discusión en torno a la figura del verdadero profeta de la teología política judía: el Pablo-Saulo perseguidor de los cristianos y su teología crítica de las estructuras del poder temporal, "una declaración *política* de guerra a los césares"[944]. Pero esta guerra no se libra con armas convencionales, físicas. Lejos de esto, la batalla se da en el ámbito del pensamiento y, en última instancia, de la fe. Una fe propiamente judía que remarca el carácter temporal y, con ello, parcialmente ilegítimo —o mejor, sólo temporalmente legítimo—, de los señores de este mundo.

En este quietismo, el judaísmo no puede hacer un llamamiento a las armas contra el Imperio romano, pues no vale la pena luchar contra aquello que se tiene la certeza de que va a desaparecer[945]. Heredera de Moisés, la teología política de Pablo se constituye en una hermenéutica crítico-negativa del soberano terrenal, de forma análoga a cómo el profeta hebreo levanta su teología en oposición al culto de los faraones[946]. Reconociendo aquella división entre amigos y enemigos, la comunidad judía está unida por un lazo teológico-político en tanto que se hace consciente de la esencia inexorablemente política de su quietismo, pero su resistencia a los príncipes de este mundo se da, a diferencia del

---

[942] Taubes, J. (2007). "El mesianismo y su precio", en Taubes, J. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, *op. cit.*, pp. 45-51.
[943] Taubes, J. (2007). "La controversia entre judaísmo y cristianismo", en Taubes, J. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, *op. cit.*, p. 88.
[944] Taubes, J. *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, p. 31 (cursiva en el original).
[945] *Ibídem*, pp. 55 ss.
[946] Esta oposición entre el judaísmo y la religión del antiguo Egipto ha sido profundamente estudiada en el marco de la tesis acerca de la politicidad intrínseca de las religiones. Véase Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, pp 44 ss. De hecho, fue Taubes quien animó a Assmann a que investigase sobre teología política en el contexto del antiguo Egipto y el éxodo del pueblo judío. Véase Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, *op. cit*., p. 340.

cristianismo y su *potestas indirecta*, en el plano de la fe íntima del pueblo elegido. En su permanente experiencia de la eternidad, que contrasta con la temporalidad de la *auctoritas* de los soberanos terrenales, el pueblo judío no necesita de un *katechon* que retrase el final de la historia, pues éste ya está siendo experimentado por los miembros de esta comunidad espiritual[947].

En conclusión, la relación efectiva entre la teología y la política descrita por Taubes se da en términos de una tensión irresoluble, pues tales ámbitos se encuentran siempre recíprocamente implicados. Pero, al mismo tiempo, la reserva escatológica sitúa a la teología como un excedente perpetuo de la política, una hermenéutica que se abre a una experiencia de la eternidad que en el ámbito de la política no puede darse. Para Taubes

> entre política y teología no se puede llevar a cabo ningún proceso de identificación, que permita que el elemento teológico, excedente respecto de lo político, permanezca al mismo tiempo en el interior y fuera de él como la última auto-legitimación del poder [948].

En tales términos, Taubes articula un discurso teológico que, aún en su quietismo, se hace responsable de su naturaleza inexorablemente política. Desde un resuelto no intervencionismo, la teología política de Taubes conserva aquella conciencia de lo eterno que marca su específica diferencia con lo que Benjamin denomina "nihilismo" y que se identifica con la política mundana[949].

Desde una corriente de pensamiento contemporánea que combina algunas categorías expuestas por Foucault en las lecciones del Collège de France con un existencialismo de corte heideggeriano, se ha tratado de profundizar en esta crítica radical de la teología política como dispositivo de dominación. Hablamos sin duda de la familia intelectual que ha tomado el nombre de "comunitarismo impolítico"[950]. Allí encontramos muy distintos filósofos: Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jaques Derrida, Jean-Luc Nancy, etc. Entre algunos exponentes de esa corriente de la filosofía posmoderna se hallan algunos críticos radicales de la teología política, que sin duda beben de lo expuesto por Benjamin y Taubes en esta materia. Para estos filósofos la teología política consiste, de forma clara, en un dispositivo de dominación,

---

[947] Aspecto recalcado por Borovinsky, T. (2015). "Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política". *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política clásica y Moderna* 4 (7), pp. 75 ss.

[948] Stimilli, E. (2020). "Leviatán: derecho, identidad y 'no-reconocimiento'. Hobbes entre Schmitt y Taubes". *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 54, pp. 49-50.

[949] Benjamin, W. (2014). *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*, *op. cit.*, p. 16.

[950] Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*

formado por un entramado más o menos visible de prácticas y discursos de diversa índole, cuyo alcance se extiende —según los casos— hasta los albores de la civilización occidental y en la modernidad cristaliza en el concepto de soberanía.

Un argumento muy presente en esta crítica de la teología política trata de señalar la "inadecuación y heterogeneidad radical entre el —irrepresentable— ideal ausente y la particularidad finita [...] el sinsentido de cada sentido posible"[951]. Para esta corriente, toda teología política parte de una voluntad expresa de realización de una cierta unidad, de un orden, cuya necesidad se sostiene con argumentos de tipo ontológico y cuya realización se lleva a cabo a través del —considerado por ellos— medio político por excelencia: la violencia. En contra de esa teología política, el comunitarismo impolítico "niega la forma Estado y su soberanía, hablando de la realidad comunitaria humana previa e irreductible a cualquier tipo de forma visible, a cualquier tipo de representación o unidad , que siempre será violenta"[952]. En el marco de la Modernidad, para estos críticos de la teología política, ésta tiene una pregnancia real y efectiva, en forma de secularización, que afecta al conjunto de doctrinas de la soberanía y del poder estatal, incluidas aquellas de signo democrático.

> Sucede aquí, como en todo el proceso llamado de 'secularización': el cuerpo social asume la función del cuerpo místico, y el soberano —el pueblo— asume la identidad divina o crística. Esta teología comunitaria, latente hasta en Marx, indica a la vez un desplazamiento y una ocultación. El elemento místico se desplaza en elemento cívico —pero lo cívico permanece impedido, aturdido incluso por su propia misticidad [...] la interpretación religiosa de la comunidad fracasa al traducirse a política[953].

La teología política viene, en su núcleo íntimo, caracterizada por una aporía fundamental que es consustancial a toda representación de un orden político. Esta contradicción irresoluble, para los comunitaristas impolíticos, consiste en el intento de *mímesis* de un ideal comunitario a través de la acción violenta, a través del uso del poder. La imposible representación de aquello que, para estos autores, es por definición irrepresentable, es decir, la comunidad, es el nudo teológico-político fundamental de la historia de Occidente, rastreable en una larga genealogía de formas de articulación del orden político.

Uno de los exponentes más actuales de esta corriente, Roberto Esposito, caracteriza la teología política como un dispositivo de dominación multiepocal cuya definición resulta de lo

---

[951] *Ibídem*, p. 72.
[952] *Ibídem*, p. 18.
[953] Nancy, J-L. (2002). "La comunidad afrontada", en Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, pp. 116-117.

más esquiva, pues conoce múltiples formas de expresión y ejercicio de su dominio. Pero el rasgo definitivo que vuelve imposible su descripción sistemática, a juicio de Esposito, es que nos hallamos inmersos en dicho dispositivo, lo cual hace igualmente difícil una localización precisa de su génesis histórica[954]. Nótese la herencia benjaminiana en este rasgo ideológico de la teología política, como enmascaramiento organizado de la realidad, análogo a aquello que el frankfurtiano dijo acerca del capitalismo como religión. El hecho de que la realidad social se encuentre atravesada por el dispositivo de la teología política vuelve difícil una exposición científica de sus contenidos, a la par que impide una clara delimitación de este concepto, a fin de diferenciar *lo teológico-político* de aquello que no lo es. Por otro lado, la omnipresencia de la "máquina" teológico-política oscurece aquel concepto que, compartido por toda esta corriente, constituye el contrapunto ideal de la teología política: la comunidad.

Por lo general, entre estos autores encontramos definiciones tan amplias del objeto de su deconstrucción —en este caso la teología política—, que se vuelve un reto para el lector la búsqueda entre las páginas de una alternativa real y efectiva a sus diagnósticos críticos. En el caso de la teología política, hallamos una comprensión de este término que posee un alcance tal, que la contraoferta de esta corriente no puede sino consistir en comunidades imaginadas, ajenas a toda realidad empíricamente localizable. Este callejón sin salida es generalmente aceptado por el comunitarismo impolítico. Vemos, en este punto, una radicalización del quietismo taubesiano y benjaminiano, pues aquellos autores se reservaban al menos un espacio para la irrupción de lo mesiánico en el tiempo histórico. Por el contrario, el ateísmo compartido por muchos de los exponentes actuales del comunitarismo impolítico cierra su exposición en un plano inmanente que no permite una apertura hacia la trascendencia de lo totalmente otro que niega y pone fin a la historia. En este esfuerzo por salvar su diagnóstico de toda mácula política, vemos en estos pensadores contemporáneos un perfeccionamiento de aquel llamamiento a la inacción mística de un Benjamin o un Taubes, pues el rasgo constituyente —valga la paradoja— de esta "comunidad impolítica" es que siempre se sustrae a toda realización histórica[955].

Aceptando todos los problemas que una descripción tan amplia y ambigua entraña, Esposito trata de definir, como rasgo mínimo, la lógica funcional del dispositivo teológico-político. Su tesis de partida es que la *ratio* específica de la "máquina" —entendida concretamente como

[954] Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, *op. cit.*, pp. 9 ss.
[955] Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*, pp. 117-118.

un *dispositivo* foucaultiano[956]— teológico-política estriba en una operación de "asimilación excluyente"[957]. La teología política, según el planteamiento de Esposito, separa lo que aparentemente une —la teología y la política— a la par que une lo que dice separar. En su representación permanente de la unidad, produce y reproduce la dualidad, la imposible identificación de sus dos componentes esenciales. Su movimiento consiste entonces en una basculación permanente entre intentos de subordinación de la política a la teología y tentativas simétricas de agotamiento de la teología en la política. En este esquema de perpetua tensión, la *ratio* teológico-política registra un movimiento recurrente de intentos de monopolización de un polo por el otro. Al mismo tiempo, cada extremo de esta balanza aparece siempre como el exceso constituyente de su polo opuesto, siendo la teología el concepto-límite de la política y viceversa[958].

El recorrido histórico de esta máquina teológico-política se remonta a las primeras civilizaciones —como acredita la investigación de Jan Asmann[959]—, antes incluso de la aparición de la teología como disciplina intelectual en su forma acabada, como reflexión racional sobre el ser divino y su relación con los entes. En este sentido, para Esposito las diversas posturas aparecidas en las disputas teológicas antiguas y medievales acerca de la concreta ordenación de las relaciones entre el poder espiritual y el terrenal y sus específicas resoluciones —dogma de la Encarnación, arrianismo, trinitarismo, doctrina de las dos espadas, etc.— son episodios de una historia teológico-política que muestra una regularidad permanente: la tensión entre el Uno y el Dos, que no es sino la *ratio* fundamental de la máquina teológico-política[960]. En cada pasaje de este largo recorrido, que incluye naturalmente el auge y asentamiento de los Estados modernos —con Hobbes como paradigma intelectual de aquel tiempo—, se aprecian las sucesivas tentativas de resolución del problema teológico-político a través del sometimiento de una de las esferas a la otra. Lejos de poder resolverse tal problemática en un definitivo gesto de asunción de lo profano por lo sagrado —o viceversa—, lo que resulta de tales intentos es una reproducción de las

---

[956] Esposito identifica igualmente el concepto heideggeriano "*Gestell*", referente a una disposición, a una ordenación, como clave de comprensión del carácter maquinal de la teología política. En italiano, el verbo "*porre*", traducible como "poner", "emplazar" o "colocar", comparte con el español "poner" la raíz latina "*ponere*". Del mismo modo, del latín "*dis-positio*" derivarían tanto el italiano "*dis-porre*" como el español "dis-poner", cuya traducción inmediata al alemán sería "*Gestell*". Véase Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, *op. cit.*, pp. 26-34. La misma asociación de los conceptos "*Gestell*" y dispositivo en Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, *op. cit.*, pp. 439 ss.

[957] *Ibídem*, p. 11.

[958] *Ibídem*, pp. 11 ss.

[959] Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*

[960] Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, *op. cit.*, pp. 15 ss.

dinámicas "maquinales" de este dispositivo. Las sucesivas disputas y ordenaciones teológico-políticas, que marcan el devenir de la historia occidental, no arrojan síntesis superadoras; se observa, en cambio, un panorama dialéctico en apariencia irresoluble.

Frente a esta teología política de largo espectro, el comunitarismo impolítico piensa una comunidad trascendente, místico-espiritual, no afectada por el dispositivo teológico-político. En su radical quietismo, la comunidad *profetizada*[961] por esta familia de autores se caracteriza por ser ajena a toda identidad consigo misma; carece, pues, de atributos concretos, pues ello implicaría *de facto* una realización, una materialización que arruinaría su "soberanía de la inacción"[962]. Por el contrario, esta comunidad inmaterial hunde sus raíces en el "ser-con" [*Mitsein*][963] de Heidegger.

> El impolítico sugiere una comunidad cuya presencia está habitada por una ausencia —de identidad, de propiedades, etc.—. Por ello afirman que la comunidad es, en sí, una nada; que no es un ente, sino la relación que desgarra toda identidad. El objetivo es sustraer la comunidad de su posible *representación*[964].

Heredera de esta tradición heideggeriana, la crítica de Esposito a la teología política concluye señalando una comunidad literaria, de pensamiento, poblada por una genealogía de autores que, a su juicio, han logrado zafarse de la red teológico-política y, con su alejamiento, han dado cuenta de algunos engranajes que componen aquella máquina. Averroes, Giordano Bruno, Spinoza, Schelling y Nietzsche son, según Esposito, algunos de los pensadores que, con su oposición radical a la teología política, permiten entrever, a través del contraste, algunos de los contornos del dispositivo teológico-político. El carácter ideal de la comunidad barruntada por estos autores, a la cual Esposito busca ofrecer una contribución, se muestra en su tratamiento del concepto de persona. Para esta corriente impolítica, la persona no es componente, unidad constituyente de la comunidad, sino su *ocasión*. En este sentido, el pensamiento sería el sujeto y la persona el predicado, una manifestación fenoménica del pensamiento. El pensamiento, entonces, no queda restringido a los márgenes del intelecto del

---

[961] A nuestro juicio, resulta más apropiado hablar de "profetización" que de "teorización" a la hora de aproximarnos a la idea de comunidad manejada por esta corriente.

[962] Este concepto aparece como clave hermenéutica a la hora de abordar el acercamiento de Georges Bataille a la filosofía de Nietzsche. Véase Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*, pp. 125 ss.

[963] En el capítulo cuarto de *Ser y tiempo*, Heidegger identifica el "ser ahí" como el ser en comunidad —ser-con—, cuya condición existencial revela su carácter de "ser para la muerte". Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 129 ss. Sobre la contribución de estos pasajes a la consolidación del comunitarismo impolítico, véase Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*, *op. cit.*, pp. 112 ss.

[964] *Ibídem*, p. 75 (cursiva en el original).

sujeto. El sujeto es, por el contrario, la vía de manifestación del pensamiento, su canal. El pensamiento, entendido no como una producción intelectual subjetiva, sino como una comunidad inmaterial irreductible a toda representación, precede ontológicamente a los sujetos corpóreos[965]. Es esta noción la que está detrás de la idea de una "comunidad acéfala" —Bataille—, "comunidad *desobrada*" o "comunismo literario" —Nancy—.

En tales términos, Esposito radicaliza algunas tesis de Bataille acerca de la comunidad acéfala, concluyendo que "la comunidad no puede hacerse obra: ni de vida, ni de muerte, ni de cada cual, ni de todos"[966]. Su propuesta, en última instancia, consiste en atisbar una posible salida de la teología política —caracterizada en este punto de "momento hobbesiano"—, y añade que "[n]adie puede decir hoy qué hay en ese 'afuera', ni qué puede ser. No se ve su lugar ni su tiempo. Pero la lejanía del horizonte nunca fue un buen motivo para bajar la mirada"[967].

El otro gran comunitarista impolítico que podemos encontrar en su vertiente crítica de la teología política es sin duda Giorgio Agamben, cuyo uso de este sintagma ha transitado desde un enfoque más bien jurídico, como doctrina de la soberanía, a una idea más amplia, como paradigma de gobierno. En su primer volumen de la saga *Homo sacer*[968], Agamben maneja una noción de teología política estrechamente ligada al momento excepcional que pone en marcha la máquina gubernamental moderna. El estado de excepción, en estos términos, da cuenta de la *ratio* interna del derecho y, por añadidura, del orden político. Combinando la crítica benjaminiana del derecho como formalización instrumental de la violencia con el planteo foucaultiano sobre el biopoder, Agamben trata de indagar en el concepto límite de la excepción, punto ciego del derecho que condensa, en la figura jurídica del *homo sacer*[969], los dos polos de la biopolítica: la soberanía y la "nuda vida". Por un lado, la biopolítica tiene para Agamben su origen en el concepto de soberanía como excepción. Cuando el poder soberano pone la vida biológica en el centro del tablero político se revela "el más inmemorial de los *arcana imperii*"[970]. De tal suerte, la política moderna habría consistido en una politización de la vida en sentido biológico, su "inclusión exclusiva" dentro de los márgenes de lo político. "La violencia soberana no se funda, en verdad, sobre un pacto, sino sobre la

[965] Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, *op. cit.*, pp. 20 ss.
[966] Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, p. 207.
[967] *Ídem.*
[968] Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
[969] El *homo sacer* es una oscura figura del derecho romano en su época arcaica. En aquel contexto, cuando un hombre era declarado *homo sacer*, entraba en un limbo jurídico-penal, pues quedaba prohibido su sacrificio, pero al mismo tiempo aquel que atentase contra su vida estaba exento de responsabilidad judicial. Véase *ibídem*, pp. 93 ss.
[970] *Ibídem*, p. 16.

inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado"[971]. Con facilidad se aprecia la proximidad entre la "inclusión exclusiva" de Agamben y la "asimilación excluyente" de Esposito a la hora de describir el funcionamiento de la máquina teológico-política.

> [E]n paralelo al proceso en virtud del cual la excepción se convierte en regla, el espacio de la nuda vida que estaba situada originariamente al margen del orden jurídico, va coincidiendo de manera progresiva con el espacio político, de forma que exclusión e inclusión, externo e interno, *bíos* y *zoè*, derecho y hecho, entran en una zona de irreductible indiferenciación[972].

De forma equivalente a la definición dada por Esposito acerca de la relación teológico-política —como la tensión permanente— entre la unidad y la dualidad, Agamben sostiene que la excepción, la anulación de todo derecho en virtud del derecho, se convierte en norma[973] a la par que se va consolidando la indistinción entre vida política y vida biológica a través de esa "inclusión exclusiva".

Como piedra de toque de la soberanía, la excepción mantiene con la vida una relación en términos de "inclusión exclusiva": la excepción "es la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión"[974]. La conclusión de este diagnóstico es que la figura paradigmática de este escenario biopolítico, atravesado por la normalización de la excepción, es el *homo sacer*, que conoce múltiples manifestaciones y en la Antigüedad y el Medievo había sido excluido de la cotidianidad política, pues en aquellas épocas, sostiene Agamben, predominaba una clara distinción entre la vida política y la vida biológica. De acuerdo con esto, para este filósofo los internos de los campos de concentración[975], los refugiados que quedan fuera del amparo de cualquier derecho[976] y las personas inmersas en un coma profundo[977] son algunos de los ejemplos del paradigma biopolítico que concentra la excepción en aquellas personas que se hallan en un limbo entre una categoría biológica y otra política de humanidad, una zona gris entre el derecho y aquello que está fuera de él. Esta lógica de inclusión exclusiva tiene como potenciales víctimas a la

---

[971] *Ibídem*, p. 138.
[972] *Ibídem*, p. 19.
[973] Para una genealogía de esta paulatina normalización de la excepción, idea nítidamente benjaminiana, véase Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
[974] Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, p. 43.
[975] *Ibídem*, p. 202. También Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.
[976] Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, *op. cit.*, pp. 169 ss.
[977] *Ibídem*, pp. 203 ss.

totalidad de los súbditos insertos en este dispositivo de gobierno, que en la actualidad acapara todo el globo, ya que a juicio de Agamben "todos somos virtualmente *homines sacri*"[978].

A medida que va madurando la obra del filósofo, a la par que va descubriendo las posibilidades de trabajo abiertas por el estudio del *homo sacer*, Agamben se hace consciente de la centralidad del concepto foucaultiano de dispositivo para la investigación del problema teológico-político[979]. Sin salirse de los cuadros de este diagnóstico, en *El reino y la gloria*[980] Agamben introduce una noción de teología política que, como paradigma de gobierno, viene atravesando la totalidad de la historia política de Occidente, hasta derivar en la actual sociedad global capitalista. La lógica funcional de este dispositivo es de tipo *oikonómico*, pues su tarea específica consiste en la gestión —administración— de las almas de una comunidad, esto es, la decisión no mediada —propia de la lógica gubernativa— acerca de su salvación o condenación. Se trata de lo que en el lenguaje habitual se designa como "economía de la salvación", concepto que para Agamben condensa el nervio *económico* de esta teología política multiepocal. El término *oikonomía* en Aristóteles se refiere a la administración de la casa —*oikos*, opuesto a *polis*— y las relaciones humanas que allí tienen lugar: amo-esclavo, padre-hijos, marido-mujer. Este ámbito no constituye para los antiguos una ciencia, sino un área de pura gestión, que ha de ser ordenada en función de las situaciones que se van planteando sobre la marcha, y que no conoce criterios generales más allá de la autoridad de la persona encargada de dicha tarea[981].

Con el paso del tiempo, el término "economía" se va extendiendo a otros ámbitos semánticos, al del historiador que ha de organizar los materiales, al del trabajo, al de el gobierno de un navío, pero sin dejar de aludir al carácter gestor y ordenador del sujeto que ha de administrar una serie de materiales —de tipo humano, financiero o conceptual—. En los primeros siglos de la época cristiana, el término es importado por el ámbito teológico, y hace referencia al plan divino de salvación, a la organización y distinción entre los salvados y los condenados, que para el concilio de Nicea ya se halla lo suficientemente maduro y se impone como credo oficial. En este sentido, el triunfo del dogma trinitario es una muestra del predominio del enfoque económico de Dios, pues la clave de éste no es su naturaleza, sino su tarea, la gestión de la salvación de las almas por parte de las dos Personas. Así, "la Trinidad no es una

---

[978] *Ibídem*, p. 147.

[979] Resulta, para ello, crucial el librito publicado durante la redacción del volumen de la saga *Homo sacer* dedicado específicamente a la teología política, donde Agamben se percata de que el paradigma económico de gobierno de la teología política guarda claras semejanzas con aquello que Foucault entiende por "dispositivo". Véase, al respecto, Agamben, G. (2007). *Qu'est–ce qu'un dispositif?* París: Payot & Rivages.

[980] Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*, *op. cit*.

[981] *Ibídem*, pp. 41 ss.

articulación del ser divino, sino de su praxis"[982]. En este particular, Agamben localiza en Tertuliano la pieza clave de dicho proceso, pues un siglo antes de la celebración del Concilio, ya había reconciliado en la misma *ousía* al Padre y al Hijo, ligando, de forma paralela, monarquía y economía —en esta articulación Dios Padre representaba la figura del monarca, mientras que el Hijo aparecía como su Primer Ministro, encargado de administrar la salvación de las almas—. Esta identificación —que en la Trinidad se explica a la luz de la labor articuladora del Espíritu Santo— entre monarquía —del Padre— y economía —del Hijo— ya estaba presente en Aristóteles y en la Stoa y será el punto de partida de los Padres de la Iglesia. A través de éstos, sostiene Agamben, la economía se filtrará de lleno en la teología cristiana. El misterio de la economía divina se revela, de acuerdo con este excurso, una cuestión de tipo práctico y no ontológico[983].

De forma análoga, la teología de la historia que el cristianismo inaugura —apoyada en el dogma de la Providencia— está igualmente determinada por la lógica económico-práctica de la planificación, organización y gestión. El mundo y la historia serían el *oikos* en que el patriarca Dios —formado por las tres Personas— ejerce su mando monárquico. Como se ve, el concepto de teología política aquí manejado toma ya la forma específica que venimos designando como dispositivo, muy cercano a aquel de Esposito, aunque su específico trazado es algo diverso:

> [s]ituar el gobierno en su *locus* teológico, en la *oikonomía* trinitaria, no significa tratar de explicarlo a través de una jerarquía de las causas, como si a la teología le compitiera necesariamente un rango genético más originario; significa, más bien, mostrar cómo el dispositivo de la *oikonomía* trinitaria puede constituir un laboratorio privilegiado para observar el funcionamiento y la articulación —tanto interna como externa— de la máquina gubernamental[984].

Vemos, en suma, cómo para Agamben las semejanzas entre la teología y la política son reconducibles a un principio económico de gobierno, de praxis gestora.

En imbricación recíproca, la teología política y la teología económica son los dos elementos constituyentes de este paradigma occidental de gobierno.

> [L]a teología política, que funda en el único Dios la trascendencia del poder soberano, y la teología económica, que sustituye a ésta por la idea de una *oikonomía*, concebida como un orden inmanente —doméstico

[982] *Ibídem*, p. 81.
[983] *Ibídem*, pp. 99 ss.
[984] *Ibídem*, p. 9.

y no político en sentido estricto— tanto de la vida divina como de la humana. Del primero derivan la filosofía política y la teoría moderna de la soberanía; del segundo, la biopolítica moderna hasta el actual triunfo de la economía y el gobierno sobre todo otro aspecto de la vida social[985].

Esta comprensión de la teología política, en definitiva, tendría la función de proporcionar una genealogía más profunda del paradigma de gobierno económico.

El producto conceptual más relevante y revelador de este paradigma, según Agamben, es la noción de *orden*. El orden es un término originariamente técnico, que da cuenta del carácter armónico, sincronizado, de la relación que media entre dos planos parcialmente escindidos: la trascendencia y la inmanencia, en lo que aquí nos compete. El orden es el concepto relacional que permite la presencia del ser divino en el mundo, pese a estar separado de él. Así, el orden —*taxis*— es la articulación de la continuidad entre Dios y el mundo. La filosofía y la teología medievales erigirán más adelante el concepto de orden en paradigma metafísico y político. Esta hipóstasis, es decir, la sustancialización de esta idea técnica que en principio alude exclusivamente a una relación, hunde sus raíces en Aristóteles y se plasma de forma más acabada en Tomás de Aquino[986].

Lo que resulta de esta transformación es una idea de orden que implica inequívocamente al ser divino como concepto ontológico. Es esta hipóstasis la que Agamben busca deconstruir como aporía fundamental de la teología aristotélica, como fractura originaria de toda teología política que el principio *oikonómico* trata permanentemente de suturar. Esta aporía se vuelve patente cuando se desvela la circularidad del sistema tomista[987]: el mundo es bueno y ordenado porque Dios así lo quiere, y Dios es bueno y ordenado porque así es el mundo. El orden y la bondad mundanos son reflejo del orden y la bondad divina y viceversa. A juicio de Agamben, en tal argumento se condensa la tautología fundamental de la teología política: "[e]l único contenido del orden trascendente es el orden inmanente, pero el sentido del orden inmanente no es más que la relación al fin trascendente"[988].

El orden —concepto originariamente económico— tiene en este esquema ontológico la función de mantener la tensión entre el paradigma gnóstico de la trascendencia —bajo el riesgo de desbordarse por el lado antitrinitario y que resulte un Dios indiferente respecto al mundo, un Dios ocioso opuesto a un Dios activo— y el paradigma de la inmanencia —bajo el

[985] *Ibídem*, p. 13.
[986] *Ibídem*, pp. 146 ss.
[987] Para Agamben la aporía aristotélica de sustancialización del orden alcanza su forma cristiana más acabada en Tomás de Aquino, pues en él la noción de orden "determina y condiciona la idea misma de ser". *Ibídem*, p. 151.
[988] *Ibídem*, p. 154.

riesgo panteísta de la identificación entre Dios y la *physis*—. Lo que queda tras siglos de mantenimiento de esta tensión es un Dios cuya sustancia, cuya esencia ontológica queda reducida a su economía, a su praxis. A juicio de Agamben, una prueba de la continuidad moderna de este paradigma económico se revela cuando Marx, en los *Manuscritos*, define al hombre como praxis. En aquella definición se identifica un caso evidente de secularización de la teología cristiana, pues allí sólo se está teorizando una ocupación por parte del hombre del lugar de Dios[989]. Este recorrido tiene entonces a juicio de Agamben consecuencias evidentes en lo que hace a la historia moderna del pensamiento y la acción políticas, pues de ello deduce que "[e]l misterio del ser y la divinidad coincide sin fisuras con su misterio 'económico'. No hay una sustancia del poder, sino sólo una 'economía', sólo 'gobierno'"[990].

Ante este vacío constituyente de la ontología cristiana y, por añadidura, de la moderna soberanía, Agamben plantea la siguiente pregunta: ¿qué función cumple la gloria en este esquema general de gobierno económico-administrativo de los cuerpos y las almas? De forma similar a lo que ocurría con el ámbito excepcional en sus reflexiones en torno al *homo sacer*, las aclamaciones a los monarcas, los *laudes regiae*, revelan para Agamben un espacio de indiferenciación donde la teología y la política coinciden[991]. La ritualización de las aclamaciones es la clave para comprender el significado teológico-político de la gloria y acceder al espacio de indistinción entre las dos esferas. Observando los actos de glorificación de los monarcas, vemos sin ambages los términos en que la teología y la política intercambian sus ropajes.

La posibilidad de una confusión tal de esferas, sostiene Agamben en sintonía con Blumenberg —y a la vez inspirado en la novela de Thomas Mann *José y sus hermanos*—, se da porque tanto la teología como la política comparten una dimensión metafísica de orientación hacia un absoluto[992]. El absoluto, en este sentido, juega en esta economía de gobierno el papel de revestir la acción gubernativa de una aureola gloriosa. Aquello que se reviste, empero, carece de sustancia, ya que obedece exclusivamente a un principio económico de ordenación de los cuerpos y las almas. En gesto idéntico al de Esposito, Agamben señala un camino abierto por su reflexión que se encuentra aún por recorrer, pues como dispositivo, esta teología política ofrece las marcas de "una economía que apenas empezamos a entrever"[993].

---

[989] *Ibídem*, p. 162.
[990] *Ibídem*, p. 245.
[991] *Ibídem*, pp. 293 ss.
[992] *Ibídem*, pp. 340-342.
[993] *Ibídem*, p. 342.

En estos términos, la pregunta que se abre ante la reflexión de Agamben es la siguiente: si la teología y la política tienen como núcleo in-sustancial un principio económico de ordenación arbitraria y, por tanto, son dispositivos en el sentido económico-originario del término, ¿por qué recurren permanentemente a la aclamación, a la glorificación y a la santificación de sus acciones? Dicho de otro modo, ¿por qué el poder necesita de glorificación, si éste es en sí mismo una relación efectiva de dominación? ¿Por qué el poder siente la necesidad de sacralizarse, de cronificarse, cuando consiste esencialmente en la lógica económica de la adaptación, flexibilidad y decisión puntual? Las respuestas de tipo instrumental, que señalan una estrategia maximización de los efectos de dominación de este dispositivo, le resultan a Agamben insuficientes. La glorificación del soberano terrenal y del Dios omnipotente no puede explicarse exclusivamente por la voluntad de estos dispositivos de perpetuar y garantizar la obediencia de los súbditos que se hallan bajo su dominio.

Para Agamben, es preciso rastrear la etimología del término "gloria" a fin de dar una respuesta satisfactoria a este interrogante fundamental[994]. "Gloria" es una derivación del término hebreo "*kabod*". Lo crucial de éste es que alude a una doble dimensión: por un lado, dicho término apunta al carácter divino de la gloria, como atributo exclusivo de Dios. Sin embargo, por otro lado, la gloria posee un elemento intrínsecamente social, relativo a la praxis de la glorificación; se trata, por definición, de un acto humano con capacidad de incrementar la naturaleza divina de un ser que ya es, antes de crear al hombre, divino. Este análisis lingüístico, que se apoya también en ejemplos tomados del Evangelio de Juan[995], permite desentrañar la aporía fundamental de la gloria: aquello que es sustancialmente divino no puede depender de las ceremonias humanas de glorificación sin poner en peligro su naturaleza originariamente divina. El hombre, en tanto que ser terrenal, no está habilitado para incrementar ni sustraerle al ser divino su naturaleza gloriosa.

> La paradoja de la gloria se enuncia así: la gloria pertenece exclusivamente a Dios desde la eternidad y permanecerá idéntica en él por la eternidad, sin que nada o nadie pueda aumentarla o disminuirla; y sin embargo, la gloria es glorificación, es decir, algo que todas las criaturas continuamente le deben a Dios y que Dios exige de ellas[996].

Esto lleva inexorablemente a un "primado de la glorificación sobre la gloria"[997].

---

[994] *Ibídem*, pp. 345 ss.
[995] *Ibídem*, pp. 352 ss.
[996] *Ibídem*, p. 377.
[997] *Ibídem*, p. 378.

En el núcleo de la máquina de producción de mando y obediencia, en el corazón mismo de la teología política, Agamben localiza un vacío constituyente: "el centro de la máquina está vacío y la gloria no es más que el esplendor que emana de aquel vacío, el *kabod* interminable que revela y a la vez vela la vacuidad central de la máquina"[998]. De nuevo, para suturar la escisión entre ontología y praxis, entre ser y actuar, entre naturaleza y economía divinas, la gloria revela una relación de circularidad en la que el ser se remite a la praxis y viceversa: "*La economía glorifica el ser, como el ser glorifica la economía*"[999].

La conclusión evidente de este análisis es que la gloria carece de un objeto ontológicamente fundado. La glorificación desempeña una función de producción de aquello que se glorifica. Su objeto no es otra cosa que la nada. La gloria, en estrecha relación con el himno y la palabra que no significa, que es autorreferencial, coincide con la imagen del detenimiento de la *oikonomía* divina tras el fin de los tiempos. En ese punto, solo queda pura luz y gloria, y cesa toda actividad gestora y de gobierno; es el *shabat*, la ociosidad. Así, la gloria marca el fin de los tiempos y el acto performativo de glorificación no es sino una representación estética de esa negación de la historia y del tiempo. Al final de *La ciudad de Dios*, Agustín habla del sábado eterno, el sabatismo absoluto tras el fin de los tiempos. El trono vacío, muy recurrente en motivos judíos, griegos y romanos —tanto en sentido teológico como político—, es el símbolo de la ociosidad y de la gloria, plenamente presentes en la pre y post-creación; latentes a lo largo la historia.

> El trono vacío no es entonces un símbolo de la realeza, sino de la gloria. La gloria precede a la creación del mundo y sobrevive a su fin. Y el trono está vacío no solo porque la gloria, aun coincidiendo con la esencia divina, no se identifica con ella, sino también porque la gloria es, en lo más íntimo, ausencia de acción y sabatismo. El vacío es la figura soberana de la gloria[1000].

Así, la *oikonomía* sitúa secretamente en su centro aquello que le es contrario, la inacción y la ociosidad, la ausencia de todo gobierno de las cosas. Con la Modernidad este paradigma económico se perfecciona, pues en su germen inmanentista o panteísta, la racionalidad gubernativa no necesita ya de una persona omnioperante; se da así un cumplimiento del cristianismo —o del dispositivo inaugurado por él— por medios insospechados.

---

[998] *Ibídem*, p. 369.
[999] *Ibídem*, p. 365 (cursiva en el original).
[1000] *Ibídem*, p. 428.

En esta imagen grandiosa, en la que el mundo creado por Dios se identifica con el mundo sin Dios, y contingencia y necesidad, libertad y servidumbre se difuminan una en la otra, aparece a plena luz el centro glorioso de la máquina gubernamental. La modernidad, quitando a Dios del mundo, no sólo no ha salido de la teología, sino que, en cierto sentido, no ha hecho más que llevar a cabo el proyecto de la *oikonomía* providencial[1001].

Ésta es la conclusión que, en este estudio deconstructivo de la teología política, el comunitarismo impolítico de Agamben extrae. Como ocurre con Esposito, la oposición que se plantea al dispositivo de dominación teológico-político parece algo modesta, pues aquí Agamben señala poco más que la necesidad de rastrear genealógicamente la articulación económica que explica el auge y funcionamiento permanente de esta máquina. Su respuesta ante este dominio, en apariencia ilimitado, de los cuerpos y las almas, resulta ser poco más que un llamamiento a su deconstrucción genealógica por la vía del análisis lingüístico e histórico-conceptual. Observamos, en suma, un perfeccionamiento —similar a aquello planteado por Esposito— del quietismo místico planteado por Taubes y Benjamin.

Es momento de pasar a ver una línea de trabajo actual más rigurosa a la hora de estudiar la teología política, que sin embargo comparte algunos aspectos con esta corriente, sin llegar a adjudicar un papel omnipresente a la teología política como dispositivo de dominación de alcance indeterminado.

6. 3 La teología política como *campo de investigación*

Antes de nada, aclaramos que las otras dos clases contemporáneas de teología política propuestas en este capítulo, en rigor, constituyen igualmente un campo de investigación. La nota diferencial de esta tercera comprensión de la teología política es que aquí los trabajos en la materia adoptan una perspectiva que renuncia a un análisis intraconceptual del término para someterlo a su ulterior impugnación —como en el caso de la teología política como dispositivo de dominación—, a la par que no articulan una posición explícita de corte político-militante a partir de este concepto —como ocurría con la teología política como programa político—. Desde esta postura, axiológicamente suavizada, se concede un notable margen de legitimidad conceptual al significante "teología política", como disciplina de estudio autosuficiente, enmarcada dentro de la historia del pensamiento político y religioso, lo cual no excluye, por otro lado, la posibilidad de proponer críticas significativas a

[1001] *Ibídem*, p. 497.

determinadas formas teológico-políticas. La definición mínima de la que se parte en esta línea de trabajo, a fin de localizar y rastrear su correspondiente objeto, varía según los casos, pero en general se asume una definición extensa de "teología política".

Existe, naturalmente, una cierta variabilidad a la hora de determinar, según los casos, el alcance histórico de aquello que podemos localizar como fenómenos teológico-políticos. En este sentido, Merio Scattola ha establecido una división entre dos campos de investigación delimitados por la cuestión semasiológica/onomasiológica del concepto. Para él, en un sentido "propio", puede hablarse de teología política bajo el supuesto de un grado de racionalidad suficiente que haga posible una articulación explícita, en forma de discurso filosófico-especulativo, entre la teología y la política[1002]. Apoyado en un sentido más extensivo del término, Jan Assmann entiende que tal grado de racionalidad precede a la aparición histórica del cristianismo y el paganismo del periodo helénico, pues en religiones primarias como la del Antiguo Egipto ya puede hallarse una ordenación social de tipo teológico-político, que asigna al monarca atributos divinos[1003].

Se acepta, en cualquier caso, como fenómenos teológico-políticos, una amplia variedad de ejemplos históricos que manifiestan diversas formas de organización racional de una dimensión trascendente —propia de religiones con un cierto grado de sofisticación discursiva y recorrido histórico[1004]— y otra político-profana, en forma de discursos, rituales, acciones políticas o reflexiones de tipo filosófico. Esta corriente científica se constituye desde mediados del siglo XX como un campo de investigación de las relaciones históricas entre un sentido amplio de "teología" y otro igualmente amplio de "política", que adopta el nombre de "teología política". Por lo general, este ámbito de estudio asume aquello que el comunitarismo impolítico señala como una aporía congénita de toda teología política: la imposibilidad por parte de ambas esferas de asimilar y colonizar a su esfera adyacente, ofreciendo la imagen de un revestimiento de ropajes teológicos en el ámbito político y viceversa, tal como describía Mann esta tensión. Aceptando esta limitación y, en consecuencia, renunciando a establecer una primacía ontológica de lo político sobre lo teológico —y viceversa—, o haciéndolo sólo al precio de acotar este aserto al plano de la aparición histórica de las religiones —caso de Assmann[1005]—, esta corriente de estudio dedica

[1002] Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 7-12.
[1003] Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, pp. 11-32.
[1004] Aquí quedarían fuera, por ejemplo, los estudios etnológicos que observan las religiones numénicas primitivas y las formas de ordenación de la vida tribal.
[1005] Como se verá, Assmann ha afirmado una primacía histórica, no ontológica, de la política sobre la religión, y con ello aspira a dar la vuelta al aserto schmittiano, afirmando que "Todos los precisos conceptos [...] de la

sus esfuerzos a observar la fenomenología de articulaciones teológico-políticas históricamente datables, sin extraer de sus hallazgos consecuencias vinculantes para la legitimidad y operatividad general del concepto de teología política. A lo sumo, podemos encontrar algunas conclusiones en tal sentido, que se limitan a apuntar a un mejor encaje de ciertas religiones en el cuadro de determinadas teorías políticas, de forma similar, aunque menos radical, a cómo Peterson estableció que una teología política —de tipo imperial— sólo podía darse dentro del judaísmo o del paganismo[1006].

Por otro lado, sobra recordar que esta corriente de estudio histórico de las articulaciones racionales entre lo divino y lo político no carece de antecedentes. En este sentido, los trabajos de Weber sobre la ética intramundana, de cuño calvinista, que alimenta y consolida la expansión del capitalismo[1007], así como sus *Ensayos sobre sociología de la religión*[1008], los capítulos de *La democracia en América* de Tocqueville dedicados a señalar el nervio puritano que animó y fue clave en la organización normativa de los colonos angloamericanos en su empresa político-comunitaria[1009], o bien los trabajos de Otto von Gierke dedicados a estudiar las secularizaciones medievales de la idea del cuerpo místico[1010], estudios que a su vez conocen también sus precedentes genealógicos, son claros ejemplos de que, como campo de estudio, esta línea de trabajo tiene múltiples precursores; se trata de un terreno sobradamente trabajado a lo largo de la reciente historia del pensamiento político. No obstante, lo decisivo para los intereses de un estudio semasiológico del concepto de teología política es que a mediados del siglo XX este término pasa a ocupar un lugar privilegiado en el estudio de la historia de las ideas, concretamente, en la investigación de las ordenaciones racionales entre el orden político y el orden divino. En este punto, la teología política adopta un significado

---

teología son conceptos políticos teologizados". Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, p. 29. Pese a lo tentador que puede resultar ver aquí una supuesta superación de lo dicho por Schmitt en *Teología política*, hemos demostrado cómo Schmitt no trató nunca de señalar una primacía ontológica de la teología sobre la política, como tampoco creemos que esté en el horizonte del trabajo de Assmann una inversión de esa jerarquía. Más revelador resulta prestar atención a la referencia del egiptólogo al ya citado pasaje de *José y sus hermanos* donde se señala la facilidad de la teología y la política de intercambiar sus ropajes, es decir, cómo la teología y la política comparten un determinado espacio que los predispone a tomar en préstamos bidireccionales múltiples categorías, tales como "gloria", "comunidad", "ciudad", etc. Véase Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, pp. 11-32.

[1006] Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, p. 95. Se ha estudiado, en esta línea, cómo la religión pagana constituye un suelo más firme para la agudización del culto místico de los césares, a través de la distinción weberiana entre teodiceas de la felicidad —paganismo— y teodiceas del dolor —religiones semíticas—.

[1007] Weber, M. (2010). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, *op. cit.*

[1008] Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión I, II y III*. Madrid: Taurus.

[1009] Tocqueville, A. (1985). *La democracia en América, 1*, *op. cit*., pp. 30-46.

[1010] Entre ellos destacan Gierke, O. (2021). *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*. Madrid: Tecnos y Gierke, O. (2010). *Teorías políticas de la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

relativo al estudio de las secularizaciones, y ello ocurre indudablemente por influencia de un trabajo que le costó a su autor sendos reproches, relativos al empleo de un término puesto en circulación por un célebre jurista nazi[1011].

El trabajo aparecido en 1957 de la mano del historiador Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey*[1012], fue pionero a la hora de construir un terreno de investigación histórica bajo el rótulo de "teología política". Por otro lado, este estudio monumental contribuyó a una ampliación del significado de "teología política", concepto que, en aquel tiempo, y a raíz de algunas interpretaciones desenfocadas de la *Teología política* de Schmitt, solía asociarse a la asunción de atributos divinos por parte de los soberanos modernos. Una de las líneas de fuerza del trabajo de Kantorowicz, con esta comprensión más amplia del término "teología política", es que este significante puede hacer alusión a toda clase de estructuración coherente de las categorías políticas y religiosas, capaz, por añadidura, de indagar en los trasvases doctrinales de un determinado dogma religioso a una teoría política o jurídica, independientemente del periodo histórico en que nos encontremos.

Resultaba de ello, antes de la aparición de réplica de Schmitt, que el argumento de Peterson acerca de la imposibilidad cristiana de una teología política caía por su propio peso. Tal como le hizo notar el jurista en 1970, la teología política sólo es liquidable al precio de manejar ideas muy angostas de "teología" y de "política", por un lado, y de obviar, por otro, el hecho paradójico de que se está tratando de despachar una *correlación* de esferas a través del agotamiento de una en las posibilidades de la otra, es decir, reproduciendo esa misma correlación[1013]. En este sentido, el trabajo de Kantorowicz fue una prueba, respaldada por un material aplastante, de que efectivamente podía rastrearse una genealogía teológico-política en la historia del Medievo cristiano, por mucho que en Nicea la Trinidad saliera como doctrina triunfante y Agustín ejerciese su hegemonía intelectual sobre la Alta Edad Media[1014].

A través de un rastreo diacrónico de las fuentes, Kantorowicz sostiene con éxito que en el periodo altomedieval sí que se operó un trasvase indirecto de los atributos divinos de Cristo a la persona de los reyes, que terminó derivando en el concepto de persona jurídica del soberano. De tal suerte, el trabajo consiste en una demostración de que la teología política, como universo de investigación, constituye una clave para estudiar "los orígenes medievales

[1011] Chester Jordan, W. (2012). "Prólogo a la edición norteamericana", en Kantorowicz, E. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, *op. cit.*, p. 22.
[1012] Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, *op. cit.*
[1013] Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*
[1014] El alcance multiepocal de la teología política —antigua, medieval y posmoderna— ha sido destacado por Rivera García, A. (2018). "Teología política medieval y posmoderna: entre la secularización y la 'afinidad estructural'". *Bajo Palabra* 19, pp. 87–110.

del Estado moderno"[1015]. Mediante el análisis *in extrema res* de una vasta y variada pluralidad de fuentes[1016], Kantorowicz estudia en primer lugar la doctrina de los dos cuerpos del rey, que asignaría al monarca un cuerpo físico y mortal y otro político, que nunca muere y es encarnado por los soberanos que se suceden en el trono. Esta teoría de los dos cuerpos es cardinal entre los juristas del tiempo de los Estuardo, aunque también conoce sus manifestaciones en la época de los Tudor —siglos XVI y XVII—[1017]. Acto seguido, Kantorowicz se retrotrae a la Alta Edad Media para indagar en los orígenes ideales de aquella duplicidad "fisiológica" de los príncipes ingleses modernos. La idea de persona jurídica, central en la teoría moderna de la soberanía, hunde por tanto sus raíces en la noción del cuerpo místico de la Iglesia cuya cabeza es Cristo, idea procedente de la época carolingia que ve, siglos más tarde, su más clara expresión con Bonifacio VIII[1018]. Pero no será hasta la Modernidad, concretamente en la Inglaterra del siglo XVII —con la dinastía Estuardo— que tomará su forma definitiva esta idea de la dualidad de cuerpos del soberano: uno físico-mortal y uno político, ligado al concepto de dignidad real, que nunca muere[1019].

Al calor de la revolución puritana de Cromwell, este dimorfismo se hace todavía más evidente: el cuerpo físico del monarca Carlos I es ejecutado en defensa del cuerpo político del rey[1020]. Dicha dualidad, argumenta Kantorowicz, es la expresión temprano-moderna de una escisión, en el ámbito del dogma, que se remonta a la época medieval. Tomando como punto de partida los manuscritos de un "anónimo normando", el historiador localiza en los siglos XI y XII una de las claves de esta transmisión de la idea de cabeza de la Iglesia al ámbito político en el contexto europeo. En aquellos manuscritos se emplea el término "persona mixta" y "persona geminada", en referencia a los obispos y reyes, en cuya persona se reconcilia el reino espiritual y el terrenal[1021].

El empleo de ese término, al parecer, no estaba exento de implicaciones polémicas, pues la Iglesia católica no podía reconocer en los reyes una naturaleza sagrada, sin embargo, tampoco le estaba permitido rebajar el trono a un cargo plenamente mundano y carente de un puesto de favor en la jerarquía ontológica del dogma. La diferencia era sutil, y el Medievo cristiano ideó fórmulas para asegurar la imagen del rey investido por la gracia de Dios, lo cual servía

[1015] Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, *op. cit.*, p. 15.
[1016] En el trabajo se analizan informes jurídicos, discursos parlamentarios, obras de teatro, pinturas, monedas, tratados de teología y filosofía, etc.
[1017] *Ibídem*, pp. 41 ss.
[1018] *Ibídem*, pp. 209 ss.
[1019] *Ibídem*, pp. 317 ss.
[1020] *Ibídem*, p. 56.
[1021] *Ibídem*, pp. 75 ss.

de equilibrio preventivo ante posibles tentaciones heréticas, relacionadas con la idea de mímesis entre Dios y el monarca, lo cual habría significado una defensa de su naturaleza divina[1022]. Huelga decir que, pese a sus continuidades, la idea de persona mixta no es idéntica a la doctrina de los dos cuerpos: varios siglos separan ambos elementos y es mérito de Kantorowicz haber sacado a la luz las diferentes transformaciones de este concepto hasta cristalizar en la idea de la doble naturaleza del rey. En suma, *Los dos cuerpos del rey* demuestra con solvencia la continuidad entre esos dos puntos de referencia, y logra reconstruir la senda que va desde la legitimidad místico-espiritual del poder político —rey por la gracia divina—, en el contexto medieval, hasta la doctrina moderna de la dualidad fisiológica del soberano, investido de una personalidad política que sobrevive a la temporalidad de su persona física.

Este trabajo, como reza el subtítulo de la obra, es sólamente un capítulo en la historiografía habilitada por una noción amplia de "teología política", y la doctrina de los dos cuerpos del rey "debe ser tenida en cuenta como un hito de la teología política medieval"[1023]. En este sentido, el rigor análitico no le permite a Kantorowicz extraer conclusiones de tipo filosófico-general acerca de la omnipresencia o legitimidad de dicho concepto[1024]. Su labor se centra en el estudio de los orígenes de una idea de relieve en la ciencia jurídica inglesa de los siglos XVI y XVII. El vasto material expuesto por el historiador sirve de prueba suficiente para dejar zanjado el debate acerca de la supuesta exclusividad moderna de la teología política y su carácter neopagano[1025]. Como el propio autor admite, puede existir una cierta inspiración pagana en el acto de asunción, por parte de los soberanos modernos, de ciertos atributos divinos[1026], pero lo que queda claro tras el estudio planteado en *Los dos cuerpos del rey* es que el cristianismo no estaba falto de antecedentes históricos relativos a la asignación

[1022] Otro ejemplo iluminador de esta tensión, que revela el carácter crucial de los matices doctrinales, entre la expresa prohibición dogmática de divinizar a los reyes y el intento de éstos de obtener una sanción espiritual para sus empresas políticas, es la *santidad* de los gobernantes. Éste fue un principio político vehicular en ciertos contextos medievales, lo cual no significaba, bajo ningún pretexto, *deidad*. Véase *Ibídem*, pp. 75-114.
[1023] *Ibídem*, p. 490.
[1024] Son de mencionar las reservas de Kantorowicz ante la posible extrapolación de sus resultados a la totalidad del universo de estudio de la teología política. En esta línea, anota que la doctrina de los dos cuerpos del rey, por razones históricas, tuvo relevancia únicamente en el contexto anglicano, pues tanto el catolicismo como el luteranismo y el calvinismo habían desechado los materiales dogmáticos que finalmente desembocaron en esta doctrina jurídica. Paralelamente, la tradición parlamentaria de Inglaterra fue un elemento decisivo a la hora de dar forma a aquello que terminaría derivando en la doctrina de la doble corporeidad del soberano. *Ibídem*, pp. 50-56.
[1025] Leo Strauss, entre otros, sostuvo la idea de que las teorías modernas de la soberanía, concretamente la de Hobbes, suponían una restitución de la unidad pagana entre la religión y el poder político. Véase Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, *op. cit*., p. 66 (nota 18).
[1026] Estas posibilidades son planteadas de modo sucinto en el epílogo del libro. *Ibídem*, pp. 481-490.

de cualidades místicas a la persona del monarca. Lo que Kantorowicz demuestra, en último extremo, es que si bien una corriente mayoritaria de la dogmática cristiana se esmeró a la hora de poner frenos a las posibles tentativas de autodeificación de los reyes, nunca llegó a cercenar todas las posibilidades en este sentido.

A nuestro juicio, el papel del cristianismo en este largo periplo, observable a través de las diversas doctrinas políticas de los papas y doctores de la Iglesia, se tradujo en una dialéctica multiforme de lo que podemos denominar "tensión cooperativa", en sus relaciones con el poder político, igualmente observable en las diversas pugnas entre la Iglesia y los poderes terrenales. Esta tensión fue quedando agotada desde el momento en que el poder político dio el paso definitivo hacia la hegemonía —proceso que tiene como índice y factor fundamental la Reforma protestante—, liquidando —o al menos, reduciendo a su mínima expresión—, con ello, el papel político otrora ostentado por institución eclesiástica. La historia política del Medievo demuestra una necesidad mutua, compartida por príncipes y papas, de mantenimiento de esta tensión —que en ocasiones alcanzó altas cotas de conflictividad; véase, por ejemplo, la disputa entre Enrique IV y el papa Gregorio VIII y su amenaza de excomunión al emperador[1027]—.

Se aprecia, en suma, un amplio recopilatorio de episodios que dan cuenta del intercambio de ropajes entre la religión y la política, pues ni la Iglesia fue —ni es— un poder exclusivamente espiritual y extramundano —de ello dio buena cuenta Schmitt en 1923—, ni los monarcas carecían de una fuente de legitimidad de tipo espiritual. En este sentido, el estudio histórico de dicha tensión cooperativa, en el contexto medieval, viene facilitado por un empleo adecuado del significante "teología política", en gran medida gracias al trabajo de Kantorowicz. Que la tensión se terminase resolviendo a favor de la institución política y que los Estados modernos lograsen desplazar a los márgenes del tablero político a la Iglesia es un proceso largo y complejo, pero comprensible a través de la observación del vasto material recopilado bajo la rúbrica "secularización", que sin embargo no agota, sino que enriquece, las posibilidades de estudio de la teología política, como acreditan los trabajos de Schmitt, Taubes, Benjamin y tantos otros.

Lo crucial, en lo que aquí respecta, es comprender el legado de la obra de Kantorowicz, como trabajo pionero en el estudio histórico de las relaciones medievales entre el poder político y la organización religiosa, condensado bajo el término "teología política". En este sentido, un trabajo más reciente ha contribuido a la exploración de ese universo al que da acceso una

[1027] Un recorrido breve, pero bastante completo, de estas tensiones, en Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 35-75.

comprensión amplia, pero no indefinida —como en el caso de Esposito y Agamben—, del concepto de teología política, que renuncia a excursos sobre la legitimidad y los "significados últimos" de este sintagma, y se conforma con definiciones modestas pero sumamente fructíferas en lo que hace a sus posibilidades de estudio.

Se trata, sin duda, del ya citado *Poder y salvación*[1028] de Jan Assmann, aparecido en el año 2000. En este trabajo, atendiendo a la sugerencia de su maestro Taubes, este egiptólogo asume la importante tarea de rastrear los fundamentos políticos del judaísmo y la antigua religión política de los faraones. Explorando una posibilidad de la teología política que ya había sido anteriormente explicitada, aunque nunca con tal resolución, Assmann articula su trabajo planteando un teorema de la secularización en sentido inverso. De esta suerte, apunta que

> los procesos de secularización de los que surgió el mundo moderno tienen también un sentido inverso, y [...] antes de ellos hubo procesos de teologización y sacralización: lo que en la Edad Moderna se hizo bajar de los cielos a la tierra, en tiempos anteriores se había extrapolado de la tierra a los cielos[1029].

Bajo esta determinación, afirma que "[t]odos los precisos conceptos —o quizás prefiramos decir, más modestamente: algunos conceptos centrales— de la teología son conceptos políticos teologizados"[1030]. De este modo, su trabajo aspira a demostrar que "la religión nace del espíritu de lo político"[1031]. Pese a que el autor, con este planteamiento, tiene en mente una resuelta oposición a lo dicho por Schmitt en 1922, hemos de reprocharle una falta de tacto con las tesis del jurista, pues, como se deduce de lo que venimos trabajando, Schmitt se hubiese mostrado favorable al planteamiento de Assmann. Como el propio Blumenberg reconoció, la teología política schmittiana no encaja dentro del vasto género cartografiable a través del teorema de la secularización[1032]. Lejos de esto, tanto Schmitt como Blumenberg y Assmann se encuentran dentro de una línea de investigación que trabaja sobre la base de una mutua correspondencia estructural entre la teología y la política, como dos ámbitos que comparten una serie de rasgos formales —aunque, como venimos demostrando, aquí no reside el núcleo de la teología política schmittiana—. Esta semejanza estructural explica, para los dos primeros, las diversas reocupaciones de espacios y los intercambios bidireccionales

[1028] Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*
[1029] *Ibídem*, p. 8.
[1030] *Ibídem*, p. 29.
[1031] *Ídem.*
[1032] Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*, *op. cit.*, p. 64.

de ropajes entre la teología y la política. Sin ser plenamente consciente, Assmann se encuentra transitando una de las posibles vías abiertas por la teología política schmittiana, como campo de investigación de las relaciones históricas entre dos ámbitos que guardan importantes semejanzas[1033].

Dejando aparte su interpretación de lo dicho por Schmitt, Assmann introduce una separación entre dos sentidos dominantes en la historia reciente del concepto de teología política. Por un lado, el egiptólogo aprecia un empleo militante, político, del término. Dentro de este género se hallarían los trabajos orientados a *hacer* teología política, esto es, a arremeter "en forma de teología política contra cualquier forma de teoría o filosofía política que simplemente parta de la posibilidad de un fundamento secular-racional del ordenamiento político"[1034]. En un intento por distanciarse de esta corriente "practicante"[1035], Assmann reconoce una línea de trabajo paralela, donde encontramos el insigne referente de Kantorowicz, que trata de "acotar" y explorar las posibilidades de estudio de las múltiples formas de articulación entre la dimensión política y la religiosa, presentes en una vasta diversidad de sociedades[1036]. Dentro de esta comprensión descriptiva, "[l]a teología política tiene que ver con las cambiantes relaciones entre comunidad política y ordenamiento religioso o, dicho más brevemente, entre poder y salvación"[1037]. La aplicación de esta amplia definición de "teología política" abre, como se ve, un rico campo de investigación que conoce múltiples y muy diversos objetos de estudio:

> [p]ertenecen, pues, a la teología política tanto los discursos sobre el poder y/o la comunidad que no se sostienen sin referencia a Dios o los dioses, como los discursos sobre dios o los dioses que toman en consideración la esfera de las estructuras verticales u horizontales del mundo de los hombres[1038].

[1033] Creemos que las inexactitudes de Assmann a la hora de evaluar la teología política schmittiana se deben a que su lectura está permanentemente mediatizada por Heinrich Meier, quien ha planteado una interpretación de la teología política ciertamente dudosa. Las referencias de Assmann a Meier en Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, pp. 12, 17, 22, 23. Los planteamientos de Meier, en Meier, H. (2011). *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press y Meier, H. (2002). "What is Political Theology?". *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 30 (1), pp. 79-91. Nuestra crítica de esta interpretación en Latorre Merino, J. (2022). "La teología política de Heinrich Meier: una propuesta crítica". Disponible en: https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/11471. Igualmente, Herrera, H. E. (2013). "La caracterización de la teología política de Carl Schmitt por parte de Heinrich Meier". *Revista de Estudios Políticos* 159, pp. 13-37.

[1034] Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, *op. cit.*, p. 18.

[1035] *Ídem*.

[1036] *Ibídem*, p. 21

[1037] *Ibídem*, pp. 11-12.

[1038] *Ibídem*, p. 12.

La teología política, se aprecia, implica tanto la politicidad de lo teológico como la teologicidad de lo político. En lo que respecta al orden de prelación, tanto en términos lógico-conceptuales como ontológicos, Assmann se abstiene de arrojar tesis precipitadas sobre la primacía de la política sobre la teología, y su tesis se limita, empero, al surgimiento histórico de dos religiones determinadas. Sobre su trabajo sobrevuela un tácito desinterés por excursos filosóficos y teológicos, frecuentes en el debate teológico-político de los años 60 y 70, orientados a ofrecer una respuesta definitiva en forma de jerarquía ontológica ordenadora de las dos esferas.

La noción de teología política cuyo amplio potencial Assmann busca explotar parte de la premisa de que existe un cierto grado de separación entre ambas esferas, sin renunciar por ello a comprender su inexorable interdependencia. En este planteamiento intermedio, consciente de la imposibilidad de agotar un ámbito en el otro, y reconociendo a su vez sus evidentes correlaciones, esto es, tomando como premisa inaugural de este campo de estudio aquello que el comunitarismo impolítico califica de "aporía", Assmann ofrece su contribución

> a una teología política que se interese tanto por la tesis de la necesaria unidad del poder y la salvación, como por la de su separación imprescindible [...] La teología política tiene que ver tanto con el deslinde entre el poder y la salvación, como con el rechazo programático del mismo[1039].

El principio paulino de que "no hay autoridad sino bajo Dios" debe comprenderse, a juicio de Assmann, en consonancia con la frase "mi reino no es de este mundo". Apoyado de nuevo en el tan citado fragmento de *José y sus hermanos*, el egiptólogo hace suyas las palabras de Mann y suscribe que

> [c]onsiderar la religión y la política cosas en esencia distintas, sin nada que ver una con otra aún en potencia significa no entender la unidad del mundo [...] Lo que ocurre en realidad es que intercambian vestimenta [...] y el mundo solo resulta al completo cuando una habla la lengua de la otra[1040].

La teología política, en suma, puede plantearse como el estudio comparado de las religiones y sus correspondientes interconexiones con el ámbito político en múltiples contextos y desde muy diversos enfoques. Como terreno de estudio enmarcado en el universo de los estudios

[1039] *Ibídem*, p. 24.
[1040] Cit. *ibídem*, p. 8.

culturales, la antropología, la etnología, pero también dentro de la historia del pensamiento, la teología política, sometida a una ampliación controlada de su significado —sin caer en el exceso de indeterminación que hemos observado en Agamben y Esposito, pero sin reducir sus posibilidades al estricto ámbito del surgimiento histórico de los primeros Estados absolutistas—, se adhiere a una vieja tradición de estudio de las relaciones sociológicas, filosóficas y lingüísticas, históricamente susceptibles de operacionalización, de las múltiples relaciones entre las formas de organización religiosa y la vida política de las comunidades.

Con estas premisas sobre la mesa, se vuelve posible —incluso necesario— emprender un estudio de estas correlaciones inexorables en un ámbito distinto al del cristianismo. Bajo esta convicción, y al tanto de la politicidad intrínseca de las religiones, Assmann lleva a cabo un estudio de gran relevancia sobre la teología política de los faraones, como religión primaria, así como el surgimiento del judaísmo en resuelta oposición polémica —política— a aquélla. En este largo recorrido, la religión del pueblo hebreo habría articulado, en clave de definición *ex negativo*, una contrarreligión antifaraónica que no estaría carente de ciertos elementos dialéctico-superadores respecto de la religión de sus antiguos amos[1041].

Como religión secundaria, cincelada en un contexto del sometimiento político de un pueblo entero, el judaísmo habría enarbolado un concepto dogmático de *verdad* que es del todo ajeno al discurso de las religiones primarias —ya que éstas dan por sentado su carácter hegemónico y no experimentan la necesidad de denunciar la falsedad de religiones ajenas—, lo cual la habilitaba para ejercer un desenmascaramiento permanente de los dioses extranjeros como falsos ídolos. En este sentido, la iconoclasia de Moisés tiene un rol inaugural, y lejos de constituir una prohibición caprichosa de la representación plástica de Dios, funda una teología política más sofisticada que la de sus enemigos egipcios. La iconoclasia —cuyo momento teológico-político Assamann localiza en el episodio del becerro de oro[1042]— permite al judaísmo mosaico realizar un salto decisivo respecto a su enemigo egipcio.

Lejos de reproducir otra representación de la divinidad, con otros dioses distintos, el judaísmo se prohíbe toda manifestación plástica de lo divino, pues el único Dios verdadero opera *de facto* en la realidad y su representación iconográfica implicaría una ausencia que lo destaparía como falso. "La Biblia expresa esto en términos de muerte y vida: comparadas con el Dios vivo, las representaciones están muertas; y, para que el Dios vivo pueda habitar en medio de su pueblo, las imágenes deben desaparecer"[1043]. La superación de la religión

[1041] *Ibídem*, pp. 51-59.
[1042] *Ibídem*, pp. 297 ss.
[1043] *Ibídem*, p. 300.

faraónica, por parte del judaísmo, que se instituye en religión secundaria, consiste entonces en afirmar el gobierno divino sobre el mundo corpóreo sin necesidad de representación alguna.

En términos políticos, la aparición el dogma judío, en tanto religión secundaria, significa indudablemente una sofisticación sin precedentes del dispositivo teológico-político, pues la religión egipcia, pese a su complejidad, en el ámbito terrenal quedaba sujeta al éxito de las empresas imperiales de los faraones y su estabilidad como unidad geopolíticamente relevante. En cambio, el judaísmo, asumiendo el estatus de pueblo sin Estado, enemigo de toda representación de la divinidad, aseguraba la supervivencia del dogma situando en su núcleo una reserva crítica de potencial incalculable. Su éxito ya no dependía de empresas políticas. De ahí a la afirmación "mi reino no es de este mundo" no había una distancia tan amplia; sólo quedaba por eliminar el elemento étnico-nacional del dogma, dando a estos rudimentos un impulso universalista. Pablo fue el epílogo de este largo periplo.

Se vuelve evidente, en todo caso, desde sus orígenes históricos, el nervio radicalmente político de la religión judía, señalado por Taubes, como baluarte crítico de toda estructura de poder temporal. Este rasgo, propio del monoteísmo, que involucra directamente la cuestión de la verdad del credo propio, en oposición a la falsedad del ajeno, sólo tiene que agudizarse para que esa teología política de la resistencia pase al ataque y se constituya en teología política del poder.

> Dios es la verdad, y los dioses de los otros son mentira: tal el fundamento teológico de la distinción entre amigo y enemigo —el único fundamento (el único marco semántico) desde el que la teología política del poder ha pasado a ser verdaderamente peligrosa[1044].

La experiencia de la constitución de un Estado judío en Palestina es una prueba irrefutable del deslizamiento, siempre posible, de una teología política de resistencia hacia un tipo distinto: una teología política del poder. Este tema, por cierto, por alguna razón suele obviarse en el campo de estudio de la teología política, lo cual se vuelve cada vez más llamativo. En poco más de medio siglo el judaísmo ha abandonado una postura milenaria de pasividad política y, animado por la empresa sionista —la cual no deja de recibir críticas desde múltiples foros del judaísmo más ortodoxo—, ha erigido un Estado que sin reservas ejerce todos los medios violentos del poder a fin de hacer valer su derecho *politico* de ostentar un

[1044] *Ibídem*, p. 303.

territorio definido, todo ello bajo la bandera de la estrella de David. Assmann, sin embargo, parece obviar este hecho evidente cuando dice que

> entre las tres religiones abrahámicas [...] en ningún caso son los judíos, sino claramente los cristianos y los musulmanes, quienes verdaderamente han ejercido esa violencia [...] Los judíos han sido, sí, los únicos que, en su tradición hermenéutica, han sabido humanizar la distinción entre amigo y enemigo de modo que no haga daño[1045].

El judaísmo, a juicio de Assmann, aparece como un ejemplo de resistencia religiosa perpetua a las tentaciones de organizar una unidad política a través de la violencia, tentaciones a las que, tanto el cristianismo como el islam, habrían sucumbido. Estas palabras llaman la atención, especialmente en un libro escrito en el año 2000, con Israel bien asentado en territorio palestino y la experiencia de la Guerra de los Seis Días y la Guerra del Yom Kippur como hitos históricos de lo que desde la primera mitad del siglo XX se viene constituyendo, indudablemente, como una nación política.

En cualquier caso, el potencial político de este elemento de resistencia, de todo punto atravesado por una identificación del enemigo, fue de una incalculable superioridad respecto a sus rivales y determinó la ulterior hegemonía del monoteísmo semítico en Occidente. En este sentido, la religión de los faraones nunca dejó de estar sujeta a la supervivencia política de la estructura imperial egipcia y al mantenimiento de sus jerarquías sociales. Por el contrario, la religión inaugurada por el pueblo judío, consistente en una valoración positiva del sufrimiento, en oposición a la "teodicea de la felicidad"[1046] de los faraones, permitía al pueblo de Yahvé oponer una resistencia permanente, íntima y a la vez comunitaria, a las múltiples formas de dominio imperial y a la sacralización de los gobernantes.

En un trabajo relativamente reciente, José Luis Villacañas, apoyado en la crítica petersoniana de la teología política, ha rastreado la historia intelectual, dogmática y política de ese elemento de resistencia heredado por el cristianismo, el cual, convertido por Pablo en concepto universal, logró trascender las fronteras étnicas del pueblo hebreo. La teodicea del sufrimiento, esta vez en su versión cristiano-universalista, fue efectivamente el filón que atravesó las fronteras espaciales y temporales del mundo antiguo, y en su incesante crítica

---

[1045] *Ibídem*, p. 302.

[1046] Este término es empleado por Weber para destacar la inversión operada por el judaísmo, que buscaría en el sufrimiento y la opresión propias la piedra de toque de su naturaleza de pueblo elegido, logrando así invertir las teologías políticas consistentes en una explicación de los honores mundanos por la vía dogmático religiosa. Weber, M. (1987). "La ética económica de las religiones universales", *op. cit.*, pp. 237 ss.

desdivinizadora de las sucesivas tentativas de *deificatio* de los césares, consiguió erigir una institución sólida y políticamente decisiva durante casi dos milenios[1047]. Apoyada en una deificación democrática de la comunidad de salvación, el cristianismo logró sobrevivir a sus perseguidores y estructurar una institución *política* milenaria que aún hoy ejerce su relativa influencia en la escena pública de la sociedad global.

Sea como fuere, hoy la teología política goza de buena salud en el ámbito del estudio y la investigación académica, y este tercer significado del término parece ocupar un puesto de relevancia en los múltiples debates organizados en muy diversos foros en torno a este complejo par de palabras[1048]. No obstante, la amplitud semántica de este significante, determinada por su composición literal, no permite un agotamiento definitivo de las posibilidades de aparición de nuevas significaciones del término, que a su vez inauguren campos de investigación inexplorados.

[1047] Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*, *op. cit.*, pp. 9-20.

[1048] Por destacar algunos estudios recientes que dan cuenta de la riqueza y actualidad de este concepto, centro de múltiples discusiones en el ámbito intelectual, citamos a Villacañas, J. L., Navarrete, R. y Basili, C. (eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX. op. cit.*, pp. 241-425; Vatter, M. (2021). *Divine democracy. Political theology after Carl Schmitt*, *op. cit.*; Basso, M. y Piccinini, M. (2020). *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*, *op. cit.*;Uchenna Ozioko, J. (2018). "Teologia politica nell'età postsecolare", *op. cit.*; Meier, H. (2017). *Political philosophy and the challenge of revealed religion*, *op. cit.* y Navarrete, R. y Rocco, V. (eds.). (2012). *Teología y teonomía de la política*. Madrid: Abada.

Conclusiones

Como balance general de la historia del concepto de teología política, queda claro que esta expresión ha logrado, y no sin dificultades, superar los estigmas que pesaron sobre sus espaldas, primero por las posibilidades heréticas —en sentido pagano— que encerraba, según el agustinismo, en el contexto medieval[1049] y, más tarde, por la mala prensa de uno de sus principales promotores en la escena contemporánea. A fin de iluminar este recorrido, hemos propuesto un mapeo genealógico de la teología política, atendiendo a su evolución de expresión a concepto histórico cargado de significación sociopolítica como clave en el desarrollo de sus posibilidades hermenéuticas. Hemos visto, igualmente, cómo la secularización, con el espacio de experiencia que este concepto histórico entraña, así como el horizonte de expectativa al que apunta, preparó las condiciones históricas e ideales para la resignificación de la expresión "teología política" en un contexto totalmente distinto al de sus predecesores. La recepción weberiana de la idea de secularización ha sido útil a la hora de dar cuenta de la doble dimensión contenida dentro de este fundamental concepto. En el horizonte hermenéutico en que se gesta la aparición de la teología política de Schmitt, la secularización resulta ser la pieza clave para una comprensión del sustrato ético y la institucionalidad material de los elementos decisivos de la Modernidad filosófica y política. Al mismo tiempo, la idea de secularización informa sobre el abandono metafísico de la religión como soporte ideal de la realidad moderna.

Hecho esto, el análisis de la obra de Schmitt nos ha permitido comprender cómo la intención del jurista no queda agotada en la discusión en torno al "problema teológico-político" —esto es, a una definición de las relaciones entre religión y política, problema enmarcado, más bien, en el ámbito de la teología—, y su uso de este sintagma, aunque no es ajeno a dicho problema, busca trascender los cercos del mismo. En el contexto del análisis de la obra juvenil de Schmitt, se ha apreciado cómo la teología política encuentra sus rudimentos fundamentales en la crítica epocal, señalando las conexiones sistemáticas entre un determinado espíritu del tiempo y sus manifestaciones en el plano estético —sin desatender sus implicaciones políticas—, con el romanticismo como eminente objeto de estudio crítico. En la misma medida, el escrito de habilitación de Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, ofrece una muestra temprana de lo que más tarde será el pilar

[1049] Scattola, M. (2007). *Teologia politica*, *op. cit.*, pp. 15-17.

fundamental de la teología política del jurista: la analogía estructural entre el Derecho y el Estado, por un lado, y aquella entre la teología y la política, por otro.

Más adelante, hemos explorado el alcance de las reflexiones en torno a las analogías estructurales señaladas por el programa teológico-político, concluyendo que la investigación sobre los fundamentos teológicos del Estado moderno y las categorías centrales de éste en absoluto agotan la reflexión schmittiana en clave teológico-política. En esta línea, tal como hemos tratado de demostrar a lo largo del trabajo, la teología política de Schmitt, su proyecto sociológico-conceptual, no queda exclusivamente referido al contexto de la génesis de la estatalidad moderna, pues la coherencia metafísica entre el teísmo, la imagen de Dios como hacedor de la máquina y la capacidad de los soberanos para declarar el estado de excepción no es sino uno de los hallazgos posibles del programa teológico-político. En el transcurso de nuestro estudio, hemos visto cómo, en la mente del jurista, la operatividad analítica de la teología política era algo a reivindicar en otros escenarios históricos, más allá de aquellos que precipitaron el nacimiento del Leviatán. En esta línea, hemos destacado las asociaciones explícitas, operadas por el jurista, entre la teología política y las luchas contemporáneas entre el mito de la nación y el mito de la huelga general[1050], entre otros episodios[1051].

Tras haber aclarado el malentendido de una cierta corriente que trata de reducir la teología política schmittiana a un análisis de los fundamentos teológicos que nutren al Estado moderno y le ofrecen un sustento espiritual, hemos pasado a ver cuáles son los presupuestos fundamentales que sirven de premisa intelectual a la teología política y a su proyecto de una sociología de los conceptos, todo ello a fin de indagar en aquello que, como hemos tratado de demostrar, constituye el nervio fundamental de la teología política schmittiana. Apoyados, entre otros puntos, en la conferencia *La era de las neutralizaciones*[1052], hemos observado que, según Schmitt, la Modernidad europea ha transitado por una pluralidad de pivotes espirituales, ámbitos centrales que determinan la ordenación categorial y política de cada siglo. Cada centro de referencia ostenta una hegemonía secular hasta que el carácter polémico del ser humano, su naturaleza política, satura de conflictividad dicho ámbito. A tenor de esta dinámica, la espiritualidad europea se vio obligada a trasladarse, sucesivamente, a otras esferas diversas y abandonar, con ello, un espacio que ya no era capaz de asegurar la

[1050] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, pp. 150-153.
[1051] Vale mencionar nuevamente la correspondencia estructural entre el modelo monárquico alejandrino y la *Metafísica* de Aristóteles, que Peterson señaló como correlación "simbólica" y Schmitt subrayó como ejemplo notable de aquello que con su teología política trataba de alumbrar. Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, *op. cit*., p. 97 (nota 21). Schmitt, C. (2009). "Teología política II", *op. cit.*, p. 90.
[1052] Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", *op. cit.*

convivencia ordenada de las sociedades. Éste es el periplo de la moderna historia de Europa, y la teología política revela su no dependencia respecto de la teología, identificando a ésta como un ámbito espiritual más entre otros, que para el contexto contemporáneo se halla a todas luces agotado. En la misma medida, y apoyados en una serie de pasajes clave en la obra del jurista, hemos demostrado que *La era de las neutralizaciones* es un texto que ha de leerse desde el prisma de la teología política y la sociología conceptual que aquélla trata de habilitar. De tal suerte, esta breve pero decisiva conferencia aparece como síntesis de la reflexión weimariana de Schmitt en torno a la teología política. Lo valioso de *La era de las neutralizaciones*, para los intereses de nuestra investigación, es que ofrece una imagen nítida de la imbricación dialéctica que, en la mente del jurista, define la relación entre la teología política y el concepto de lo político.

Si la teología política —más allá de un análisis de los fundamentos teológico-teístas del Estado moderno, aunque esta reflexión constituye naturalmente un claro ejemplo de la teología política en la Modernidad— apunta a la correspondencia entre la imagen metafísica de una época y las formas de ordenación política de dicha época, a un sistema determinado de creencias —en términos no alejados de los de Ortega—, lo político es el elemento que impide el estatuto de perpetuo dominio de tal sistema de creencias. La teología política, de este modo, determina las categorías políticas y mediatiza los posicionamientos específicos de los actores históricos, ya que orienta toda idea, forma e institución política hacia un ámbito central dominante en cada época y ofrece un arsenal de recursos conceptuales emanados de dicho ámbito, el cual llena de sentido y sustancia sus categorías fundamentales. Por su parte, lo político schmittiano, que hunde sus raíces en una antropología problemática y remite a una sociabilidad intergrupal de tipo conflictivo, es el factor que explica los virajes espirituales de la historia moderna y contemporánea, el paso de la hegemonía de una imagen metafísica a otra diversa, y termina por revelar el cariz pluralista de la teoría de la historia emanada del planteamiento teológico-político.

La teología política, en estos términos, abre la puerta a una reflexión filosófico-política sobre los fundamentos ideales del orden político. La naturaleza epocal de los contenidos de las teologías políticas que a lo largo de la historia se suceden, como una pluralidad de órdenes históricamente determinados y sometidos a los azares de la acción del hombre, no anula, con todo, su carácter históricamente vinculante, jurídico, en un sentido íntimamente schmittiano. Los centros de referencia de la espiritualidad europea, pese a verse suplantados y destronados por nuevos dispositivos de ordenación de la vida política, no dejan de ser el pivote referencial

de cada época, determinando, en suma, la agenda política de las sociedades, sus problemas existenciales y las soluciones que orientan la acción de los sujetos históricos. A falta de un término más preciso, hemos propuesto la expresión "imbricación dialéctica" para designar la relación conceptual en que ambas nociones se articulan dentro del cuerpo teórico schmittiano. La teología política, por un lado, nos habla de una ordenación ideal de las categorías políticas, jurídicas y estéticas —entre otros ámbitos— de un presente histórico, comprensibles a la luz de un principio unificador en términos sincrónicos, un *Zeitgeist* que opera como clave hermenéutica de un presente único e irrepetible. Lo político, por su parte, constituye una dimensión antropológica que empuja a las sociedades humanas a organizarse en clave polémica, hostil. Tal elemento, inerradicable, que presenta los rasgos propios de un *destino*, es el factor genuino de dinamización de los sucesivos dispositivos ideales que acaparan el imaginario de cada época histórica. Lo político ofrece la imagen de una cláusula derogatoria, que habilita a las comunidades políticas para transformar la normatividad vigente de un determinado presente. Las arbitrariedades de lo político, su capacidad para abrir periodos de crisis históricas y echar abajo los cimientos espirituales de un tiempo histórico, son el elemento dinamizador de la teoría de la historia que la teología política schmittiana trata de enarbolar en oposición al racionalismo ilustrado y a las modernas filosofías de la historia. La revolución, el desorden constituyente, la *stasis*, en una palabra, es en la mente del jurista la piedra de toque para una correcta comprensión de las dinámicas histórico-políticas.

Si la teología política remite a la articulación mediadora, ideal-racional, de una serie de dispositivos de dominación de tipo metafísico que garantizan un orden eficaz en el seno de las comunidades, ésta no puede comprenderse si se prescinde de su polo dialéctico, el elemento político-problemático que empuja a los actores históricos a desgarrar las costuras del corsé metafísico-doctrinal que organiza la vida política en periodos de estabilidad. El exceso revolucionario, la capacidad para inaugurar una concepción insospechada del tiempo, del espacio, del arte, de la ciencia, de la economía y de la política; en definitiva, la posibilidad humana de poner en marcha nuevas formas de ordenación de la vida colectiva —en todas sus dimensiones—, en oposición prometeica —gnóstica, podría decirse— a los dispositivos de dominación pretéritos, todo ello constituye el núcleo político de la sociabilidad humana e impide, permanentemente, la imposición definitiva de una comprensión racional-finalista del significado último de la existencia del hombre.

Como resultado directo, en clave jurídica, de esta disposición de las categorías, que para la década de 1930 presenta una forma acabada, hemos analizado la reflexión del jurista sobre

los tres tipos ideales a la hora de pensar el derecho y su particular noción de pensamiento del orden concreto. Como se ha demostrado, el pensamiento del orden concreto es la continuación de la teología política en la teoría jurídica del Schmitt maduro. Los órdenes concretos, esto es, las disposiciones normativas que trascienden los cercos de la ley positiva, son el sedimento de la experiencia histórica de una comunidad, el cúmulo de decisiones que sus sucesivos soberanos, a lo largo de la historia, han ido adoptando. Estos órdenes prefiguran, con carácter vinculante, el ordenamiento jurídico actualmente existente. En el pensamiento del orden concreto se integra la norma y la decisión, la necesidad jurídica y la contingencia política, en un entrelazamiento análogo a aquél que describíamos entre la teología política y lo político.

Tras décadas de reflexión en materia teórico-jurídica, Schmitt ajusta sus cuentas con un presunto decisionismo que algunos críticos le habían venido imputando. La teoría jurídica schmittiana, como queda patente en 1934, arrebata a la decisión soberana su presunto carácter absoluto e inmediato. Lejos de producir órdenes normativos desde el vacío, los sujetos históricos acatan, conscientes o no, una serie de determinaciones históricas —teológico-políticas— sobre las que no poseen autoridad plena. Por ello, la decisión se muestra mediatizada y orientada por una ordenación histórica en clave teológico-política, la cual informa sobre sus condiciones de posibilidad y configura su concreta determinación. No obstante, tal decisión no se halla en total dependencia del orden concreto, pues, al conservar un resto de libertad, es capaz de modificar parcialmente la normatividad operante. Las acciones humanas, ni del todo irracionales ni completamente determinadas por los dispositivos de dominación forjados a lo largo de la historia, conservan un poso de libertad que garantiza el carácter dinámico y parcialmente azaroso de los devenires históricos. Dicho margen, que no es soluble en los preceptos de la razón ilustrada, es lo que habilita una comprensión de la historia —la schmittiana— que tiene como principio fundamental la imposibilidad de asignar a la pluralidad de hechos, decisiones y conceptos históricos una dirección determinada, un *télos* que lograría reconciliar todas las contradicciones y reconducir el cúmulo total de acciones históricas hacia un determinado fin. Lejos de esto, el pensamiento del orden concreto comprende el carácter vinculante de las acciones históricas, su papel a la hora de conformar normatividades reales y operativas. Sin embargo, el mismo pensamiento asume que tales determinaciones normativas no tienen posibilidad de perpetuación, pues no son sino las acciones de los hombres, que conservan siempre un

residuo de libertad para lo inenarrable, para la irrupción de lo excepcional, las que dan forma y determinan las transformaciones históricas de tales aparatos normativos.

La muerte del Leviatán, anunciada por Schmitt en 1938, a las puertas del conflicto bélico mundial, es la prueba efectiva de que las ordenaciones normativas no están libres de una serie de azares históricos que pueden echar por tierra los principios fundamentales de una época. Como edificio institucional de un modelo de organización política que se remonta hasta los tiempos de la Reforma, la estatalidad leviatánica, "esa joya de la forma europea y del racionalismo occidental"[1053], se encuentra para fines de los años 30 agotada. En un umbral de época de tal magnitud, el desafío, único e irrepetible, arrojado por la historia, consiste en idear la fórmula para soldar los "eternos" vínculos de protección y obediencia, cuya responsabilidad otrora descansaba sobre los hombros de la ética estatal del maestro Hobbes.

Tras haber descrito las circunstancias históricas de la muerte del Leviatán, hemos tratado de ver a qué comprensión de la historia se opone resueltamente la teología política, en un esfuerzo, por parte de Schmitt, por sacar a la luz las inconsistencias del sistema filosófico-histórico, atacando los presupuestos fundamentales de sus planteamientos. El blanco por excelencia de su crítica, en este punto, son efectivamente las modernas filosofías de la historia, lo cual se aprecia de forma más completa en la obra madura del jurista —aunque esta crítica no carece de antecedentes notables dentro de su pensamiento, como hemos visto en su escrito sobre el parlamentarismo—[1054]. Tales filosofías de la historia, trata de mostrar Schmitt, no son sino un epifenómeno de la metafísica dominante de la era de la Ilustración —esto es, del espíritu del tiempo hegemónico de los siglos XVIII y XIX, cuya comprensión sistemática e interpretación crítico-deconstructiva viene habilitada por la teología política—. Las filosofías del progreso, lejos de lograr desentrañar los verdaderos designios del devenir histórico y ponerlos a su servicio —empresa inalcanzable a los ojos de la teología política—, muestran ser víctimas de los caprichosos azares del decurso histórico. En la construcción de esta teoría de la historia —habilitada por los presupuestos de su teología política—, que servirá al primer Koselleck de enseñanza fundamental para su ulterior proyecto histórico-conceptual, Schmitt encuentra dos aliados eminentes en una comprensión correcta del acontecer histórico, dos antecesores dignos de su teología política: Tocqueville y Donoso Cortés. Lo político, en su incesante dialéctica con la teología política, produce y reproduce, pero también desplaza y altera los sucesivos órdenes históricos. Como

[1053] Schmitt, C. (2009). "Prólogo", *op. cit.*, p. 40.
[1054] Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit*.

elemento dinamizador y desequilibrante de los ordenamientos teológico-políticos, la politicidad del ser humano impide una comprensión ahistórica de la propia historia, que aspire a someter todas sus acciones, sus triunfos y sus penurias a un único principio deducible por la razón ilustrada. Desde los imperativos de este innegociable principio, el historiador no puede más que asumir la figura de Epimeteo, pues una de sus eminentes labores consiste en devolver al azar histórico el lugar eminente que la Ilustración y las filosofías modernas, de Comte a Saint-Simon, de Kant a Marx, le habían creído arrebatar.

Este proyecto de una teoría de la historia alejada de los presupuestos del idealismo y materialismo históricos fue señalado desde bien temprano por el jurista en el marco de su primera *Teología política*[1055]. Describir la teoría de la historia que surge de las premisas fundamentales de su teología política, así como remarcar el contraste con las modernas filosofías progreso, y con ello ofrecer una visión completa de los fundamentos de la crítica schmittiana de la Modernidad, ha sido un objetivo permanente a lo largo del trabajo. Aquí hemos tratado de localizar uno de los nódulos fundamentales de esta crítica, señalando el carácter polémico de la teología política, contrario a una tradición malograda, heredera del progresismo ilustrado, que por sus intentos incesantes de explicar el fenómeno a través de la idea, o bien la idea a través del fenómeno, había patinado sobre la mayor enseñanza de Hegel.

La teología política contrae, como hemos visto, una serie de deudas hegelianas, relacionadas con el principio axiomático de que todo orden político y social se halla en exacta coherencia con la imagen metafísica que acapara el imaginario científico, estético y filosófico de toda una época. Este pilar teológico-político es el ariete levantado por el jurista contra los teleologismos históricos —en los cuales, pese a todo, Hegel no estuvo exento de participación—, que asignan al devenir político de la humanidad un principio unidireccional inexorable —sea éste la sociedad sin clases, el libre mercado pospolítico donde las enemistades han sido definitivamente erradicadas, o bien el Estado mundial en sus múltiples formas— y someten todas las acciones y voluntades históricas a la ulterior y definitiva realización de aquel principio. No siempre se ha tenido en cuenta ese hegelianismo de Schmitt, ciertamente tácito y parcial[1056], pero habríamos faltado a la verdad si hubiésemos agotado la teología política schmittiana en tal herencia. Son, en cambio, los diques de resistencia frente al progresismo histórico, representantes de la *historiographia in nuce* y eminentes figuras del realismo político —Hobbes, Donoso, Tocqueville, etc.—, los que

[1055] Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", *op. cit.*, pp. 41-42.
[1056] A excepción de Jean-François Kervégan, pocos han prestado atención al hegelianismo que atraviesa el corpus teórico schmittiano. Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, *op. cit.*

completan este cuadro teórico y ofrecen una imagen acabada del movimiento dialéctico de los devenires históricos; una teoría que ciertamente aspira a demoler, desde sus cimientos —atacando su buque insignia, es decir, la idea de la infalibilidad científico-histórica de su discurso— las filosofías progresistas de la historia.

En sintonía con estos presupuestos, hemos analizado las reflexiones schmittianas en materia geopolítica —condensadas, en su mayoría, en *El nomos de la tierra*— bajo el prisma de la teología política. La idea de *nomos* se demuestra dependiente de las categorías puestas en circulación por la teología política en el momento en que observamos que aquélla busca reconciliar dos aspectos entrelazados a lo largo de la obra del jurista: la norma y la decisión. Remontándose a la Antigüedad clásica, Schmitt rescata un concepto que logra condensar, por un lado, una comprensión no normativista de "ley" y, por otro, una noción político-material de soberano. En la recepción schmittiana del vocablo "*nomos*", como se ha defendido, se dan cita una serie de categorías que dan forma a esta reflexión teológico-política en materia de derecho internacional. La enemistad intergrupal, la toma de la tierra, las luchas existenciales por el dominio y la definición del territorio propio aparecen como aspectos entrelazados y sincrónicamente coordinados con los fundamentos normativos de las sociedades políticamente organizadas. En coherencia con la imbricación dialéctica entre lo político y la teología política que venimos señalando, la reflexión de Schmitt en este punto subraya la sincronía, histórica y conceptual, entre la toma efectiva de un territorio y la puesta en marcha de una idea ordenadora del espacio. Nuevamente, en el curso de la reflexión geopolítica de Schmitt, hemos podido apreciar aquella máxima teológico-política —expresamente formulada en 1922— que con agudo empeño trataba de superar el viciado debate moderno acerca de la primacía causal del fenómeno sobre la idea y viceversa.

Frente a la unidireccionalidad de la historia, el azar; frente al desarrollo dialéctico-positivo del espíritu, tensión productiva y dinamizadora; frente a la inexorable marcha de la emancipación del hombre, destrucción creativa que produce nuevos escenarios imposibles de pronosticar por parte de la razón humana; frente al absolutismo de la Ley histórica, oposición entre norma y excepción como motor de los azarosos devenires de la experiencia humana. Los tableros históricos, la ordenación espiritual de un determinado tiempo, la geopolítica, el ordenamiento normativo de las unidades políticas, todo esto —desde los presupuestos de la teología política schmittiana— no es sino el resultado del encuentro dialéctico entre la teología política y lo político, la toma de contacto de dos elementos connaturales al ser humano y su condición social-comunitaria: por un lado, la teología política implica un

aspecto simbólico, inextirpable, que empuja a las sociedades a levantar ídolos de referencia[1057], relatos míticos[1058] y dioses; elementos, en una palabra, metafísicos que sirven para articular el orden social y normativo de la *polis*. Por otro lado, los grupos humanos se organizan obedeciendo a un principio antropológico igualmente inexorable: lo político, la permanente referencia polémica de un "ellos", un *afuera-de-la-polis* que está en el nervio de toda sociedad organizada. Ni Dios ni lobo, el hombre se halla atravesado por su condición parcialmente animal, parcialmente divina, que reduce su condición, por tautológico que parezca, a la de ser humano, ni más ni menos: *homo homini homo*[1059]. En tales términos ejerce Schmitt esa radical oposición a las filosofías ilustradas del progreso, cuyas manifestaciones más acabadas son el socialismo, el anarquismo, el liberalismo político, el normativismo jurídico y, por supuesto, las filosofías de la historia. Como herederos directos de esta crítica encontramos hoy esa corriente de la historiografía, cuyas deudas con la teología política del maestro de Plettenberg no han tenido siempre su debido reconocimiento: la historia conceptual de Koselleck y sus seguidores[1060].

Habiendo aclarado los objetivos polémicos de la teología política schmittiana, hemos pasado a evaluar la operatividad de su planteamiento científico en la última fase de la obra del jurista. En este punto, el material de análisis lo han constituido las diferentes interlocuciones entre Schmitt y algunos de sus contemporáneos. Allí se ha visto, en primer lugar, cómo se han ido gestando algunas de las interpretaciones problemáticas de la teología política del jurista, que tratan de cercar el conjunto de sus aportaciones dentro de los márgenes de aquella *theologia civilis* de Varrón condenada por San Agustín en el siglo V, interpretaciones que, por otro lado, dan cuenta de la pertinencia de nuestro trabajo. Por otro lado, hemos estudiado las sucesivas fases del diálogo entre Schmitt y Blumenberg a fin de indagar en las implicaciones teórico-históricas de la crítica schmittiana de la Modernidad. En este punto, se ha apreciado cómo entre ambos corresponsales no media una distancia tan amplia como en un primer momento podía parecer. Aclaradas, respectivamente, las posiciones del filósofo y el jurista en el debate sobre la legitimidad de la Edad Moderna, hemos tratado de calibrar la operatividad del programa teológico-político en el crepúsculo *del ius publicum europaeum*. Como juicio del presente histórico, como genealogía deconstructiva, en una palabra, como aparato

[1057] El papel fundamental de los "ídolos" en la reflexión inaugurada por la teología política de Schmitt fue tempranamente señalado por Hugo Ball. Ball, H. (2013). "Teología política de Carl Schmitt", *op. cit.*, p. 229.
[1058] Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, *op. cit.*, pp. 150-153.
[1059] Schmitt, C. (1962). "Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso", *op. cit.*, pp. 67-68.
[1060] Este aspecto se ha puesto de relieve en Orozco Pérez, M. (2020). "¿Antropología u ontología de la historia? La presencia de Carl Schmitt en la obra de Koselleck", *op. cit.*

crítico-epocal, la teología política, lejos de ser sepultada por su propio autor, vuelve a aparecer en la fase más madura del pensamiento schmittiano, en su última cruzada contra la tiránica filosofía de los valores. La —a nuestro parecer— indudable presencia de la teología política en *La tiranía de los valores* certifica la vigencia del programa hermenéutico de la sociología conceptual schmittiana, más allá de los márgenes epocales de la Modernidad.

Por último, en el capítulo final hemos tratado de calibrar el alcance del concepto de teología política y evaluar su estatuto actual. Pese a haberse separado significativamente del sentido primero que le dio su autor, la teología política ha abierto importantes campos de estudio en el ámbito de la teología, la filosofía política y la historia de las religiones; nuestra propuesta ha consistido en ordenar en tres grandes grupos esas líneas actuales de estudio de la teología política como problema del pensamiento contemporáneo. Sin duda, en este punto, nuestro análisis ha sido eficaz a la hora de poner de manifiesto que el alcance del legado schmittiano, en lo tocante a la teología política, trasciende sin dificultades los estrechos cercos ideológicos y biográficos del jurista, a los cuales, todavía hoy, una minoritaria corriente trata de circunscribir. Sirva la totalidad de este trabajo de modesta contribución a la comprensión y ordenación sistemática de los diversos derroteros recorridos por este —en ocasiones malinterpretado— sintagma.

Bibliografía

Abellán, J. (2010). "Estudio preliminar", en Weber, M. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza, pp. 7-40.

Abellán, J. (2007). "En torno al objeto de la 'historia de los conceptos' de Reinhart Koselleck", en Bocardo Crespo, E. (ed.). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner, y seis comentarios*. Madrid: Tecnos, pp. 215-248.

Abellán, J. (1997). *Nación y nacionalismo en Alemania. La "cuestión alemana" (1815-1990)*. Madrid: Tecnos.

Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2013). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.

Agamben, G. (2008). *El reino y la gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2007). *Qu'est–ce qu'un dispositif?* París: Payot & Rivages.

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.

Agamben, G. (2004). *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2002). *Lo que queda de Auschwitz: el archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Pre-Textos.

Agapito, R. (2009). "Introducción", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, pp. 11-38.

Álvarez, A. (1975). "La nueva 'teología política' de Juan Bautista Metz. Precedentes históricos y fundamentos teológicos". *Ephemerides Carmeliticae* 26 (1), pp. 46-103.

Alves, R. A. (1973). *Cristianismo: ¿opio o liberación?* Salamanca: Sigúeme.

Anónimo (1765). "Théologie", en Diderot, D. y d'Alembert, J. (eds.). *Encyclopédie*. París: Briasson, vol. XVI, p. 249-251.

Aragón, M. (2008). "Estudio preliminar", en Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos, pp. IX-XLII.

Arditi, B. (2008). "On the Political: Schmitt contra Schmitt". *Telos* 142, pp. 7-28.

Arendt, H. (2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.

Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Assmann, H. (1973). *Teología desde la praxis de la Liberación*. Salamanca: Sígueme.

Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*. Madrid: Abada.

Attili, A. (2008). "La sombra del Leviatán en el pensamiento de lo político de Carl Schmitt", en Schmitt C. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Distribuciones Fontamara, pp. 11-94.

Bakunin, M. A. (1871). *La théologie politique de Mazzini et l'Internationale*. Neuchâtel: Propagande Socialiste.

Ball, H. (2013). *Dios tras Dadá*. Córdoba: Berenice.

Ball, H. (2013). "Las consecuencias de la Reforma", en Ball, H. *Dios tras Dadá*. Córdoba: Bernice, pp. 3-191.

Ball, H. (2013). "Teología política de Carl Schmitt", en Ball, H. *Dios tras Dadá*. Córdoba: Berenice, pp. 193-238.

Bandieri, L. M. (2005). "Prólogo", en Schmitt, C. *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart y Cía, pp. 11-19.

Barion, H. (2002). "'Weltgeschichtliche Machtform'? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils", en Barion, H. *et al*. (eds.). *Epirrhosis: Festgabe für Carl Schmitt*. Berlín: Duncker & Humblot, pp. 13-60.

Basso, M. y Piccinini, M. (2020). *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bolonia: Quaderni di Scienza & Politica 10.

Bendersky J. W. (1989). *Carl Schmitt. Teorico Del Reich*. Bolonia: Il Mulino.

Benjamin, W. (2014). *El Capitalismo como religión seguido de Fragmento teológico-político*. Madrid: La Llama.

Benjamin, W. (1995). *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán.

Blumenberg, H. (2018). *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Trotta.

Blumenberg, H., Schmitt, C. (2012). *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Roma-Bari: Laterza.

Blumenberg, H. (2012). "Teologia politica III", en Blumenberg, H., Schmitt, C. *L'enigma della modernità. Epistolario 1971-1978 e altri scritti*. Roma-Bari: Laterza, pp. 113-119.

Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos.

Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*. Barcelona: Paidós.

Bobbio, N. (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Plaza y Janés.

Borghesi, M. (2013). *Critica della teologia politica*. Génova: Marietti.

Borovinsky, T. (2015). “Carl Schmitt y Jacob Taubes: lógica apocalíptica, secularización, política”. *Anacronismo e irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política clásica y Moderna* 4 (7), pp. 59-85.

Boucher d'Argis, J-G. (1765). “Secularisation”, en Diderot, D. y d’Alembert, J. (eds.). *Encyclopédie*. París: Briasson, vol. XIV, p. 883.

Braun, D. (1964). *Der sterbliche Gott, oder Leviathan gegen Behemoth*. Zúrich: EVZ-Verlag.

Breuer, S. (1993). *Anatomie der konservativen Revolution*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Buela, A. (2012). *Disyuntivas de nuestro tiempo. Ensayos de metapolítica*. Madrid: Ediciones Barbarroja.

Bueno, G. (2012). “En torno al rótulo «Metapolítica»”. *El Catoblepas. Revista crítica del presente* 128, p. 2.

Burke, E. (1984). “Reflexiones sobre la Revolución francesa”, en Burke, E. *Textos políticos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Burnham, J. (1953). *Los maquiavelistas*. Buenos Aires: Emecé.

Cacciari, M. (2020). “Derecho y justicia. Ensayo sobre la dimensiones teológicas y místicas de la política moderna”. *Anales De La Cátedra Francisco Suárez* 30, pp. 53–82.

Cacciari, M. (2013). *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*. Milán: Adelphi.

Carbone G., Gianfrancesco, F. (2016). “Che cos’è la teologia politica? Intervista a Carlo Galli”. *Polémos* IX (2), pp. 175-193.

Chester Jordan, W. (2012). “Prólogo a la edición norteamericana”, en Kantorowicz, E. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal, pp. 21-27.

Collingwood, R. G. (2005). *Historia, metafísica y política. Ensayos e interpretaciones*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Collingwood, R. G. (2001). *The New Leviathan: Or Man, Society, Civilization and Barbarism*. Oxford: Clarendon Press.

Collingwood, R. G. (1952). *Idea de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cristi, R. (1998). *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism: Strong State, Free Economy*. Cardiff: University of Wales Press.

D’Ors, Á. (1976). “Teología política. Una revisión del problema”. *Revista de Estudios Políticos* 205, pp. 41-80.

De Miguel, J. y Tajadura, J. (2019). *Kelsen versus Schmitt. Política y derecho en la crisis del constitucionalismo*. Madrid: Escolar y Mayo.

Diderot, D. y d’Alembert, J. (eds.). *Encyclopédie*. París: Briasson.

Dolfo, A. (2022). "*J'accuse...!* Algunas consideraciones acerca del compromiso nacionalsocialista de Carl Schmitt". *ISEGORÍA. Revista de Filosofía moral y política* 67, e15. Disponible en: https://doi.org/10.3989/isegoria.2022.67.15.

Donoso Cortés, J. (2003). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Salamanca: Ediciones Almar.

Donoso Cortés, J. (1849). *Discurso sobre la dictadura*. Disponible en https://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf.

Dotti, J. (2014). "La representación teológico-política en Carl Schmitt". *Avatares filosóficos. Facultad de Filosofía y Letras UBA* 1, pp. 27-54.

Dotti, J. (2002). "¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo". *Deus mortalis* 1, pp. 93-190.

Dotti, J. (2001). "Definidme como queráis, pero no como romántico", en Schmitt, C. *Romanticismo político*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, pp. 9-39.

Escohotado, A. (2019). *Trilogía Los enemigos del comercio*. Madrid: ESPASA.

Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*. Buenos Aires: Amorrortu.

Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Feil, E. (1969). "Von der politischen Theologie zur Theologie der Revolution?", en Feil, E. y Weth, R. (eds.). *Diskussion zur "Theologie der Revolution"*. Múnich: Maguncia, pp. 110-132.

Fijalkowski, J. (1966). *La trama ideológica del totalitarismo. Análisis crítico de los componentes ideológicos en la filosofía política de Carl Schmitt*. Madrid: Tecnos.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (1984). "El juego de Michel Foucault", en Foucault, M. *Saber y verdad*. Madrid: La Piqueta, pp. 127-162.

Franzé, J. (2015). "La primacía de lo político. Crítica de la hegemonía como administración", en Wences, I. (ed.). *Tomando en serio la Teoría Política*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 141-172.

Freund, J. (1968). *La esencia de lo político*. Madrid: Editora Nacional.

Fromm, G. H. (2007). "El 'ateísmo' de Hobbes". *Diálogos* 89, pp. 25-55.

Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.

Gadamer, H. G. (2007). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (2000). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra.

Gadamer, H. G. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.

Gadamer, H. G. (1998). "Sobre el círculo de la comprensión", en Gadamer, H. G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, pp. 63-70.

Gadamer, H. G. (1998). "La historia del concepto como filosofía", en Gadamer, H. G. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, pp. 81-93.

Gadamer, H. G. (1997). "Histórica y lenguaje: una respuesta", en Koselleck, R. y Gadamer H. G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 95-106.

Galindo Hervás, A. (2012). "Secularización y mesianismo. El pensamiento político de Jacob Taubes". *Diánoia. Revista de filosofía* 68, pp. 81-111.

Galindo Hervás, A. (2003). *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Publica. Estudios de Filosofía Política.

Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. Buenos Aires: UNIPE.

Galli, C. (2015). "Secolarizzazione, teologia politica, agire politico". *Jura Gentium* XII, *Il potere che frena*, pp. 52-75.

Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Galli, C. (1986). "Introduzione", en Schmitt, C. *Scritti su Thomas Hobbes*. Milán: Giuffrè, pp. 1-44.

Galli, C. (1981). "Presentazione", en Schmitt, C. *Romanticismo politico*. Milán: Giuffrè, pp. V-XXX.

García, R. (1998). "Historia de los conceptos y filosofía política en Carl Schmitt". *Res publica* 1, pp. 73-86.

Gascón Pérez, L. A. (2017). "Resoluciones de la ontología de lo político. Una lectura posfundacionalista de Carl Schmitt". *Carl-Schmitt-Studien* 1, pp. 151-170.

Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.

Gazzolo, T. (2017). "Il 'politico' come reale". *Carl-Schmitt-Studien* 1, pp. 135-150.

Gierke, O. (2021). *Johannes Althusius y el nacimiento histórico del contractualismo*. Madrid: Tecnos.

Gierke, O. (2010). *Teorías políticas de la Edad Media*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Gómez Orfanel, G. (2020). "Los poderes de excepción del presidente del Reich y el final de la República de Weimar", en Villacañas, J. L., Maiso, J. (eds.). *Laboratorio Weimar: La crisis de la globalización en Euroamérica (1918- 1933)*. Madrid: Tecnos, pp. 19-32.

González del Valle, J. M. (1972). "La autonomía en lo temporal. Delimitación de su dimensión institucional y personal". *Ius Canonicum* 12 (2), pp. 12-56.

González Montes, A. (1982). *Religión y nacionalismo. La doctrina luterana de los dos reinos como teología civil*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

González Montes, A. (1973). "Reflexión teológica y razón política. Un análisis histórico-teológico de la hermenéutica política de la fe". *Diálogo ecuménico* 30 (8), pp. 119-154.

González Romero, D. (2013). "Nota del editor", en Ball, H. *Dios tras Dadá*. Córdoba: Berenice, pp. IX-XXIV.

Gutiérrez, G. (1975). *Teología de la liberación*. Perspectivas. Salamanca: Sígueme.

Haecker, Th. (1933). "Chaos der Zeit". *Hochland* 30 (2), pp. 1–23.

Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.

Hegel, G. W. F. (1989). *Lecciones de filosofía de la historia*. Barcelona: PPU.

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1978). "La positividad de la religión cristiana", en Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 73-162.

Hegel, G. W. F. (1978). "El espíritu del cristianismo y su destino", en Hegel, G. W. F. *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 287-384.

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heller, H. (1971). "Autoritärer Liberalismus?", en Heller, H. *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Leiden: Sijthoff, pp. 643-653.

Herrera, H. E. (2013). "La caracterización de la teología política de Carl Schmitt por parte de Heinrich Meier". *Revista de Estudios Políticos* 159, pp. 13-37.

Herrero, M., Aurell, J. y Miceli, A. (eds.) (2017). *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe. Discourses, Rites and Representations*. Turnhout: Brepols.

Herrero, M. (2017). "Carl Schmitt's Political Theology. The Magic of a Phrase", en Herrero, M., Aurell, J. y Miceli, A. (eds.). *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe. Discourses, Rites and Representations*. Turnhout: Brepols, pp. 23-41.

Herrero, M. (2010). “Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto”, en Schmitt, C. *La tiranía de los valores*. Granada: Comares, pp. 5-32.

Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Pamplona: EUNSA.

Herrero, M. (1996). “Estudio preliminar”, en Schmitt, C. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica.* Madrid: Tecnos, pp. IX-XXXVII.

Hirst, P. (1999). “Carl Schmitt's Decisionism”, en Mouffe, Ch. (Comp.). *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres-Nueva York: Verso, pp. 7-17.

Hobbes, Th. (2005). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Hobbes, Th. (2000). *De cive*. Madrid: Alianza

Hobbes, Th. (1992). *Behemoth o el Parlamento largo*. Madrid: Tecnos.

Hood, F. C. (1964). *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press.

Kahn, P. W. (2012). *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid: Akal.

Kelsen, H. (2009). *Teoría pura del Derecho*. Buenos Aires: Eudeba.

Kelsen, H. (2006). *De la esencia y valor de la democracia*. Oviedo: KRK

Kennedy, E. (2012). *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*. Madrid: Tecnos.

Kervégan, J. F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.

Kojève, A., Schmitt, C. (2001). “Alexandre Kojeve-Carl Schmitt Correspondence”. *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 29 (1), pp. 91-115.

Kojève, A. (1968). *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard.

Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio de la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.

Koselleck, R., Brunner, O., Conze, W. (2004). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.

Koselleck, R. y Gadamer H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, R. (1997). “Histórica y hermenéutica”. En Koselleck, R. y Gadamer H. G. (1997). *Historia y hermenéutica*, Barcelona: Paidós, pp. 65-94.

Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.

Koselleck, R (1993). “Historia magistra vitae”, en Koselleck, R. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, pp. 41-66.

Koselleck, R. (1993). “Historia conceptual e historia social”, en Koselleck, R. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, pp. 105-126.

Koselleck, R. (1993). “El azar como residuo de motivación en la historiografía”, en Koselleck, R. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, pp. 155-172.

Koselleck, R. (1993). “Sobre la disponibilidad de la historia”, en Koselleck, R. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, pp. 251-266.

Koselleck, R. (1993). “‘Espacio de experiencia’ y ‘Horizonte de expectativa’, dos categorías históricas”, en Koselleck, R. *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós, pp. 333-358.

Koslowski, P. (1983). “Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre? Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie”, en Taubes J. *Der Fürst dieser Welt*, Paderborn: Brill, pp. 26-44.

Krockow, C. (2017). *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*. Madrid: Tecnos.

Latorre Merino, J. (2022). “El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia”. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 25 (2), pp. 155-164.

Latorre Merino, J. (2022). “La teología política de Heinrich Meier: una propuesta crítica”. Disponible en: https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/11471.

Levesque, M. (2014). *Political Theology versus Public Theology. Reclaiming the heart of the Christian mission*. Ontario: The University of Western Ontario.

Lievens, M. (2011). “Singularity and Repetition in Carl Schmitt’s Vision of History”. *Journal of the Philosophy of History* 5 (1), pp. 105-129.

Linz, J. J. (2021). *La quiebra de las democracias*. Madrid: Alianza.

Löwith, K. (2008). *De Hegel a Nietzsche*. Buenos Aires: Katz.

Löwith, K. (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.* Buenos Aires: Katz.

Löwith, K. (2006). “El decisionismo ocasional de Carl Schmitt”, en Löwith, K. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente: Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 43-89.

Löwith, K. (1993). *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio*. Madrid: Antonio Machado Libros.

Lübbe, H. (1965). *Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Friburgo/Múnich: Verlag Karl Alber.

Lübbe, H. (1963). *Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte.* Stuttgart: Schwabe, pp. 173-238.

Lukács, G. (1968). "Rezensionen: Carl Schmitt, Politische Romantik", en Lukács, G. *Werke, Bd. 2. Frühschriften II: Geschichte und Klassenbewusstsein*. Múnich: Luchterhand, pp. 695-696.

Maier, H. (1970). *Kritik der politischen Theologie*. Einsiedeln: Johannes-Verlag.

Mann, Th. (1978). *Consideraciones de un apolítico*. Barcelona: Grijalbo.

Maquiavelo, N. (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.

Marchart, O. (2007). *Post-foundational political thought. Political difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Maritain, J. (1966). *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*. Buenos Aires: Carlos Lohlé Editores.

Maritain, J. (1941). *El crepúsculo de la civilización*. Disponible en: http://www.jacquesmaritain.com/pdf/09_FP/02_FP_Crepus.pdf.

Marquard, O. (2007). *Las dificultades con la filosofía de la historia*. Valencia: Pre-textos.

Marramao, G. (1998). *Cielo y tierra*. Genealogía de la secularización. Barcelona: Paidós.

Maschke, G. (2017). "«Amigo y enemigo»: Kautilya y Álamos de Barrientos, anticipadores del criterio schmittiano". *Carl-Schmitt-Studien* 1, pp. 111-120.

McCormick, J. P. (1997). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A biography*. Cambridge: Polity Press.

Meier, H. (2017). *Political philosophy and the challenge of revealed religion*. Chicago: The University of Chicago Press.

Meier, H. (2011). *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press.

Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.

Meier, H. (2002). "What is Political Theology?". *Interpretation. A Journal of Political Philosophy* 30 (1), pp. 79-91.

Metz, J. B. (1971). *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme.

Michelet, K. L. (1843). *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlín: Duncker & Humblot.

Mohler, A. (2013). "Schmitt y la revolución conservadora". *Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea* 42, pp. 3-16.

Molina Cano, J. y Jimenez Segado, C. (2012). "Carl Schmitt ante el Estado total: un apunte sobre la polémica del Estado totalitario", en Herrera, H. (ed.). *Carl Schmitt: análisis crítico* (volúmen monográfico). Valparaíso: EDEVAL, pp. 289-301.

Moltmann, J. (1965). *Teología de la esperanza*. Salamanca: Sígueme

Monereo Pérez, J. L. y Monereo Atienza, C. (2006). "Estudio preliminar", en Schmitt, C. *Legalidad y legitimidad*. Granada: Comares, pp. IX-XXIX.

Monod, J-C. (2015). *La querella de la secularización. De Hegel a Blumenberg*. Buenos Aires: Amorrortu.

Mouffe, Ch. (1999) (Comp.). *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres-Nueva York: Verso.

Nancy, J-L. (2002). "La comunidad afrontada", en Blanchot, M., *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, pp. 116-117.

Navarrete, R. (2015). "Teología política y Modernidad: Peterson, Blumenberg y Schmitt". *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 65, pp. 63-75.

Navarrete, R. y Rocco, V. (eds.). (2012). *Teología y teonomía de la política*. Madrid: Abada.

Negro, D. (2000). "En torno a la teología política", *Colección* 6 (10), pp. 319-360.

Nichtweiß, B. (1994). *Erik Peterson*. Darmstadt: Herder, pp. 734-735.

Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Morcelliana.

Nienhaus, S. (1995). "Carl Schmitt fra poeti e letterati", en Schmitt, C. *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 5-48.

Notturni, Y. (2022). "Estudio preliminar. Carl Schmitt: entre crítica del tiempo y distopía", en Schmitt, C. *Los buribunkos. Ensayo histórico-filosófico*. Santiago: Katankura, pp. 9-19.

Oncina, F. (2003). "Historia conceptual y hermenéutica". *Azafea: revista de filosofía* 5, pp. 161-190.

Orestes, H. (ed.) (2001). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.

Orozco Pérez, M. (2020). "¿Antropología u ontología de la historia? La presencia de Carl Schmitt en la obra de Koselleck". *Revista de Historiografía (RevHisto)* 34, pp. 15-37.

Ortega y Gasset, J. (2019). *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza.

Ortega y Gasset, J. (2019). “La Filosofía de la Historia de Hegel y la historiología”, en Ortega y Gasset, J. *Ideas y creencias y otros ensayos*. Madrid: Alianza, pp. 181-212.

Ortega y Gasset, J. (1970). *Historia como sistema*. Madrid: Ediciones de la *Revista de Occidente*.

Ortega y Gasset, J. (1970). “Historia como sistema”, en Ortega y Gasset, J. *Historia como sistema*. Madrid: Ediciones de la *Revista de Occidente*, pp. 1-67.

Parrilla Martínez, D. (2019). “La polémica de la teología política y su vigencia actual”. *Cauriensia* XIV, pp. 387-405.

Parrilla Martínez, D. (2019). “Teología política y racionalidad práctica”. *Estudios Eclesiásticos* 94, pp. 557-595.

Peterson, E. (2012). *Heis Theos: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen zur antiken „Ein-Gott”-Akklamation*, en Peterson, E. *Ausgewählte Schriften*, Band 8. Múnich: Echter.

Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.

Preterossi, G. (2016). “La teologia politica è inestinguibile?”, *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale* IX (2), pp. 40-65.

Rahner, K. y Metz, J. B. (Eds.) (1975). *Dios y la ciudad: nuevos planteamientos en teología política*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Rahner, K. (1971). “¿Qué es teología política?”. *Selecciones de Teología* 38, pp. 127-28.

Richter, M. (1995). “Pocock, Skinner and Begriffsgeschichte”, en Richter, M. *The History of Political and Social Concepts*. Oxford: Oxford University Press., pp. 124-142.

Rivera García, A. (2018). “Teología política medieval y posmoderna: entre la secularización y la ‘afinidad estructural’”. *Bajo Palabra* 19, pp. 87–110.

Robbins, J. W. (2011). *Radical democracy and political theology.* Nueva York: Columbia University Press.

Rousseau, J. J. (1985). *El contrato social*. Madrid: P. P. P. Ediciones.

Ruiz Miguel, C. (2020). “Estudio preliminar: reflexiones sobre la territorialidad del derecho en Carl Schmitt”, en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 11-40.

Ruiz Miguel, C. (2000). “Estudio preliminar”, en Schmitt, C. *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos, pp. IX-XXXIX.

S. Agustín (1958). *La ciudad de Dios*. Madrid: Editorial Católica S. A.

Saralegui, M. (2021). *The Politics of Time. Introduction to Carl Schmitt’s Political Thought*. Santander: Cantabria University Press.

Scattola, M. (2007). *Teologia politica*. Bolonia: Il Mulino.

Schelsky, H. (2007). "Die Totalität des Staates bei Hobbes". *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* 93 (3), pp. 303-320.

Schmitt, C. (2022). *Los buribunkos. Ensayo histórico-filosófico*. Santiago: Katankura.

Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. Sevilla: El paseo.

Schmitt, C. (2020). *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik.

Schmitt, C. (2020). "El concepto de imperio en el Derecho internacional", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 43-51.

Schmitt, C. (2020). "Tierra y mar. Una reflexión de la historia universal contada a mi hija Anima", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 53-88.

Schmitt, C. (2020). "La unidad del mundo", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 105-114.

Schmitt, C. (2020). "Apropiación, partición, apacentamiento", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 115-124.

Schmitt, C. (2020). "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 125-142.

Schmitt, C. (2020). "Diálogo sobre los nuevos espacios", en Schmitt, C. *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos*. Santiago: Ediciones Olejnik, pp. 143-158.

Schmitt, C. (2017). "Estado, Movimiento, Pueblo. La triple articulación de la Unidad Política". *Eunomía: Revista en Cultura de la Legalidad* 12, pp. 268-309.

Schmitt, C. (2017). "Hugo Preuss. His concept of the state and his position in german state theory". *History of political thought* 38, pp. 345-370.

Schmitt, C. (2016). "La visibilidad de la Iglesia: una consideración escolástica". *Razón Española* 198, pp. 61-71.

Schmitt, C. (2014). "La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis". *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna* 7 (4), pp. 171-188.

Schmitt, C. (2014). *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939*. Berlín: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (2014). "Schlußrede vor dem Staatsgerichtshof in Leipzig in dem Prozeß Preußen contra Reich", en Schmitt, C. *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939*. Berlín: Duncker & Humblot, pp. 204-210.

Schmitt, C. (2012). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Schmitt, C. (2011). "Ética de Estado y Estado pluralista". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 44, pp. 21-34.

Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta.

Schmitt, C. (2010). "Conversación con Eduard Spranger", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta, pp. 25-27.

Schmitt, C. (2010). "Observaciones en respuesta a una conferencia radiofónica de Karl Mannheim", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta, pp. 29-35.

Schmitt, C. (2010). "*Historiographia in nuce*: Alexis de Tocqueville", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid: Trotta, pp. 37-42.

Schmitt, C. (2010). "Ex captivitate salus", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta, pp. 55-69.

Schmitt, C. (2010). "Sabiduría de la celda", en Schmitt, C. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid: Trotta, pp. 71-79.

Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*. Granada: Comares.

Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.

Schmitt, C. (2009). "Prólogo", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, pp. 39-48.

Schmitt, C. (2009). "La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, pp. 107-122.

Schmitt, C. (2009). "Corolario I", en Schmitt, C. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, pp. 125-130.

Schmitt, C. (2009). *El defensor de la Constitución*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.

Schmitt, C. (2009). "Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía", en Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta, pp. 11-58.

Schmitt, C. (2009). “Teología política II”, en Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta, pp. 59-133.

Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*. México: Distribuciones Fontamara.

Schmitt, C. (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, C. (2008). “Prefacio: sobre la contradicción del parlamentarismo y la democracia”, en Schmitt, C. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid: Tecnos, pp. 4-38.

Schmitt, C. (2006). “Il concetto de democrazia moderna nel suo rapporto con il concetto di Stato”, en Schmitt, C. *Posizioni e concetti. In lotta con Weimar-Ginevra-Versailles 1923-1939*. Milán: Giuffrè, pp. 27-36.

Schmitt, C. (2006). *Legalidad y legitimidad*. Granada: Comares.

Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius publicum europaeum”*. Buenos Aires: Struhart y Cía.

Schmitt, C. (2001). “El ser y el devenir del Estado fascista”, en Orestes, H. (ed.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 75-81.

Schmitt, C. (2001). “El giro hacia el Estado totalitario”, en Orestes, H. (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 82-93.

Schmitt, C. (2001). “Enemigo total, guerra total, Estado total”, en Orestes, H. (ed). *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 141-146.

Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes Ediciones.

Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, C. (1996). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.

Schmitt, C. (1995). *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l’attualità dell’opera di Theodor Däubler*. Nápoles: Edizioni Scientifiche Italiane.

Schmitt, C. (1995). *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlín: Duncker & Humblot.

Schmitt, C. (1995). “Starker Staat und gesunde Wirtschaft”, en Schmitt, C. *Staat, Großraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*. Berlín: Duncker & Humblot, pp. 71-91.

Schmitt, C. (1986). *Scritti su Thomas Hobbes*. Milán: Giuffrè.

Schmitt, C. (1986). “Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio”, en Schmitt, C. *Scritti su Thomas Hobbes*. Milán: Giuffrè, pp. 45-60.

Schmitt, C. (1986). “Il compimento della Riforma. Osservazioni e cenni su alcune nuove interpretazioni del Leviatano”, en Schmitt, C. *Scritti su Thomas Hobbes*. Milán: Giuffrè, pp. 159-190.

Schmitt, C. (1969). *Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zur Problem der Rechtspraxis.* Múnich: Beck.

Schmitt, C. (1968). *La dictadura*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Schmitt, C. (1966). *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Schmitt, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.

Schmitt, C. (1963). “Introducción”, en Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp, pp. 27-33.

Schmitt, C. (1963). “Donoso Cortés en Berlín”, en Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid: Rialp, pp. 93-119.

Schmitt, C. (1963). “El ignorado Donoso Cortés”, en Schmitt, C. *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp, pp. 121-133.

Schmitt, C. (1962). *Diálogos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.

Schmitt, C. (1962). “Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso”, en Schmitt, C. *Diálogos*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, pp. 59-96.

Schmitt, C. (1951). “Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia”. *Arbor. Revista general de investigación y cultura* 62, pp. 237-241.

Schmitt, C. (1936). “Die deutsche Wissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist”. *Deutsche Juristen Zeitung* 41, pp. 1193-1199.

Schmitt, C. (1935). “Die Verfassung der Freiheit”. *Deutsche Juristen Zeitung* 9, pp. 1133-1135.

Schmitt, C. (1922). “Soziologie des Souveränitätsbegriffs und politische Theologie”, en Palyi, M. (Hg.). *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber. II*. Múnich-Leipzig: Duncker & Humblot, pp. 3-35.

Negelinus, J. (pseudónimo de Schmitt, C.) (1913). *Schattenrise*. Leipzig: Skiamacheten-Verlag.

Schmitt, C. (1912). “Zur Kritik der Zeit”. *Die Rheinlande* 22, pp. 323-324.

Schwab, G. (1970). *The challenge of the Exception. An Introduction to the Political Ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936*. Berlín: Duncker & Humblot.

Sisto, D. (2017). “Teologia politica”. *Lessico di Etica Pubblica*. Disponible en: http://www.eticapubblica.it/lexikon/teologia-politica-davide-sisto/.

Sorel, G. (1978). *Reflexiones sobre la violencia*. Buenos Aires: La Pléyade.

Spaemann, R. (1969). “Teología, profecía y política. Hacia una crítica de la teología política”. Disponible en: https://seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol10/38/038_spaemann.pdf.

Spinoza B. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.

Stimilli, E. (2021). “Jacob Taubes y los arcana de la teología política”, en Villacañas, J. L., Navarrete, R. y Basili, C. (eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Madrid: Herder, pp. 277-298.

Stimilli, E. (2020). “Leviatán: derecho, identidad y ‘no-reconocimiento’. Hobbes entre Schmitt y Taubes”. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* 54, pp. 33-51.

Strauss, L. (2008). “Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt”, en Meier, H. *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz, pp. 133-168.

Strauss, L. (1982). *Spinoza's Critique of Religion*. Nueva York: Schocken Books.

Taubes, J. (2010). *Escatología occidental*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Taubes, J. (2007). La teología política de Pablo. Madrid: Trotta.

Taubes, J. (2007). “Carl Schmitt. Apocalíptico de la contrarrevolución”, en Taubes, J. *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta, pp. 159-174.

Taubes, J. (2007). *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz.

Taubes, J. (2007). “El mesianismo y su precio”, en Taubes, J. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz, pp. 45-51.

Taubes, J. (2007). “La controversia entre judaísmo y cristianismo”, en Taubes, J. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz, pp. 87-99.

Taubes, J. (2007). “Teología y teoría política”, en Taubes, J. *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*. Buenos Aires: Katz, pp. 266-275.

Taylor, Ch. (2007). *La era secular. Tomo I*. Barcelona: Gedisa.

Tocqueville, A. (1985). *La democracia en América, 1*. Madrid: Alianza.

Tönnies, F. (1988). *Hobbes. Vida y doctrina*. Madrid: Alianza.

Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.

Topitsch, E. (1955). “Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der politischen Theologie”. *Wort und Wahrheit*, 1, pp. 19-30.

Uchenna Ozioko, J. (2018). “Teologia politica nell’età postsecolare”. *Alpha Omega* 21 (2), pp. 251-270.

Uríbarri, G. (1999). “Introducción. Erik Peterson: teología y escatología”, en Peterson, E. *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta, pp. 9-46.

Vallespín, F. (2019). *Política y verdad en el Leviatán de Thomas Hobbes*. Madrid: Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

Van Wyk, T. (2015). “Political Theology as critical theology”. *HTS Teologiese Studies/ Theological Studies* 71 (3), pp. 1-8.

Vatter, M. (2021). *Divine democracy. Political theology after Carl Schmitt*. Nueva York: Oxford University Press.

Vico, G. (1995). *Ciencia nueva*. Madrid: Tecnos.

Villacañas, J. L., Navarrete, R. y Basili, C. (eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*. Madrid: Herder.

Villacañas, J. L. (2020). *Neoliberalismo como teología política. Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Madrid: Ned.

Villacañas, J. L. (2020). “Sul senso epocale della teologia politica. Omaggio a Merio Scattola”, en Basso, M. y Piccinini, M. *Dottrine politiche, concetti, comunità di discorso. In dialogo con Merio Scattola*. Bolonia: Quaderni di Scienza & Politica 10, pp. 21-38.

Villacañas, J. L. (2016). *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana. Una genealogía de la división de poderes*. Madrid: Trotta.

Villacañas, J. L. (2009). “La leyenda de la liquidación de la teología política”, en Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta, pp. 135-180.

Villacañas, J. L. (2008). *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Villacañas, J. L. y Oncina, F. (1997). “Introducción”, en Koselleck, R. y Gadamer H. G. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, pp. 9-62.

Vinx, L. y Zeitlin, S. G. (2021). *Carl Schmitt’s Early Legal-Theoretical Writings: Statute and Judgment and The Value of the State and the Significance of the Individual*. Cambridge: Cambridge University Press.

Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires: Katz.

Weber, M. (2020). *La ciencia como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Weber, M. (2018). *La política como profesión*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Weber, M. (2010). *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Weber, M. (2002). *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1991). *Escritos políticos*. Madrid: Alianza.

Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus.

Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión, II.* Madrid: Taurus.

Weber, M. (1987). *Ensayos sobre sociología de la religión, III*. Madrid: Taurus.

Weber, M. (1987). "La ética económica de las religiones universales", en Weber, M. *Ensayos sobre sociología de la religión, I*. Madrid: Taurus, pp. 233-268.

Weber, M. (1958). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Weber, M. (1958). "El sentido de la 'neutralidad valorativa' en las ciencias sociológicas y económicas", en Weber, M. *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 222-269.

Xhauflaire, M. (1974). *La teología política*. Salamanca: Sígueme.

Zarka, Y. (2008). "Para una crítica de toda teología política". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* 39, pp. 27-47.

Zarka, Y. (2007). *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*. Barcelona: Anthropos.

Žižek, S. (1999). "Carl Schmitt in the Age of Post-Politics", en Mouffe, Ch. (Comp.). *The Challenge of Carl Schmitt*. Londres-Nueva York: Verso, pp. 18-37.