

Carl Schmitt o la imposibilidad de una política secularizada *

MARTA GARCÍA ALONSO
UNAM, Madrid

RESUMEN. Carl Schmitt suele ser considerado un crítico de la modernidad por sostener que los principales conceptos de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. En este trabajo pretendemos poner de manifiesto que la importancia que Schmitt concede a la teología es aún mayor. En efecto, la secularización se refiere a los conceptos claves de la teoría del Estado, pero la política es previa al Estado. Y para establecer sus categorías, Schmitt se sirve de la teología: el carácter conflictivo o pacífico del hombre remite al pecado original; el dilema amigo/enemigo a la elección entre Dios y el diablo, etc. Exploraremos el alcance de estas analogías, intentando mostrar el carácter inerradicablemente teológico del pensamiento de Schmitt.

ABSTRACT. Carl Schmitt is usually regarded as a critic of modernity for his thesis concerning the theological ascent of the key concepts in the theory of the State. In this paper, I argue that there is more to theology in Schmitt's thought than a mere genealogical issue. As a matter of fact, the sphere of politics is for him prior to the constitution of the State. It is at that initial stage that Schmitt introduces the key categories of his thinking by means of theological analogies —e.g., basic anthropological choices concerning our capability for good or evil are justified by invoking the myth of the original sin. As a result of an in depth discussion of these analogies, I contend that what it is indeed impossible to secularize are the Schmittian theses themselves.

«Debemos editar a Schmitt, pero como editamos los textos de otros nazis, es decir, como documentos, no como obras, y menos aún como obras filosóficas que discutir como tales». Así de terminante se pronunciaba Yves-Charles Zarka al comentar la versión francesa de *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hob-*

bes, el ensayo que Schmitt diese a la imprenta en 1938, en ejercicio aún de sus responsabilidades como jurista nazi¹. La recepción actual de Schmitt en medios anglosajones no es hoy menos polémica². En este trabajo pretendemos mostrar que quizá la razón para no discutir algunos conceptos de Schmitt filosóficamente se en-

cuentre más bien en que él mismo los presentó como *categorías inerradicablemente teológicas*, imposibles de secularizar.

Es conocida la tesis de Schmitt según la cual «[t]odos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados»³, aunque suele prestarse algo más de atención a su dimensión genética que a su vertiente sistemática. Pero Schmitt afirmó ambas⁴: no sólo que las categorías de la moderna teoría del Estado proceden de la teología política, sino que su articulación sistemática sólo puede ser teológica. Siguiendo la sugerencia de Héctor Orestes Aguilar, pretendemos presentar aquí un apunte sobre Schmitt como *teólogo de la política*, con independencia incluso de su propio credo religioso. En efecto, el compromiso personal de Schmitt con el catolicismo es a menudo señalado como motor de empresa intelectual, aun cuando aquél evolucionase de un modo a veces paradójico y sus propias convicciones teológicas resultasen a menudo atípicas⁵. Apuntaremos aquí la hipótesis de que el carácter teológico de sus categorías políticas no se deriva de su opción por la doctrina romana, sino de una asimilación de las mismas a los dilemas centrales en la tradición cristiana (católica y protestante). Como teólogo de la política, Schmitt estaría así más allá de cualquier obediencia eclesiástica.

Para ilustrar la plausibilidad de esta hipótesis (que no *probarla*), nos ocuparemos en primer lugar (§ 2) de las analogías teológicas con las que Schmitt confirma las categorías centrales de su pensamiento político (soberanía, estado de excepción, amigo/enemigo). Nos ocupamos a continuación (§ 3) de su polémica con los teólogos políticos, quienes pretendieron negar la posibilidad de una justificación cristiana de la soberanía estatal como la ensayada por Schmitt cuestionando la autenticidad del monoteísmo político. Finalmente (§ 4), examinaremos la imposibilidad de la secularización defendida por Schmitt y cómo

debiera enfrentarla quien deseara impugnar su pensamiento.

2. LA LIQUIDACIÓN TEOLÓGICA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

[E]l cristiano, al acatar la autoridad por su origen divino, límite y fundamento de la misma, es a Dios a quien obedece, y no a la autoridad. Ésa es la única revolución concebible en el ámbito de la historia universal, la única que merece el calificativo de auténticamente grande: el Cristianismo, con su reconocimiento de la autoridad mundana ha dotado a ésta de un nuevo fundamento⁶.

En 1922 aparece la primera edición de su *Teología política*, obra en la que se desarrollan dos ideas centrales en el pensamiento político schmittiano: la soberanía como *decisión* y el *estado de excepción* como momento en el que esta soberanía toma cuerpo.

En efecto, es bien conocida la tesis con la que se abre el ensayo: «Soberano es quien decide en el estado de excepción». Para Schmitt, la idea de soberanía es un concepto *extremo* que sólo puede venir definido por circunstancias extremas, es decir, aquellos casos excepcionales de máxima necesidad y peligro para la existencia del propio Estado. El poder soberano corresponderá así a quien tome la decisión fuera del orden jurídico ordinario. Por tanto, derecho y la política no podrán identificarse: se necesita de una instancia por encima del derecho para poder establecer o restaurar un orden jurídico⁷.

Ahora bien, no es tan conocida la analogía entre teología y política de la que Schmitt se sirve implícitamente para defender su tesis. Frente a la pretensión liberal de separar política y derecho, concibiendo la ley como si se tratase de una regularidad científica inquebrantable, Schmitt opta por reivindicar el estado de excepción como analogado teológico del milagro⁸, poniendo en correspondencia

correlativamente la soberanía estatal con el poder absoluto de Dios⁹. Así como queda roto el orden cósmico al producirse el milagro, el estado de excepción quiebra el orden jurídico vigente. El soberano a quien corresponde decidir entonces posee, al igual que Dios, un poder ilimitado, esto es, al margen y por encima de toda *ley natural*. Y aun cuando de ordinario no se advierta, para Schmitt toda política la presupone¹⁰, pues de la decisión soberana se deriva la oposición entre *amigo* y *enemigo* definitiva de cualquier comunidad.

Según enuncia Schmitt en *El concepto de lo político*¹¹, amigo será así quien se una en la defensa de alguna nota o contenido propio de una comunidad y enemigo quien la cuestione, sea desde el interior (como en una guerra civil) o desde el exterior (cuando el conflicto es entre Estados)¹². Al soberano le compete el sostenimiento de la unidad originada en la excepción, la expulsión del conflicto que funda el orden¹³:

Todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución), y se convierten en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esa situación. Palabras como estado, república, sociedad, clase o también soberanía, estado de derecho, absolutismo, dictadura, plan, estado neutral, estado total, etc., resultan incomprensibles si no se sabe a quién en concreto se trata en cada caso de afectar, de combatir, negar y refutar con tales términos¹⁴.

Es esta oposición *formal*, más que su propio contenido *material*, la que nos muestra dónde está la esencia de lo político¹⁵, y de nuevo Schmitt se sirve de una analogía teológica al introducirla. Como vamos a ver, la opción entre amigo y enemigo es para él semejante a la elección originaria entre Dios y el diablo, entre el

bien y el mal en un sentido teológico absoluto¹⁶; no es posible posponerla indefinidamente, ni cabe soluciones de consenso. Es inevitable tomar partido y no cabe siquiera esperar que alguna vez esto resuelva el conflicto: la paz perpetua es una idea concebida, según Schmitt, contra la esencia misma de la política¹⁷. Si se diese alguna vez algo semejante, si los sujetos conviviesen armónicamente sin enfrentarse, el teólogo y el político serían, en efecto, innecesarios.

Mientras la teología no se diluya en una mera moral normativa o en pedagogía y mientras la dogmática no se quede en pura disciplina, el dogma teológico fundamental del carácter pecaminoso del mundo y del hombre obliga, igual que la distinción entre amigo y enemigo, a clasificar a los hombres, a «tomar distancia» y hace imposible el optimismo indiscriminado de un concepto del hombre igual para todos. Claro está que en un mundo bueno habitado por hombres buenos gobernarían la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; en él los curas y teólogos harían tan poca falta como los políticos y estadistas¹⁸.

He aquí la analogía, ahora antropológica: así como en el cristianismo, el dogma del pecado original sirve para explicar la corrupción del alma humana, sólo aquellas teorías que asuman la naturaleza *peligrosa* del sujeto podrán dar cuenta de la política¹⁹. La oposición amigo/enemigo es para Schmitt consecuencia de este principio antropológico: como veremos después, es imposible la paz perpetua como es imposible establecer un Reino de Dios en el mundo.

En suma, cabe aproximarse a los conceptos centrales en la teoría política schmittiana mediante analogías teológicas, de las que cabe sospechar que son algo más que una ilustración, pues acaso revelen su auténtica matriz *metafísica*²⁰. De hecho, como el propio Leo Strauss advirtió, la alternativa que Schmitt busca al orden liberal se inspira también en la teología

cristiana²¹. Desde este punto de vista, el debate con algunos teólogos cristianos nos mostrará el alcance de esta inspiración.

3. LA LIQUIDACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Cuando ya no es posible determinar lo religioso de forma unívoca a partir de la Iglesia, ni lo político a partir del Imperio o del Estado, fallan las delimitaciones de los dos reinos y ámbitos con base en su contenido, como en la práctica se manejan durante las épocas dominadas por instituciones reconocidas. Los muros divisorios se derrumban y las habitaciones antes separadas se compenetran e iluminan mutuamente, como en los laberintos de una arquitectura de luz. Se pierde la fe en la pretensión de la *pureza* absoluta de lo teológico²².

Las tesis de Schmitt encontraron ciertamente eco. Es conocida la deuda de Walter Benjamin con Schmitt²³. Eric Voegelin le opuso en *Las religiones políticas* un estudio sobre las bases religiosas del totalitarismo²⁴. El ya citado Strauss llegó a declarar en alguna ocasión que el problema teológico-político era *el* tema de sus trabajos²⁵ y Hans Blumenberg —en auge hoy en nuestra lengua— elaboró *La legitimidad de los tiempos modernos* en oposición a la tesis schmittiana sobre la secularización de los conceptos políticos con la que abríamos este ensayo²⁶. Pero la reacción que aquí más nos interesa no es la de los estudiosos de la teología política, sino la de los propios teólogos políticos²⁷.

El primero de ellos, Erik Peterson, fue un pastor protestante convertido posteriormente al catolicismo. Peterson desarrolló su obra en oposición a la *Reichstheologie*, un movimiento católico alemán que defendía la continuidad entre el Tercer Reich y el sacro imperio germánico —como secularización del Reino de Dios—: contra el laicismo de Weimar, los teólogos del Reich proclamaron que a un solo Dios correspondía un solo *Führer*²⁸. Peterson

publica así, en 1935, *El monoteísmo como problema político* para demostrar que la apelación al cristianismo para justificar un régimen político no es algo que le sea inherente, sino que más bien se debe a un autor particular: Eusebio de Cesarea. Para éste, el Imperio había sido querido por Dios como plataforma desde la que cristianizar al mundo, lo que en la práctica implicaba ligar la suerte del cristianismo a la del Imperio romano: gracias a la conversión de Constantino, el imperio terrestre se había vuelto la ciudad de Dios y el emperador su representante en la tierra. Para Peterson, nada era más contrario a la esencia del cristianismo²⁹: tal como había mostrado San Agustín en *La Ciudad de Dios* no cabía identificar a la Iglesia con ningún imperio³⁰. Siguiendo su ejemplo, Peterson pretendió probar «la imposibilidad teológica de una “teología política”»³¹. También, por tanto, que analogías como las de Schmitt tuvieran algún sentido propiamente teológico en el cristianismo.

El segundo de nuestros teólogos políticos fue el protestante Jürgen Moltmann, para quien la expresión *teología política* se ocuparía de toda política asentada en principios cristianos, en general. Frente al monoteísmo político *patriarcal* —por ejemplo, el del soberano de Schmitt—, Moltmann defendió un *trinitarismo político fraternal*, según la imagen de la comunidad trinitaria, donde todas las criaturas se encuentran relacionadas entre sí y en la que cada persona existe para las otras y con las otras. Ello conduciría, para Moltmann a la descentralización y democratización de los procesos sociales en los que toma parte la Iglesia³².

Finalmente, el católico Johann Baptist Metz apelará a la *reserva escatológica* contra al absolutismo nacido del monoteísmo político. El creyente debe guardarse contra la identificación entre el mensaje cristiano y la realización de un ideal político concreto: no es posible un Reino de

Dios en la tierra. Por tanto, cualquier teoría emancipatoria que ignore el carácter soteriológico de la salvación llevará al sujeto a negarse como tal, pues le hará abdicar de su responsabilidad histórica³³.

Pues bien, contra quienes como Peterson, Moltmann o Metz negaron la posibilidad de un monoteísmo político cristiano, un Schmitt casi octogenario reacciona, en 1970, con la publicación de su *Politische Theologie II*. Y no para reformular en modo alguno la inspiración teológica de las ideas expuestas medio siglo atrás, sino para afirmarla ya desde el propio título del ensayo: *Una leyenda: La liquidación de toda teología política*.

Según Schmitt, si Peterson pudo declarar anticristiana toda teología política era porque separaba radicalmente, con San Agustín, lo espiritual y lo terrenal, asignando espacios opuestos a religión y política³⁴. Pero, para Schmitt, una teología pura es imposible: lo espiritual y lo terrenal, la teología y la política, están entremezcladas en la realidad histórica concreta³⁵, sobre todo desde que la Iglesia ha perdido el monopolio de lo religioso y el Estado el de lo político. De ahí la imposibilidad de eliminar la teología política —esto es, de separar los conceptos de la teoría política de su inspiración teológica—.

En cuanto a la justificación monoteísta de la soberanía política impugnada por Peterson³⁶, a Schmitt poco le importaba que la teología fuera monoteísta o trinitaria. La tesis de Schmitt no se apoyaba en la consigna judía «un Dios, un rey» criticada por Peterson, sino en la *perversidad humana* que motiva la necesidad de la intervención divina creando orden —al dividir el mundo en salvados y condenados—. Desde este punto de vista, Schmitt puede concederle a Peterson —como a Metz o Moltmann— la imposibilidad de realizar un Reino de Dios en el mundo, pues nuestra condición no lo permite. Así como Peterson apela a los textos de San Agustín sobre la falsedad de la *Pax Augusta*, Schmitt

defenderá que es imposible pensar siquiera en *apartar las guerras hasta los confines del mundo* (Sal 45, 9-10).

Jacob Taubes advirtió con acierto que es precisamente esta idea la que da sentido al pensamiento de Schmitt, a su *teología política escatológica contra-revolucionaria*³⁷. *Escatológica* en el sentido de que no se puede pensar en eliminar completamente los conflictos históricos, puesto que es algo que sólo tiene sentido cuando pensamos más allá de la *historia real*, política. Sólo la historia de la salvación, la escatología, está en condiciones de prometer la disolución del conflicto, pues el Reino de Dios es la *no-historia*, un más allá que no tiene que ver con categorías humanas. *Contra-revolucionaria* en cuanto que el único modo de enfrentarnos a la continuidad de la historia real es contar con que los conflictos son intrínsecos a nuestra naturaleza, lo que implica reconocer la necesidad de la autoridad del Estado para contenerlos, para frenarlos, nunca para enfrentar la tarea ontológicamente absurda de eliminarlos. Por tanto, sólo la contención del mal por el Estado asegura la continuidad de la historia³⁸. Así se ilustra en esta cita de *El nomos de la tierra* (1950):

Lo fundamental de este imperio cristiano [romano] es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico es el *Kat-echon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet* [...]. No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Kat-echon*³⁹.

Desde este punto de vista, no resulta extraño que la guerra se conciba como base de la política, y que su desaparición se tenga, a su vez, por inconcebible, pues la inerradicabilidad de la guerra tiene una

causa *metafísica*, no coyuntural⁴⁰. Tal como defendía parte de la tradición teológica cristiana, el pecado original introduce un desorden irreparable en la comunidad que sólo el Estado puede contener, aunque no eliminar⁴¹. Y en ello radica su justificación teológica, y no en ninguna apelación al monoteísmo, como pretendieron Peterson, Moltmann o Metz. De ahí, para Schmitt, el carácter legendario de su pretensión: eliminar toda teología política, extirpar la teología de la esencia de lo político.

4. LA IMPOSIBILIDAD DE LA SECULARIZACIÓN

En realidad, baste advertir que la eliminación de la teología política equivaldría, en realidad, a una auténtica secularización —como bien vio Blumenberg— y de ahí también la oposición de Schmitt a este concepto. En la medida en que la teoría política deba apoyarse en las distinciones acuñadas por Schmitt, las analogías teológicas en las que éstas se apoyan pervivirán. «Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados», afirma, en efecto, Schmitt. Pero leamos bien: la secularización se refiere a los conceptos claves de la teoría del Estado, pero la política es previa al Estado —«el concepto de Estado supone el de lo político»—, y es en ese momento anterior cuando se produce su vinculación con la teología⁴².

Esto no obsta para que la teología sirva, como cualquier otra materia, de fundamento identitario para definir a una colectividad. Es decir, no se discute la transformación de la teología en política, la disolución de sus doctrinas y dogmas en el credo particular de una comunidad. Lo que a Schmitt le importa es recordarnos que cuando esta comunidad religiosa distinga entre amigos y enemigos operará de un modo inevitablemente político: «una

comunidad religiosa que haga la guerra como tal, bien contra miembros de otras comunidades religiosas, bien en general, es, más allá de una comunidad religiosa, también una unidad política»⁴³. Como bien indica Meier, la política no necesita de la teología para dirigirse a un objetivo concreto, como pretenden los teólogos, sino para justificar su necesidad⁴⁴.

El pensamiento de Schmitt constituye, en suma, un auténtico desafío a la idea de una ética o política cívica. No se trata ya, como vemos, de reducir las relaciones entre religión y política a la dependencia o independencia entre Iglesia y Estado. Religión y política son anteriores a Iglesia y Estado y de ahí el reto: una vez confundida esta segunda dicotomía, ¿podemos pensar nuestros conceptos políticos prescindiendo de la teología? No, para Schmitt, si se acepta que la primera decisión en política es la opción entre caos y orden, de la que no cabe justificación que no sea teológica.

En efecto, como supo advertir Leo Strauss, para Schmitt el *carácter peligroso del hombre* supone la *necesidad de ser gobernado*⁴⁵: la elección (teológica) es entre anarquía o autoritarismo. Una vez que se acepta la necesidad de una autoridad que resuelva los dilemas esenciales de nuestra convivencia⁴⁶, estará por encima del derecho, puesto que su objetivo es decidir sobre la justicia y orden jurídico de la comunidad *ad intra*; asimismo, decidirá sobre qué sea y de dónde venga el peligro absoluto *ad extra* que supone un riesgo para la continuidad de la comunidad real, i.e., decidirá entre amigo y enemigo, cuándo y cómo debe existir el Estado⁴⁷ y para ello, tendrá poder para exigir la vida de sus miembros en función de la conservación del grupo⁴⁸.

Éste es el reto que afrontará necesariamente todo Estado⁴⁹, con independencia de cuál sea la forma de gobierno por la que se opte. ¿Se deriva esta concepción de la fe (católica) schmittiana en la Revelación y la Providencia como motores de la

política? ⁵⁰. Quede para los biógrafos descubrirlo, pero en cualquier caso, Schmitt se nos seguiría presentando como un teólogo de la política por asimilar sus categorías políticas a los dilemas propios de la tradición cristiana (la disyuntiva sobre el carácter conflictivo o pacífico del hombre y la remisión al pecado original; el dilema amigo/enemigo como la elección entre Dios y el diablo; la necesidad del Estado como contención de la naturaleza humana y la soberanía divina generadora del orden...), sin que su *decisionismo metafísi-*

co admita otro planteamiento ni más salida que la opción injustificada por una de las alternativas ⁵¹. Dada la elección de Schmitt de vincular sus conceptos políticos a una tradición religiosa (el cristianismo católico) concebida como máximo exponente de la generación de orden (en sentido metafísico y jurídico), a la vez que cultivadora de una antropología en la que el conflicto bélico es una posibilidad siempre presente en el mundo, la tarea secularizadora que debe enfrentar la izquierda schmittiana se nos antoja ciertamente complicada ⁵².

NOTAS

* Agradezco los comentarios recibidos sobre el texto de mis compañeros de Departamento y, en particular, a Antonio García-Santesmases la oportunidad que me dio de exponerlo por primera vez en su curso *Problemas de la ética cívica en la actualidad* (UNED, julio de 2003). El texto se benefició también considerablemente de las observaciones de J. A. Estévez Araujo, Montserrat Herrero, H. Orestes Aguilar y Javier Peña, quienes carecen de responsabilidad por los errores restantes.

¹ Cfr. la reseña de Zarka y las réplicas subsiguientes en *Le Monde des Livres* del 6 y 20 de diciembre del 2002. Les agradezco la referencia (y el debate sobre estas cuestiones) a Isabelle Bouvignies y Christian Bouchindhomme. La polémica prosigue en *Cités*, cfr. los números 14, 2003 y 17, 2004, y tuvo su eco en la intervención del propio Zarka, director de la publicación, en el seminario organizado por el Instituto de Derechos Humanos de la Universidad Carlos III de Madrid en mayo de 2003.

² Cfr. la reseña de John P. McCormick, «Political Theory and Political Theology: the Second Wave of Carl Schmitt in English», *Political Theory*, 26.6, 1998, pp. 830-854, y también, sobre el contexto político de su recepción, P. Piccone y G. Ulmen, «Uses and Abuses of Carl Schmitt», en *Telos*, núm. 122, 2002, pp. 3-32.

³ *Teología política I* que citamos a partir de H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, México, FCE, 2001, pp. 21-62; la cita está en la p. 43.

⁴ Cfr. *Teología política I*, cit., p. 43.

⁵ Una relación de referencias sobre esta lectura de Schmitt se encuentra en McCormick, *op. cit.*, p. 848, nota 4. Sobre su peculiar vivencia del catolicismo recordemos, por ejemplo, que Schmitt fue excomulgado en 1926 por contraer un segundo matri-

monio civil sin anulación de su anterior matrimonio eclesiástico. Sobre la singularidad de sus opciones teológicas, recordemos su propia cita: «Soy tan católico como los árboles verdes, pero tengo mis propias ideas al respecto» (McCormick, *op. cit.*, p. 850, nota 27). Cfr. a este respecto M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und die Deutsche Katholizismus 1888-1936*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1998.

⁶ C. Schmitt, «La visibilidad de la iglesia. Una reflexión escolástica», R. García Pastor (trad.), *Daimon, Revista de Filosofía*, núm. 13, 1996, pp. 11-18; la cita está en la p. 13.

⁷ Precisiones ulteriores en torno a este concepto se encuentran en C. Schmitt, *El nomos de la tierra*, D. Schilling (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979; cfr., en particular, la p. 21.

⁸ Así: «La idea del moderno Estado de Derecho se impone con un deísmo, una teología y una metafísica que proscriben el milagro, rechazando la violación de las leyes naturales implícita en este contexto» (Schmitt, *Teología política I*, cit., p. 43). Y correlativamente: «En la jurisprudencia, el estado de excepción tiene un significado análogo al del milagro en la teología» (*ibid.*).

⁹ Como es sabido, las tesis de Schmitt respecto a la soberanía y el estado de excepción se argumentan en su ensayo (de 1921) *La dictadura*, J. Díaz (trad.), Madrid, Alianza, 1999.

¹⁰ «La soberanía, y por ello el Estado mismo, estriba en decidir este conflicto, o sea, en determinar de forma definitiva qué constituye la seguridad y el orden públicos, cuándo se ven perturbados, etc.» (Schmitt, *Teología política I*, cit., p. 25).

¹¹ Advirtamos aquí, no obstante, que tal como documenta exhaustivamente Heinrich Meier, en las tres ediciones de la obra (1927, 1932 y 1933) se pro-

ducen variaciones significativas respecto a la concepción teológica de la política defendida anteriormente, que no podemos entrar aquí a examinar: cfr. *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, M. Brainard (trad.), Chicago & Londres, The University of Chicago Press, 1998, y *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de la politique*, F. Manent (trad.), París, Julliard, 1990.

¹² Cfr., e.g., C. Schmitt, *El concepto de lo político*, R. Agapito (trad.), Madrid, Alianza, 1999, pp. 56-57.

¹³ Cfr. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 65.

¹⁴ Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., pp. 60-61.

¹⁵ Cfr. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 58.

¹⁶ «En la oposición entre el bien y el mal, Dios y el diablo, es donde se establece una alternativa entre vida o muerte que desconoce la síntesis y el “tercero más elevado”» (Schmitt, *Teología política I*, cit., p. 55).

¹⁷ Cfr. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 65.

¹⁸ Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 93.

¹⁹ Cfr. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., pp. 90 y 93. Cfr., además, su *Teología política I*, cit., pp. 56 ss., donde advierte de la inevitable disyuntiva antropológica que enfrenta todo teórico de la política. Cfr. también a este respecto H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, cit., especialmente pp. 68 y 78-85.

²⁰ «La cuestión de si realmente es posible hacer desaparecer el caso de excepción extrema no es de carácter jurídico. Depende de convicciones filosóficas, particularmente filosófico-históricas o metafísicas, que se albergue la confianza y la esperanza de que en realidad sea posible suprimirlo» (Schmitt, *Teología política I*, cit., p. 24). Cfr., a este respecto, Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, cit., pp. 71-76, donde se exploran las implicaciones totalitarias de esta tesis.

²¹ Y Schmitt aprobaba la interpretación que Strauss hacía de *El concepto de lo político*: Cfr. H. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de la politique*, cit., p. 18.

²² Schmitt, *Teología política II*, que citamos a partir de H. O. Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, cit., pp. 395-460 y 439.

²³ Cfr. J. L. Villacañas & R. García, «Walter Benjamin y Carl Schmitt: Soberanía y Estado de Excepción», *Daimón*, núm. 13, 1996, pp. 41-60, o, más recientemente, el excelente ensayo de Juan Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria: política y memoria en Walter Benjamin*, Barcelona, Anthropos, 2003, pp. 149-196.

²⁴ Cfr. su ensayo de 1938 *Die politischen Religionen*, Paderborn, Wilhelm Fink, 1993.

²⁵ Así, por ejemplo, declaraba Strauss en el prefacio a la traducción inglesa de su ensayo sobre Hobbes: «The theologico-political problem has remained the theme of my investigations» (citado en J. C. Monod, *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, París, Vrin, 2002, p. 184 y, en general, las pp. 121-203).

²⁶ Cfr. sobre este punto, Monod, *op. cit.*, pp. 241-281 y, entre nosotros, el reciente trabajo de Cirilo Flórez, «Hans Blumenberg: los márgenes de la hermenéutica», *Azafea*, núm. 5, 2003, pp. 263-270.

²⁷ Un análisis sobre el concepto de teología política y el sentido que recibe en la doctrina de J. B. Metz puede leerse en A. González Montes, *Razón política de la fe cristiana*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1976, pp. 19-81 —luego ampliado y puesto al día en su libro *Teología política contemporánea*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1995—.

²⁸ Cfr. sobre estos detalles la introducción de G. Uribarri a su traducción de Erik Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Madrid, Trotta, 1999, pp. 9-46. No obstante, a juicio de Uriel Tal, la contribución de Schmitt a la teologización del régimen nazi fue inapreciable: cfr. Uriel Tal, *Structures of German «Political Theology» in the Nazi Era* [Second annual lecture of the Jacob M. and Shoshana Schreiber Chair of Contemporary Jewish History, May 16, 1979], Tel Aviv University Press, s. l., 1979 —agradezco esta referencia a mi compañero Juan Aranzadi—.

²⁹ Al menos, desde un punto de vista escatológico, tal como advierte G. Ruggieri, «Dios y Poder ¿Funcionalidad política del monoteísmo?», *Concilium*, 197, 1985, pp. 29-42.

³⁰ Cfr. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, cit., p. 54.

³¹ Cfr. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, cit., p. 123, nota 221.

³² Cfr., e.g., J. Moltmann, «La unidad convocante del Dios Uno y Trino», *Concilium*, 197, 1985, pp. 67-77. Sobre el fundamento teológico de su trinitarismo, cfr. su *El Dios crucificado*, S. Talavero (trad.), Salamanca, Sígueme, 1975; en particular, pp. 333 ss. Un amplio análisis de sus tesis es el que nos ofreció Carlos Gómez en *Identidad y relevancia del cristianismo*, Madrid, UNED, 1987.

³³ La exposición más reciente, entre nosotros, de las tesis de Metz se encuentra en su J. B. Metz, *Dios y su tiempo. Nueva teología política*, trad. de D. Romero, Madrid, Trotta, 2002 —la edición original es de 1997—. Reivindica en ella una teología política que presuponga la fe en un Dios que hace de las víctimas de la historia los protagonistas de la salvación en el momento de la resurrección.

³⁴ Observa Schmitt que «sólo a la luz de la antítesis teológico-jurídico tiene un sentido científico preciso la proposición “el monoteísmo político ha sido liquidado teológicamente”. ¿Cómo puede una teología que de

manera categórica se desliga de la política *liquidar* teológicamente a una eminencia o una pretensión políticas? Si *teológico* y *político* son dos ámbitos de contenidos separados —distintos *toto caelo*—, entonces una cuestión política sólo puede ser liquidada *políticamente*» (*Teología política II*, cit., p. 449).

³⁵ Cfr. *Teología política II*, cit., p. 436.

³⁶ Cfr. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, cit., p. 95.

³⁷ Cf. J. Taubes, «Carl Schmitt, un penseur apocalyptique de la contre-révolution», recogido en su *La théologie politique de Paul*, M. Köller y D. Séglard (trad.), París, Seuil, 1996, pp. 153-170; la cita está en la p. 163. Por otra parte, el propio Schmitt reconocía la posibilidad de que la teología fuera interpretada de modo revolucionario o contra-revolucionario dependiendo del contexto histórico de su desarrollo: cf. *Teología política II*, cit., p. 403.

³⁸ Advirtamos, no obstante, la divergencia del acuerdo entre Schmitt y Taubes, pues para éste el mal se encarna en la política, en el Estado, al que sólo puede contener la sociedad civil, las agrupaciones religiosas. Si para Schmitt la religión manifiesta su importancia al convertirse en religión civil, acomodada al orden político y parte interesada en el mantenimiento del orden y el *status quo*, para Taubes, el interés de la religión radica en que nos permite liberarnos de éste —cfr. Taubes, *op. cit.* Asimismo, cfr. Taubes, *En divergent accord. À propos de Carl Schmitt*, P. Ivernel (trad.), París, Payot & Rivages, 2003—.

³⁹ Schmitt, *El nomos de la tierra*, cit., pp. 38-39.

⁴⁰ Cfr. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., 1999, pp. 64-65.

⁴¹ Las doctrinas políticas cristianas se han movido entre la afirmación agustiniana de la política como un mal necesario para la contención del desorden que el pecado original introduce en el mundo, a una visión más positiva aristotélico-tomista en la que la política es querida en sí misma por Dios como mejor modo de contribuir al desarrollo de la naturaleza social del hombre. En un caso el pecado original era visto como un mal radical que imposibilitaba la acción moral y política autónoma del hombre; en el otro, como deteriorada para alguna de sus funciones. Sobre las diferentes interpretaciones del pecado original en la tradición católica puede leerse A. Vanneste, *Nature et Grace dans la Théologie occidentale*, Leuven, Leuven University Press, 1996.

⁴² Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 49. Meier sugiere, además, que la anterioridad de lo religioso sobre lo político se encontraría en el origen del totalitarismo de Schmitt: cfr. *The Lesson of Carl Schmitt*, cit., pp. 77-78.

⁴³ Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 67.

⁴⁴ Cfr. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de la politique*, cit., p. 86.

⁴⁵ Cfr. Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de la politique*, cit., p. 148. Sobre la importan-

cia de la idea de orden en el pensamiento de Schmitt puede verse el libro de Montserrat Herrero López, *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Navarra, Eunsa, 1997.

⁴⁶ «La doctrina agustiniana de los dos reinos distintos enfrentará siempre de nuevo, hasta el día del juicio final, esta alternativa de una pregunta abierta: *Quis judicabit? Quis interpretabitur?* In concreto, ¿quién le resuelve al hombre que actúa con la autonomía del ser viviente la cuestión de qué es lo espiritual y qué lo mundano, y qué sucede con las *res mixtae* que integran toda la existencia terrenal de este ser doble espiritual-mundano, místico-temporal que es el hombre, en el ínterin entre el advenimiento y el retorno del Señor?» (Schmitt, *Teología política II*, cit., p. 450).

⁴⁷ Cfr. Schmitt, *La dictadura*, cit., p. 49.

⁴⁸ Cfr. Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 77. I.e., el tema clásico del *pro patria mori*: cfr. E. Desmons, *Mourir pour la patrie?* París, PUF, 2001.

⁴⁹ «No estamos tratando de ficciones ni de normatividades, sino de la realidad óptica y de la posibilidad real de esta distinción. [...] [L]o que no se puede negar razonablemente es que los pueblos se agrupan como amigos y enemigos, y que esta oposición sigue estando en vigor, y está dada como posibilidad real, para todo pueblo que exista políticamente» (Schmitt, *El concepto de lo político*, cit., p. 58)

⁵⁰ Cf., por ejemplo, Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss et la notion de la politique*, cit., pp. 99-102.

⁵¹ Una lectura alternativa a este respecto la ofrece G. Duso, «Carl Schmitt: teología política e logica dei concetti politici moderni», *Daimon*, núm. 13, 1996, pp. 77-98; esp. pp. 88-89, donde se reinterpreta esta inerradicabilidad de la teología desde la dicotomía presencia/ausencia en la representación política. No creemos, por otra parte, que se pueda reducir aquí la teología a la categoría *estética* de mito, tal como pretende John McCormick en su *Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, cap. 2: cfr. a este respecto la reseña de Andrew Norris en *The American Political Scientist Review*, 92.2, 1998, pp. 445-446. Sobre Schmitt son siempre pertinentes los comentarios de Habermas: e.g., «Carl Schmitt en la historia de la cultura política de la República Federal», *Más allá del Estado Nacional*, Madrid, Trotta, 1997, y «Carl Schmitt: los terrores de la autonomía», *Identidades nacionales y post-nacionales*, Madrid, Tecnos, 1989.

⁵² Cfr., por ejemplo, Chantal Mouffe, ed., *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres & N. York, Verso, 1999, donde el reto se asume desde la perspectiva de un *liberalismo de izquierda* (p. 5). Pero sólo Slavoj Žižek se ocupa de las cuestiones que aquí tratamos en una perspectiva, además, psicoanalítica: cfr. su «Carl Schmitt in the Age of Post-Politics», pp. 18-37.