

La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen**

Carl Schmitt's political theology. A reading from his debate with Hans Kelsen

SUMARIO

Introducción. I. Teología política: la obra. 1. Derecho, Estado y soberanía según KELSEN. a. Normativismo y teoría del Derecho. b. Normativismo y teoría del Estado. c. Normativismo y teoría de la soberanía. 2. La crítica schmittiana al normativismo kelseniano. a. Insuficiencia del normativismo. b. Inaprehensibilidad del estado de excepción por el normativismo. II. Teología política: el concepto. 1. La sociología de los conceptos jurídicos. a. La ocasión para la formulación de la tesis de SCHMITT. b. La formulación de la tesis de Schmitt. 1) Naturaleza de la relación entre 'teología' y 'política'. 2) La ambigüedad de los términos 'teología' y 'política'. a) "Teología". b) "Política". c. La fundamentación de la tesis de SCHMITT. d. La tesis de Schmitt en el contexto de su obra. 1) Los contrarrevolucionarios. 2) La teología política en la crítica al parlamentarismo de SCHMITT. 2. Lo 'metafísico' y lo 'político' de la teología política. a. La metafísica schmittiana. 1) La naturaleza humana. 2) Razón y verdad. 3) El devenir histórico. 4) Dios y el mundo. b. Lo político de la teología política. Conclusión.

RESUMEN

El concepto de teología política de CARL SCHMITT ha sido leído desde diversas ópticas, usualmente restando importancia al debate que el autor sostiene con HANS KELSEN en torno a las teorías de la soberanía, el Estado y el Derecho. Aquí se propone resaltar ese debate y proponer una lectura de la obra de SCHMITT, según la cual el tercer capítulo de *Teología política* contiene una

* Abogado de la Universidad Externado de Colombia, magíster en Filosofía de la Universidad de los Andes, profesor de la Universidad del Rosario (Bogotá, Colombia). Contacto: [jrestreporamos@gmail.com], [restrepor.jorge@ur.edu.co].

** Fecha de recepción: 22 de junio de 2013. Fecha de aceptación: 3 de octubre de 2013. Para citar el artículo: Restrepo Ramos, J.C. "La teología política de Carl Schmitt. Una lectura desde su debate con Hans Kelsen", *Revista Derecho del Estado*, n° 13, 2013, pp. 259-296.

tesis epistemológica opuesta al purismo kelseniano, cuyo alcance teórico es quizás más rico que una mera repetición de *topoi* reaccionarios, como lo sugieren las lecturas alternativas. Tras justificar esa lectura, el artículo se ocupa de las características específicas del concepto de teología política esbozado por SCHMITT.

PALABRAS CLAVE

CARL SCHMITT, teología política, teoría del Estado, soberanía, decisionismo, HANS KELSEN, Teoría pura del Derecho, normativismo.

ABSTRACT

CARL SCHMITT's concept of political theology has been read from different points of view, usually reducing the importance of the author's debate with HANS KELSEN over the theories of sovereignty, the State and Law. This article aims to underline this debate and propose a reading, according to which *Political Theology's* third chapter contains an epistemological thesis that opposes KELSEN's pure theory of Law, a richer thesis than just a repetition of reactionary common places, as suggested by alternative readings. After justifying this reading, the article deals with the specific characteristics of SCHMITT's concept of political theology.

KEYWORDS

CARL SCHMITT, political theology, theory of the State, sovereignty, decisionism, HANS KELSEN, pure theory of Law, normativism.

INTRODUCCIÓN

Uno de los conceptos que mayor interés y polémica ha suscitado la obra de CARL SCHMITT es el de teología política. La lectura de SCHMITT, sin embargo, provoca no pocos equívocos, usualmente derivados de subestimar –o ignorar completamente– su relación con el debate iusteórico entre el autor y HANS KELSEN.

La literatura secundaria suele abordar el concepto de “teología política” desde dos frentes distintos: algunos lo analizan en relación con otros temas álgidos de la obra de SCHMITT, como su concepto de lo político y su apología

del carácter esencialmente político de la Iglesia católica¹; otros, en cambio, explican el concepto por la relación histórica de SCHMITT con el pensamiento reaccionario católico y con el nacionalsocialismo². Otras voces incluso desestiman que valga la pena ahondar en los detalles de la tesis de SCHMITT, siendo suficiente una lectura selectiva adaptada a cánones e intereses contemporáneos³.

Aquí no se examinarán los defectos y aciertos de esas posturas. Me limitaré a sostener una lectura alternativa, según la cual el concepto de teología política de SCHMITT es fundamentalmente epistemológico y surge de su debate con KELSEN. La finalidad de SCHMITT no es otra, como aspiró demostrar, que oponerse al pretendido carácter científico “puro” de la ciencia jurídica normativista, tanto para minar sus presupuestos epistemológicos como para atacar la teoría del Estado kelseniana⁴.

El presente escrito se divide en dos: un primer capítulo se ocupa de contextualizar el conjunto de ensayos titulado *Teología política* frente a las tesis de KELSEN. Luego, en un segundo capítulo, explico el concepto de teología política, tal como se desprende de la obra de SCHMITT.

1 El más notorio ejemplo de este primer tipo de lectura “teológica” de *Teología política* es la obra de MEIER (cfr. HEINRICH MEIER. *Carl Schmitt, Leo Strauss y el concepto de lo Político – Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, 2008; Id. “El filósofo como enemigo – Sobre *Glossarium* de CARL SCHMITT”, en *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, cit.; Id. *The lesson of Carl Schmitt: Four chapters on the discussion between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1998; Id., “Why political philosophy?”, en *The Review of Metaphysics*, 56, 2, 2002). En el medio hispanoparlante, NIETO sigue la interpretación de MEIER (EDUARDO HERNANDO NIETO. “¿Teología política o Filosofía Política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss”, en *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, n° 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002).

2 Este tipo de interpretaciones es habitual entre los contemporáneos lectores norteamericanos de SCHMITT. Como ejemplo, considérese a MCCORMICK (JOHN P. MCCORMICK. “Irrational Choice and Mortal Combat as Political Destiny: The Essential Carl Schmitt”, en *Annual Reviews of Political Science* 10, 2007; Id., “Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English”, en *Political Theory*, vol. 26, n° 6, diciembre de 1998), WOLIN (RICHARD WOLIN. “Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State”, en *Theory and Society*, vol. 19, n° 4, agosto de 1990, pp. 389-416. Id. “Carl Schmitt – The Conservative Revolutionary. Habitus and the Aesthetics of Horror”, en *Political Theory*, vol. 20, n° 3, agosto de 2002) y SCHWAB (GEORGE SCHWAB. “Introduction”, en CARL SCHMITT. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge: MIT, 1985). Sobre esta perspectiva, comparto el dicho de KAHN: “Si se quiere que hoy sea útil tener un diálogo teórico con SCHMITT, se deben dejar a un lado el contexto local de su obra, la crisis de WEIMAR, y sus creencias y prácticas políticas personales. Las contribuciones teóricas duraderas tienen su origen en circunstancias locales, pero no dependen de ellas. De hecho, se pierde el aspecto filosófico y se le falta el respeto al intelectual de la política si se destaca el contexto por encima del contenido”: PAUL W. KAHN. *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2012, p. 16.

3 Cfr. *ibíd.*, p. 20.

4 BAUME interpreta la obra de SCHMITT de manera similar a la mía, con algunas diferencias importantes. Cfr. SANDRINE BAUME. “On Political Theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt”, en *History of European Ideas* [<http://www.elsevier.com/locate/histeuroideas>], 2009. En contra, restando importancia a la polémica con KELSEN, cfr. KAHN, *OB. CIT.* p. 15.

I. TEOLOGÍA POLÍTICA: LA OBRA

*Teología política – Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía*⁵ es un conjunto de ensayos publicados por SCHMITT en 1922^[6], los cuales, pese a su relativa independencia temática, están enlazados por un hilo conductor: la teoría de la soberanía.

En la obra, SCHMITT participa en un debate teórico jurídico sobre la soberanía en contra, fundamentalmente, de KELSEN⁷. Según este autor, como es bien sabido, la teoría jurídica debe desligarse de cualquier referencia a elementos axiológicos y fácticos, convirtiéndose en una ciencia estrictamente deontica y neutral. En desarrollo de ese modelo epistemológico, KELSEN sostiene que el concepto jurídico-científico de Estado equivale al de ordenamiento jurídico y es ajeno a los conceptos tradicionales de “soberanía”, referidos al poder que detenta una persona para generar un ordenamiento jurídico, del cual es independiente. En su presentación teórica, KELSEN caracteriza despectivamente como impuras y *teológicas* a las tesis no normativistas y no inmanentistas del Estado, es decir, aquellas que no identifican a este con el orden jurídico y pretenden introducir una “persona jurídica” independiente y trascendente al mismo.

La respuesta de SCHMITT a KELSEN tiene dos fases. Primero, en los primeros dos capítulos de *Teología política* (“Una definición de la soberanía” y “El problema de la soberanía como problema de la forma jurídica y de la decisión”), hace una crítica a la teoría del Estado de KELSEN y a su explicación de la soberanía. Posteriormente, en el tercer capítulo de la obra (“Teología política”), SCHMITT se desplaza a un nivel epistemológico, en el cual formula su tesis central de filosofía política a nivel metodológico. Por último, el cuarto capítulo (“La filosofía del Estado de la contrarrevolución – DE MAISTRE, BONALD, DONOSO CORTÉS”) analiza la obra de tres filósofos reaccionarios, para ejemplificar y reforzar la tesis epistemológica del capítulo tercero.

A pesar de la claridad expositiva de SCHMITT, la lectura del concepto de teología política es problemática. En efecto, es habitual entender que el autor pretende justificar cierto modelo religioso o político del mundo y, consecuen-

5 CARL SCHMITT. “Teología política – Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en HÉCTOR ORESTES AGUILAR (ED.). *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 19-61.

6 Los tres primeros fueron publicados por separado bajo otro nombre en 1923: “Soziologie des Souveränitätsbegriffes und politische Theologie”, en *Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. 2, München und Leipzig: Melchior Palyi, 1923.

7 SCHMITT también hace referencia crítica a la obra de HUGO KRABBE, pero tiene un carácter principalmente tangencial y no es este estudio el que motiva el paso de un análisis de la teoría de la soberanía a la epistemología de la filosofía política. Sobre la crítica de SCHMITT a KRABBE, cfr. SCHMITT. “Teología política”, cit., pp. 35 y ss.

temente, de la política y el Derecho⁸. Ciertamente, un buen número de obras de SCHMITT se ocupan de este tipo de asuntos “sustantivos” de la teoría política y jurídica, luego es necesario fundamentar por qué *Teología política* no debe leerse de la misma forma. Según la lectura propuesta, esta obra sigue tres pasos que llevan a SCHMITT por tres temas y disciplinas distintos: en un principio, se ocupa del concepto de la soberanía, desde la perspectiva de la teoría jurídica; luego, para dar base a sus afirmaciones, elabora un marco epistemológico que cobijaría toda teoría jurídica o política, en un claro ejercicio filosófico; y, finalmente, poniendo a prueba la teoría general precedente, SCHMITT la contrasta con las tesis de los pensadores contrarrevolucionarios BONALD, DE MAISTRE y DONOSO CORTÉS, en un estudio de historia de las ideas políticas.

Aquí me ocuparé de ese segundo paso. Dado que el mismo surge dentro del contexto de la teoría de la soberanía de SCHMITT, es inexorable abordar brevemente en qué consiste esta y por qué su oposición a KELSEN demanda desplazarse de la teoría jurídica a la epistemología.

1. Derecho, Estado y soberanía según KELSEN

KELSEN sostiene una tesis monista del Estado, según la cual este es el ordenamiento jurídico mismo. El autor llega a esta conclusión como consecuencia de adoptar una postura metódica fundacional: la construcción de una teoría “pura” del Derecho⁹, la cual sustenta su teoría del Estado y, consecuentemente, como lo sostiene SCHMITT, lo lleva a negarle carácter científico a la idea de soberanía¹⁰. Esta posición puede sintetizarse como sigue.

a. Normativismo y teoría del Derecho

KELSEN emprendió el proyecto de establecer una teoría jurídica orientada exclusivamente al Derecho, depurada de elementos extraños¹¹, partiendo de que la ciencia jurídica está contaminada por elementos empírico-naturales y valorativos. Estos deben alejarse de la ciencia jurídica, porque, desde

8 Cfr. notas 1 y 2.

9 HANS KELSEN. *Teoría Pura del Derecho*, México, Porrúa, 1995. Esta obra es posterior a *Teología política*, de modo que no es discutida por SCHMITT. Sin embargo, por su amplia difusión y por su plenitud para la comprensión de las posturas de KELSEN, será referido acá. En cualquier caso, las tesis centrales metodológicas de la Teoría pura del Derecho ya habían sido esbozadas en las dos obras que ocupan primordialmente a SCHMITT en *Teología política* (*Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* y *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*) y en otros trabajos tempranos de KELSEN (principalmente en *Problemas capitales de la Teoría jurídica del Estado*).

10 “Todas las tendencias del desarrollo jurídico-estatal moderno apuntan a eliminar al soberano en este sentido. Ésta sería la consecuencia de las ideas de Krabbe y Kelsen”. SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 23.

11 KELSEN. *Teoría Pura*, cit., p. 15.

una perspectiva positivista, los enunciados axiológicos no son cognitivos; aquellos, en cambio, serían ajenos a la ciencia del Derecho porque solo se corresponden con un sustrato de la realidad que no arroja información sobre lo “jurídico”, sino que requiere de otro elemento que lo dote de juridicidad –i.e., las normas jurídicas–¹². Desde esta perspectiva, la teoría del Derecho solo debe ocuparse de las normas, situando a la ciencia jurídica en contra de dos barreras: por un lado, el Derecho debe tener un carácter avalorado como el de las ciencias positivas; pero, de otro lado, a diferencia de la mayoría de estas, no se debe ocupar de elementos empíricos, sino de una dimensión ideal de carácter deóntico¹³.

Ahora bien, ¿cómo determinar la existencia de las normas jurídicas si las mismas no se reducen a ingredientes fácticos? Según KELSEN, por ser imposible derivar elementos del “ser” desde los del “deber ser” y viceversa, una norma solo puede considerarse existente recurriendo a otra norma¹⁴. Esta formulación hace que la ciencia jurídica sea autoexplicativa: el único objeto de conocimiento de la teoría del Derecho es la norma jurídica, pero para determinar la existencia de una norma se debe recurrir a “otra” norma que dé juridicidad a la primera.

Este sistema, resulta obvio, genera una progresión *ad infinitum*, por lo que KELSEN lo cierra con un criterio que no requiere validación y que, simultáneamente, tiene carácter deóntico. Dicho criterio es la norma fundamental (*Grundnorm*), un enunciado normativo presupuesto que da validez a un primer grupo de normas que delegan la potestad de crear el resto del ordenamiento¹⁵.

12 Ibid., p. 16.

13 KELSEN mantiene a este respecto una división tajante entre ontología y deontología, explicada en términos de sentido común: “La distinción entre ser y deber no puede ser explicada más de cerca. Se encuentra inmediatamente dada a nuestra conciencia [...]. Nadie puede negar que la afirmación de que ‘algo es’ –esto es, el enunciado con el cual se describe un hecho real–, es esencialmente diferente del enunciado que dice que ‘algo debe producirse’, esto es: del enunciado con el cual se describe una norma: y que, en consecuencia, de que algo exista no puede seguirse que algo deba existir, de igual modo a que de algo deba ser, no puede seguirse, que algo sea”. Cfr. *Teoría pura*, cit., pp. 19 y 20.

14 El autor recurre al siguiente ejemplo esclarecedor: “así, cuando se funda la validez de los Diez Mandamientos en el hecho de que el Dios Jehovah los entregó en la cima del Sinaí; o cuando se dice que se debe amar a los enemigos porque Jesús, el Hijo de Dios, así lo ordenó en el Sermón de la Montaña. En ambos casos el fundamento de validez, por cierto no formulado expresamente, pero sí presupuesto, no es el hecho de que Dios, o el Hijo de Dios, haya promulgado en determinado tiempo y en determinado una norma determinada, sino una norma: la norma según la cual deben obedecerse los mandamientos divinos, y la norma según la cual debe obedecerse lo que su hijo mande”: KELSEN. *Teoría pura*, cit., p. 210.

15 “La búsqueda del fundamento de validez de una norma no puede proseguir hasta el infinito, como la búsqueda por la causa de un efecto. Tiene que concluir en una norma que supondremos la última, la suprema. Como norma suprema tiene que ser *presupuesta*, dado que no puede ser impuesta por una autoridad cuya competencia tendría que basarse en una norma aún superior”: KELSEN. *Teoría pura*, cit., p. 202.

La norma fundamental no es un acto empíricamente observable ejecutado por un soberano o un hábito de obediencia; si así fuera, todo el sistema estrictamente deóntico de la teoría kelseniana perdería su pureza. Aunque algunas formulaciones kelsenianas de la norma fundamental parecen apuntar a reevaluar este aspecto¹⁶, el sistema tradicional de KELSEN es hermético e independiente de elementos extranormativos¹⁷.

b. Normativismo y teoría del Estado

La concepción tradicional del Estado, como anota THIENEL, “supone en forma precisa de una duplicidad del Estado y el Derecho, un dualismo de dos objetos diferentes: el Estado es visto como una *entidad social*, como una *comunidad humana, que bajo una soberanía unificada vive en un determinado territorio*, en un cierto sentido como forma corporal, que ocupa un espacio –el *territorio estatal*–. A esta forma social del Estado se confronta el *Derecho* como una *forma normativa*”¹⁸. La concepción tradicional implicaría que el Estado es objeto de dos perspectivas científicas distintas: una empírica y otra propiamente jurídica.

Por lo tanto, desde esta perspectiva el Estado y el Derecho son dos entidades distintas. Además, como anota SANZ MORENO, el Estado sería puesto “por encima del derecho que produce o garantiza”. Ciertamente, desde una perspectiva fáctica el Estado se concebiría como una “unidad colectiva y sujeto de voluntad y acción, [que] nace sin o existe antes del derecho. El Estado sería un presupuesto del derecho y, simultáneamente, un sujeto de derecho que presupone la realidad del derecho, al someterse al mismo y estar, por él, obligado y facultado”¹⁹.

A los ojos de KELSEN, esta concepción es impura. Dada la estricta división que sostiene este autor entre los mundos del “ser” y el “deber ser”, los ingredientes que constituyen la mentada “unidad colectiva” y la “voluntad” del Estado no muestran al observador ninguno de los elementos relevantes para una ciencia de ese fenómeno; para KELSEN, en efecto, los elementos empíricos del Estado solo dan razón de una serie de relaciones interhumanas, que no gozan

16 Cfr., por todos, STANLEY PAULSON. *Fundamentación crítica de la doctrina de Hans Kelsen*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000, p. 133 y ss.

17 KELSEN. *Teoría pura*, cit., p. 206.

18 RUDOLF THIENEL. “Derecho y Estado en la percepción de la Teoría pura del Derecho”, en ROBERT WALTER (ed.). *Problemas centrales de la Teoría Pura del Derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2001, p. 111.

19 JOSÉ ANTONIO SANZ MORENO. *Ordenación jurídica y Estado postliberal: Hans Kelsen y Carl Schmitt*, Granada, Comares, 2002, p. 99 y 100. Igualmente, dice KELSEN: “el Estado cumpliría su misión histórica, se enseña, en tanto crea el derecho, su derecho, para luego someterse al mismo, es decir, para obligarse y facultarse con su propio derecho”: *Teoría pura*, cit., p. 290.

de significación jurídica hasta que no se les somete a un juicio normativo²⁰. Por lo tanto, si la significación del Estado también depende de un conjunto de normas jurídicas, es natural que se le estudie como un problema del mundo del “deber ser” y no del “ser”, del mismo modo que al Derecho²¹, porque de las relaciones empíricas que asociamos con el Estado no puede extraerse su unidad ni su significación jurídica, la cual depende de la ordenación de todo ese conjunto de relaciones bajo un orden normativo presupuesto como válido.

Ahora bien, si el Derecho es única y exclusivamente normas y el Estado, a su vez, solo es comprensible “normativamente”, no existe diferencia entre uno y otro, pues ese orden normativo, cuya eficacia puede constatarse empíricamente, es el Estado y el Derecho, de modo que el dualismo de la teoría tradicional resultaría inadmisibles para KELSEN. Para él, ese dualismo es un residuo ideológico de la teoría del Estado, cuya pretensión es, principalmente, legitimar extrasistemáticamente el ejercicio del poder: la doctrina tradicional se niega a dejar el dualismo, porque el mismo le permite decir que el poder del Estado es “legítimo” por estar avalado por el Derecho²².

Además, mediante una afirmación que desencadena la crítica de SCHMITT, KELSEN va más allá y denuncia que el dualismo en la teoría del Estado es un rezago precientífico que proviene de la teología:

El paralelo impecable de las estructuras lógicas de los conceptos del Estado y de Dios se manifiesta en una desconcertante similitud entre los problemas y soluciones de la teoría del Estado y la teología. El problema central de ésta, la relación de Dios y el mundo (o de Dios y la naturaleza), se ajusta de manera perfecta a la pregunta medular de la teoría del Estado sobre la relación entre Estado y Derecho²³.

20 Ibid., p. 291.

21 “*Indem der Staat als eine normative Ordnung, d.h. als ein System von Normen begriffen wird, die sprachlich in Sollsätzen, logisch in hypothetischen Urteilen ausgedrückt werden, in denen die Bedingung mit der Folge durch das ‚Soll‘ verknüpft wird (wenn a, soll b), ist er prinzipiell in dieselbe Sphäre gerückt, in der das Recht begriffen wird. Damit ist der Staat in demselben Sinne wie das Recht als ein ‚Wert‘ der ‚Wirklichkeit‘, als ein ‚Sollen dem ‚Sein‘ entgegengesetzt‘*”: HANS KELSEN. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff – Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen, Scientia Verlag Aalen, 1928, p. 75.

22 Cfr. KELSEN. *Teoría pura*, cit., p. 290.

23 “*Die vollkommene Parallelität in der logischen Struktur des Staats- und des Gottesbegriffes manifestiert sich in einer verblüffenden Gleichartigkeit der Probleme und Problemlösungen in Staatslehre und – Theologie, wobei deren Hauptproblem: Das Verhältnis von Gott und Welt (oder Gott und Natur) in vollkommenster Weise der Kernfrage der Staatslehre nach dem Verhältnis von Staat und Recht entspricht‘*”: KELSEN. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, cit., p. 222. En más detalle sobre este punto, cfr. KELSEN. *Teoría pura*, cit., pp. 319 y 320.

c. Normativismo y teoría de la soberanía

Al reducir el Estado a un conjunto de normas que atribuyen sentido jurídico a ciertos actos de sus funcionarios, resta preguntarse si es viable conceptualizar jurídicamente la *soberanía*. En su redefinición de los elementos que la doctrina tradicional adjudica al Estado (población, territorio y *poder*), KELSEN expresamente “normativiza” los actos de dominio que el aparato coactivo organizado ejerce sobre un grupo de hombres de determinado territorio, entendiendo que lo característico del poder estatal es estar regulado por normas²⁴. La validez de estas normas, según el sistema de KELSEN, dependería a su vez de la norma fundamental y no de ser creadas por un detentador de fuerza empírica. Esto implica que la idea de un poder estatal soberano —es decir, independiente, autónomo y absoluto—, explicado en términos de quién lo detenta, desaparece en la perspectiva kelseniana. Si toda autoridad, hasta la más alta, presupone la existencia de una norma jurídica, necesariamente su origen está sometido a la validez de esa norma en términos deónticos.

Por lo tanto, para KELSEN el problema de la soberanía está referido en esencia a la norma fundamental y al debate sobre cuál es su contenido²⁵. En cambio, las consideraciones sobre un poder absoluto, efectivo, real y empíricamente constatable corresponden a una dimensión ajena a la ciencia del Derecho: tomar en consideración a la “soberanía” sin recurrir a la idea de “norma” equivale a ignorar la significación deóntica de una realidad reductible a un dato fáctico. En efecto, si toda la construcción del ordenamiento jurídico puede remitirse a una norma fundamental, el dogma de la soberanía, según el cual esta es un atributo propio de los Estados en cuanto tales²⁶, “no es el resultado del análisis científico del fenómeno del Estado, sino el resultado de una filosofía de los valores. Por lo tanto no puede ser refutada científicamente”²⁷.

2. La crítica schmittiana al normativismo kelseniano

SCHMITT, en los primeros dos capítulos de *Teología política*, considera que la exclusión del problema de la soberanía que hace KELSEN es inaceptable, aduciendo la insuficiencia del normativismo como teoría (a.) y denunciando su incapacidad de explicar un fenómeno plenamente jurídico: el estado de excepción (b.).

24 Ibid., p. 294.

25 Sobre este debate, cfr. HANS KELSEN. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen, Scientia Verlag Aalen, 1981, p. 319 y ss.; Id., “El concepto de orden jurídico”, en *Contribuciones a la Teoría Pura del Derecho*, México, Fontamara, p. 103 y ss.; THIENEL, ob. cit., pp. 128 y 129.

26 KELSEN. *Das Problem der Souveränität*, cit., pp. 102 y ss.

27 HANS KELSEN. “La Teoría pura del Derecho y la Jurisprudencia Analítica”, en *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, México, Editora Nacional, 1971, p. 236.

a. Insuficiencia del normativismo

Al sentir de SCHMITT, cuando el modelo kelseniano se enfrenta a un fenómeno que no puede explicar, lo exilia de la ciencia jurídica, tildándolo de impuro; así, al pretender ser un sistema cerrado y unitario, el normativismo deforma el material jurídico para hacerlo caber en el plan epistemológico con el que KELSEN se ha comprometido de antemano²⁸.

Dicha deformación se hace evidente, sigue SCHMITT, cuando se considera la manera en que KELSEN remite todo el orden jurídico al expediente de la norma fundamental, según el cual se considera “jurídico” al material que sea referible a esa norma e impuro al que no lo sea. Este expediente, central para KELSEN, es cuestionado polémicamente por SCHMITT: “La unidad y la pureza son fáciles de adquirir si se insiste en pasar por alto la verdadera dificultad y por razones formales se elimina como impuro todo lo que se oponga a la metodología sistemática”²⁹. Aquí hay un punto central de objeción a la Teoría pura: esta no se adapta al material jurídico sino que espera que este se adapte a ella. Así, todo el Derecho es explicable en términos de normas jurídicas si se asume de antemano que todo lo que no es reductible a ese lenguaje es “impuro”.

b. Inaprehensibilidad del estado de excepción por el normativismo

La crítica precedente denota que SCHMITT, a diferencia de KELSEN, parte de mirar el material jurídico —es decir, aquello que intuitivamente figure como “jurídico”— para darle explicación en vez de excluirlo (prioridad del objeto sobre el método). Con esa meta en mente, SCHMITT se enfrenta al estado de excepción, un fenómeno que a su parecer es plenamente jurídico pero irreductible a normas jurídicas; además, es en él donde SCHMITT encuentra un espacio jurídico para la soberanía.

La excepción, como la entiende SCHMITT, no es uno cualquiera de los estados de emergencia que prevén las constituciones, sino “un concepto general de la teoría del Estado”³⁰ relativo a la “facultad por principio ilimitada” que tiene

28 SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 31. Acá es fácil apreciar cómo los dos autores proceden de manera distinta al fijar el objeto de la ciencia jurídica, sobre lo que se volverá más adelante: mientras KELSEN parte de unos presupuestos epistemológicos y los lleva a sus últimas consecuencias, incluso de manera contraintuitiva, SCHMITT parte precisamente de un momento intuitivo. Así, KELSEN está dispuesto a decir que una considerable parte del acervo de la ciencia jurídica no es más que el resultado de errores y apariencias que deben desterrarse —se asume, por ejemplo, que debe desecharse el concepto tradicional de Estado y que se le debe equiparar a orden jurídico—; SCHMITT, en cambio, asume que todo aquello que de antemano se asume como parte del Derecho, debe recibir una respuesta de la ciencia jurídica y el sistema que esta encarna debe adaptarse al material.

29 SCHMITT. “Teología política”, cit., pp. 32 y 33.

30 *Ibíd.*, p. 23.

un soberano para dictar “la suspensión del orden vigente en su totalidad”³¹. En el transcurso de su exposición, SCHMITT deja implícito que ese tipo de facultad existe en todo ordenamiento jurídico, porque dicha potestad es la que determina que alguien ostente la calidad de soberano (“Es soberano quien decide el estado de excepción”)³², y tales soberanos hacen parte de todo sistema. Para SCHMITT, en efecto, pretender obviar la existencia de un soberano con esas características no sería más que una convicción ideológica que no obstruye el hecho de que existen³³.

El estado de excepción, según SCHMITT, es inexplicable para el normativismo, porque una norma jurídica es incapaz de determinar su contenido (si se pudiera normar cuándo puede suspenderse el orden jurídico, esos eventos no serían propiamente “excepcionales”)³⁴. Por lo tanto, si la decisión soberana sobre el estado de excepción es “jurídica”, la misma tiene que ser explicada por un ingrediente de Derecho no normativo, sino “decisorio”³⁵: la pregunta de la soberanía no puede ser nunca el *qué* se puede hacer, sino *quién* puede hacerlo.

Pero el hecho de que el contenido del estado de excepción no pueda ser normado no implica que la determinación de *quién* es soberano no pueda reducirse a una norma que previera la suspensión del orden normativo que, dentro de la mentalidad kelseniana, podría ser reconducida a una norma fundamental. SCHMITT es consciente de este dilema y lo resuelve así: si desde una perspectiva normativista se asumiera que la juridicidad del estado de excepción viene dada por una norma jurídica, se daría el paradójico caso de que el ordenamiento prevería su autosuspensión, caso en el cual desaparecería todo el Derecho y solo quedaría la anarquía. Ahora bien, “mientras el estado de excepción se distinga del caos jurídico, de una anarquía cualquiera”, la desaparición de normas no puede implicar la desaparición del Estado y de la juridicidad³⁶.

Igualmente, SCHMITT sostiene que el normativismo tendría aun otra insuficiencia. Una norma jurídica es incapaz de convertirse en realidad hasta que no medie un acto de autoridad (la decisión) que la transforme. Ese acto de autoridad, según SCHMITT, no puede ser determinado por las normas mismas, porque son incapaces de determinar *quién* tiene la autoridad³⁷, de modo que

31 Ibid., p. 27.

32 Ibid., p. 23.

33 Ibid., p. 24.

34 Debe insistirse en que lo que SCHMITT llama excepción es un concepto mucho más general que el usado por los iuspublicistas contemporáneos, para quienes los estados de excepción son los eventos especiales y regulados de las constituciones. El concepto schmittiano apunta a una suspensión total del ordenamiento jurídico, cuyo carácter debe ser lógicamente “superior” al texto constitucional.

35 SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 23.

36 Ibid., pp. 28 y 29.

37 “El precepto legal en cuanto norma de decisión sólo indica *cómo* ha de decidirse, mas

la “autosuspensión” sería imposible³⁸. La decisión, además, primaría sobre la norma jurídica, pues la existencia del poder soberano implica un dualismo entre Estado y normas jurídicas, debido a que la operatividad de las normas depende de condiciones de normalidad y orden previamente establecidas, pues SCHMITT sostiene que no pueden imponerse normas en el caos³⁹. Si la realización de las normas jurídicas depende de una *auktoritatis interpositio*, necesariamente la fuerza jurídica de estas descansa en la decisión y no al revés, como lo pretende KELSEN⁴⁰.

Consecuentemente, si el estado de excepción sigue siendo jurídico y en él las normas jurídicas están en suspenso, para SCHMITT hay un tipo de juridicidad no normativa; por ello, el modelo decisionista⁴¹ de la ciencia jurídica sería superior al normativista⁴². El decisionismo plantea que la juridicidad no radica exclusivamente en las normas, sino también en la “decisión personal” de un soberano, elemento irreductible a aquellas, pues de lo contrario la decisión del estado de excepción sería completamente inasible desde una perspectiva científica. Así, los elementos de la teoría de la soberanía que KELSEN desterró de la ciencia jurídica, para SCHMITT son la prueba de las insuficiencias del purismo kelseniano: excluir la excepción de la ciencia jurídica no es más, dice SCHMITT, que una manera sencilla de no resolver el problema⁴³.

Recapitulando, la respuesta iusteórica de SCHMITT a KELSEN consiste en oponerse al normativismo y al monismo entre orden normativo y Estado que

no *quién* toma la decisión. Cualquiera podría remitirse a un contenido correcto si no existiera una última instancia. La norma de decisión no especifica, empero, cuál es esta última instancia. Por consiguiente, el problema es el de la competencia; la cualidad jurídica de contenido de un precepto ni siquiera permite plantear este problema, mucho menos resolverlo. Responder a los problemas de competencia señalando las circunstancias materiales no es más que un engaño”: *ibíd.*, pp. 40 y 41.

38 Así lo demostraría la teoría del acto estatal equivocado —es decir, la teoría de la validez de los efectos jurídicos de las decisiones antinormativas del Estado—. *Cfr. ibíd.*, pp. 39 y 40.

39 *Ibíd.*, p. 28.

40 “En términos normativos, la decisión surge de la nada. La fuerza jurídica de la decisión es algo distinto del resultado de su fundamentación. La atribución no se establece con la ayuda de una norma sino al revés: el punto de atribución determina qué es la norma y cuál la verdad normativa”: *ibíd.*, p. 40.

41 Para explicar el modelo decisionista, SCHMITT recurre al ejemplo clásico de HOBBS: *cfr. ibíd.*, p. 4. *Cfr.*, igualmente, THOMAS HOBBS. *Leviatán (I)*, Barcelona, Altaya, 1994, p. 223. En la segunda edición de *Teología política*, SCHMITT aclararía que existe un tercer modelo: el institucional, de autores como HAURIUO (*cfr. ob. cit.*, pp. 21 y 22).

42 “Del mismo modo que en el caso normal es posible reducir el momento independiente de la decisión al mínimo, en el caso de excepción la norma se destruye. No obstante, el caso de excepción aún puede ser abarcado por el análisis jurídico, porque ambos elementos, tanto la norma como la decisión, permanecen dentro del marco de lo jurídico”: SCHMITT. “Teología política”, *cit.*, p. 27.

43 “Se caería en una transposición tosca de la disyunción esquemática entre sociología y derecho si se pretendiera que la excepción no tiene significación jurídica y que por lo tanto corresponde a la sociología”: *ibíd.*, pp. 27 y 28.

este sostiene. Los focos de esa oposición provienen, en primer lugar, de una crítica al proceder epistemológico de KELSEN; y, en segundo lugar, siendo consecuente con la primacía que SCHMITT da al objeto sobre el método, de la incapacidad del normativismo para explicar el estado de excepción y trascendencia que existe entre las normas y la soberanía. Esta crítica pone a SCHMITT frente a un dilema ulterior, pues ha empezado a enfilar su crítica contra la epistemología de KELSEN.

II. TEOLOGÍA POLÍTICA: EL CONCEPTO

El tercer ensayo de SCHMITT hace un giro a la denuncia de “rezago teológico” que KELSEN ha hecho al dualismo Estado-Derecho y, a partir de allí, sostiene una tesis sobre la naturaleza de los conceptos de la filosofía jurídica y política. A continuación explicaré en qué consiste la “sociología de los conceptos” propuesta por SCHMITT, denominada “teología política” (1.); y, posteriormente, haré algunas apuntaciones sobre el alcance de la visión “metafísica” que subyace a la obra de SCHMITT y sobre qué entiende este autor por “política” en este trabajo en particular (2.).

1. La sociología de los conceptos jurídicos

La formulación de SCHMITT atraviesa tres momentos sucesivos. Esta triple formulación es objeto de varios equívocos, pues el encabezamiento rimbombante del capítulo (“Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”) suele hacer creer que el resto de la explicación está subordinada a ella, oscureciendo el planteamiento de SCHMITT. Propongo entender, más bien, que el argumento de SCHMITT se estructura así: en un primer momento, el autor hace un giro irónico de la acusación de KELSEN, que funge como *ocasión* para su disertación epistemológica (a.); partiendo de allí, SCHMITT formula su *tesis epistemológica sobre la naturaleza de los conceptos de la teoría jurídica y política* (b.); y, finalmente, el autor recoge una serie de ejemplos históricos que sirven de *fundamento* a su tesis (c.).

Tras hacer esta reconstrucción, sustentaré la plausibilidad de la lectura propuesta de cara al resto del texto de *Teología política* y, en particular, de otra obra medular del catálogo de SCHMITT (d.).

a. La ocasión para la formulación de la tesis de SCHMITT

SCHMITT toma nota de la acusación de teología que ha elevado KELSEN al dualismo en la teoría del Estado, pero en vez de justificar la auténtica “cientificidad” de su dicho, da la razón a su adversario de manera irónica:

Kelsen tiene el mérito de haber señalado desde 1920, con el énfasis que le es propio, la afinidad metodológica entre teología y jurisprudencia⁴⁴.

Este giro del texto es el punto de quiebre en la naturaleza del debate entre los dos autores, pues en los primeros dos ensayos, salvo uno o dos comentarios aislados, SCHMITT enfrenta a KELSEN en el campo de la teoría jurídica; ahora, en cambio, el campo de debate es epistemológico. SCHMITT da la razón a su rival: los conceptos jurídicos sí obedecen a elementos teológicos, solo que tal obediencia no es una contaminación metodológica, ni una casualidad histórica, sino una necesidad conceptual:

Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Y no lo son solo debido a su evolución histórica, por haberse transferido de la teología a la teoría del Estado –al convertirse el Dios todopoderoso, por ejemplo, en el legislador omnipotente–, sino también con respecto a su estructura sistemática, cuyo conocimiento es preciso para el análisis sociológico de dichos conceptos⁴⁵. (Resaltado fuera del texto).

Consecuentemente, las pretendidas objetividad y científicidad del positivismo también tienen que encerrar íntimos postulados teológicos⁴⁶. En estas circunstancias, SCHMITT denuncia que la doctrina kelseniana tiene un sustrato teológico, a saber, la creencia en un orden universal de carácter legal naturalista, donde la excepción por principio no puede existir, y los ideales democráticos. Esta tesis es particularmente fuerte en contra de KELSEN, pues implica denunciarlo de mezclar la teoría jurídica con el orden científico empírico y con elementos valorativos, es decir, de contradecir los dos pilares centrales de la Teoría pura⁴⁷. Así, aunque SCHMITT conceda que el dualismo en teoría del Estado tiene raigambre teológica, su respuesta es una denuncia análoga: el monismo en

44 SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 45.

45 *Ibíd.*, p. 43.

46 SCHMITT, en efecto, afirma que la teoría del Estado positivista está impregnada de conceptos teológicos como las ideas de omnipresencia, omnipotencia, orden universal y la teodicea: cfr. *ibíd.*, p. 44.

47 “En su último escrito sobre el concepto sociológico y jurídico del Estado [KELSEN] presentó muchas analogías ciertamente difusas; sin embargo, el estudio histórico-ideológico más profundo encuentra en ellas la heterogeneidad interna de su punto de partida epistemológico así como de su resultado ideológico democrático. *Su identificación jurídico-estatal de Estado y orden jurídico está fundamentada en una metafísica que identifica la legalidad natural con la normativa. Es producto de un pensamiento arraigado totalmente en las ciencias naturales, descansa en el rechazo de toda ‘arbitrariedad’ y busca expulsar cualquier excepción del ámbito intelectual humano [...]. La explicación dada por Kelsen de su adhesión a la democracia expresa abiertamente el carácter constitutivo matemático y científico-natural de su pensamiento [...]; la democracia es la manifestación de un relativismo político y de una científicidad libre de milagros y dogmas, fundada en la razón humana y en el cuestionamiento de la crítica”* (resaltado fuera del texto): *ibíd.*, pp. 45 y 46.

teoría del Estado y el normativismo en teoría jurídica que están en la base del pensamiento del jurista austriaco también responden a una visión “teológica” –o, en términos de Kelsen, impura–: el cientificismo natural y el relativismo valorativo democrático.

b. La formulación de la tesis de SCHMITT

El planteamiento polémico de la teología política es la antesala de una elaboración más estricta, yendo en varios sentidos más allá de la mera y multicitada formulación retórica que encabeza el capítulo tercero de *Teología política*.

No obstante, la tesis epistemológica de SCHMITT no tiene el nivel de sistematicidad que tiene la Teoría pura del Derecho. Por el contrario, es un lineamiento general sobre el carácter de los conceptos jurídicos, sustentado en ejemplos históricos de la teoría del Estado y la soberanía. Este proceder es consecuente con la prioridad que para SCHMITT –no así para Kelsen– tiene el objeto sobre el método en materia de epistemología. En efecto, SCHMITT parte de que la juridicidad intuitiva de ciertos objetos –e.g., la excepción– está dada de antemano y a ella se debe adaptar la ciencia jurídica. Por lo tanto, el autor debe señalar una serie de constantes en los conceptos jurídicos que dé luz sobre su naturaleza, sin establecer un conjunto de criterios cerrados y determinantes sobre todas las áreas de la teoría jurídica.

SCHMITT discurre sobre lo que llama “sociología de los conceptos jurídicos”, es decir, la “ideología consecuente y radical” que todo concepto jurídico presupone⁴⁸. De esta afirmación se desprender de bulto que no existe ninguna forma de “neutralidad científica” en los conceptos jurídicos, sino que estos tienen algún tipo de carga “valorativa” o “ideológica”.

Para precisar el contenido de esa carga, el autor excluye que la misma equivalga a alguna forma de determinismo histórico espiritualista. En efecto, aunque una lectura preliminar podría sugerir que SCHMITT sostiene que todo concepto jurídico es el “producto” de una mentalidad, el autor rechaza esa interpretación de plano, oponiéndose a toda forma de determinismo histórico unilateral –sea materialista o espiritualista–⁴⁹. Claro es, entonces, que la relación que SCHMITT ve entre los conceptos jurídicos y lo que ahora llama “ideología consecuente y radical” no es de carácter causal. Para el autor, simplemente existe una relación de *identidad* entre los conceptos jurídicos y “la imagen metafísica o teológica” que una época tiene⁵⁰.

48 Ibid., pp. 46 y 47.

49 “Tanto la explicación espiritualista de los procesos materiales como la materialista de los fenómenos intelectuales buscan determinar los vínculos causales. Primero establecen la oposición entre los dos ámbitos y luego, al reducir el uno al otro, vuelven a disolver esa oposición en la nada; procedimiento que, de manera metodológicamente inevitable, debe convertirse en una caricatura”: *ibíd.*, p. 47.

50 Ibid., p. 48.

Por lo tanto, quien se ocupe del carácter de los conceptos jurídicos se enfrenta a un problema científico de comparación, por medio del cual se puede obtener lo que SCHMITT denomina “definición conceptual radical”, que consiste en precisar la identidad que existe entre los conceptos jurídicos y la “imagen metafísica que determinada época tiene del mundo”⁵¹.

Este es el núcleo de lo que SCHMITT ha denominado “teología política”: la relación estructural de identidad que hay entre los conceptos jurídicos y los de la metafísica y la teología de una época dada. Esta definición requiere precisar varios puntos: en primer lugar, es necesario determinar la naturaleza de esa identidad (1) y, en segundo lugar, debe precisarse en qué consisten tanto el extremo “metafísico-teológico” de la relación como el relativo a los “conceptos jurídicos” (2).

1) Naturaleza de la relación entre “teología” y “política”

SCHMITT descarta expresamente que defienda alguna forma de determinismo histórico y, además, afirma que la relación planteada es de carácter “intelectual”, es decir, se refiere a la estructura equivalente de dos polos conceptuales: por un lado, la ciencia jurídica y política y, por el otro, la metafísica y la teología. Por lo tanto, las particulares circunstancias sociales de un grupo dado no serán las que se reflejarán en sus conceptos jurídicos, sino que el foco de referencia será, más bien, la “mentalidad” del grupo que elabora los conceptos en cuestión⁵².

Más allá de estas afirmaciones, SCHMITT guarda silencio en torno a la naturaleza de la relación entre los dos extremos en cuestión. Parece, entonces, que SCHMITT no ha hecho nada distinto a resaltar una coincidencia entre dos ámbitos, sin resolver el problema epistemológico de la formulación de conceptos por la ciencia jurídica. Ciertamente, el autor niega que los conceptos jurídicos tengan algún tipo de dependencia causal de la metafísica y la teología; sin embargo, pretende demostrar que su tesis reivindica que la metafísica “constituye la expresión más intensa y clara de una época”⁵³. En realidad, si se descarta que existe una relación de determinación de un extremo al otro y

51 “La condición para este tipo de sociología de los conceptos jurídicos es, por lo tanto, la definición conceptual radical, es decir, un método consecuente llevado hasta los ámbitos metafísico y teológico. La imagen metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política”: *ibíd.*, p. 49.

52 “No entra en consideración, en este caso, si el contenido ideológico de la definición conceptual radical representa el reflejo de una realidad sociológica o si la realidad sociológica se interpreta como consecuencia de cierta manera de pensar y por lo tanto también de actuar. Antes bien se trata de probar dos identidades intelectuales, aunque sustanciales”: *ibíd.*, pp. 48 y 49.

53 “El establecimiento de esta identidad es la sociología del concepto de la soberanía. Demuestra que la metafísica, en efecto, constituye la expresión más intensa y clara de una época, como EDWARD CAIR lo indicó en su libro acerca de AUGUSTE COMTE”: *ibíd.*, p. 49.

se sostiene que lo único observable es una “identidad estructural” entre los dos ámbitos, es necesario concluir que SCHMITT no tiene razón alguna para llegar lícitamente a esa conclusión; de hecho, la manera misma en la que ha concebido el problema podría perfectamente arrojar la conclusión contraria, es decir, que los conceptos jurídicos son la expresión más intensa y clara de una época, por cuanto los mismos son replicados metafísica y teológicamente, afirmación que seguramente SCHMITT no compartiría.

Parece que SCHMITT se ha detenido en la mera observación de una identidad de la que no debería extraer mayores consecuencias, pues para ello requeriría admitir algún tipo de “determinismo espiritual” que diera a la metafísica y a la teología la prioridad que él les asigna. No obstante, sería errado minimizar la relevancia de la tesis de SCHMITT por la parquedad de las conclusiones que pueden extraerse de la identidad que ha trazado entre los conceptos jurídicos y la metafísica.

2) La ambigüedad de los términos “teología” y “política”

No solo la naturaleza del vínculo que une a los dos extremos de la idea de teología política genera dificultades, pues también son ambiguos los dos extremos de la relación. La definición inicial que encabeza el capítulo tercero de *Teología política* habla de la secularización de conceptos teológicos en la formulación de los conceptos modernos de la teoría del Estado; más adelante, no obstante, la formulación se vuelve mucho más amplia: en vez de hablar de teología, SCHMITT utiliza fórmulas como “elaboración conceptual de la estructura social de una época determinada”⁵⁴ y “ámbitos metafísico y teológico”⁵⁵; igualmente, en el transcurso de la exposición se muestra que la extensión va más allá del reducido ámbito de la teoría del Estado, pese a que la mayoría de los ejemplos históricos que sustentan la tesis de SCHMITT vienen de esa área—debido, obviamente, al contexto propio de una obra dedicada a la teoría de la soberanía—. Estos conceptos deben elucidarse.

a) “Teología”

La remisión de problemas de teoría jurídica y de filosofía política al ámbito teológico, ámbito tratado como irracional en el mundo contemporáneo, incluso después del resurgimiento filosófico post-positivista, ha sido en gran parte uno de los ejes del interés en la obra de SCHMITT en la actualidad.

Sin embargo, una lectura detenida de *Teología política* muestra que SCHMITT intercambia permanentemente la referencia a la “teología” por la de “metafísica”, en particular cuando traza un paralelo entre la teoría del Estado y la

54 Ibid., p. 48.

55 Ibid., p. 49.

“imagen metafísica que determinada época tiene del mundo”, pretendiendo resaltar que la metafísica “constituye la expresión más intensa y clara de una época”⁵⁶. Igualmente, en la reconstrucción que hace SCHMITT del carácter contaminado de la teoría del Estado de KELSEN, el autor identifica como paralelo metafísico del inmanentismo Estado-Derecho sostenido por el jurista austriaco al científicismo natural, el cual es, en principio, ajeno a toda teología⁵⁷.

En el mismo sentido, al hacer la recolección histórica en la que funda SCHMITT sus afirmaciones, el autor indica que la base metafísica del positivismo jurídico es el científicismo natural, entendido como un modelo que ha negado a Dios pero que, en cualquier caso, funge como un modelo conceptual paralelo que da funcionamiento a la idea de teología política⁵⁸.

Ahora bien, ¿por qué razón, entonces, SCHMITT hace tanto énfasis en los asuntos teológicos cuando el paralelo que está describiendo es más amplio e incluye todo el espectro de lo metafísico? En realidad, lo que SCHMITT entiende por metafísica necesariamente implica dar respuesta a ciertos problemas de carácter teológico y, en gran medida, su postura respecto a problemas filosóficos importantes se apoya en esa disciplina. No obstante, la finalidad de SCHMITT para hacer énfasis en la teología como problema de epistemología jurídica está marcada por dos razones.

En primer lugar, la ocasión de la tesis que se evalúa es la denuncia que ha hecho KELSEN de “teología” a quienes disienten de su asimilación del Estado al Derecho. Los términos, por lo tanto, no han sido puestos sobre la mesa por SCHMITT sino por su adversario, de modo que hacer énfasis en el problema teológico parece perfectamente explicable dentro de la polémica que sostiene el autor.

En segundo lugar, el mismo SCHMITT anota la razón por la que ha hecho “énfasis” en el problema teológico dentro de la gama de asuntos metafísicos que podrían tener importancia en su exposición:

Para trazar la sociología del concepto de soberanía es preciso entender con claridad la sociología de los conceptos jurídicos en general. *He puesto énfasis en aquella analogía sistemática entre los conceptos teológicos y jurídicos porque una sociología de los conceptos jurídicos presupone una ideología consecuente y radical*⁵⁹. (Resaltado fuera del texto).

Como puede observarse, SCHMITT ha hecho *énfasis* en un caso particular de la sociología de los conceptos jurídicos, a saber, aquel en el cual la relación estructural entre un concepto jurídico se da con una “ideología consecuente y

56 Ibid., p. 49.

57 Ibid., pp. 45 y 46.

58 Ibid., p. 50.

59 Ibid., pp. 46 y 47.

radical”, de la que aparentemente no hay mejor ejemplo que la teología. Si se tiene en cuenta el ambiente intelectual de la crisis del positivismo científico en la primera mitad del siglo XX y la manera en que SCHMITT quiere reivindicar una forma de comprender problemas de teoría política y jurídica que se consideraba obsoleta, resulta claro que recurrir a la teología como ejemplo extremo resulta conveniente –tanto a un nivel retórico como demostrativo–. En efecto, en la mentalidad positivista la forma más agresivamente acientífica de metafísica es la teología, luego resulta atractivo partir argumentativamente del caso extremo –del mismo modo que el estado de excepción, como caso extremo, sirve a SCHMITT como punto de partida para su teoría de la soberanía⁶⁰–. Podría argüirse que esta referencia es netamente casual, pero existen más razones para sostener que la “teología” solo opera aquí como ejemplo radical.

Es importante notar que el autor solo recurre al ámbito teológico para sustentar una tesis mucho más general: la incapacidad de formular conceptos jurídicos de manera neutra y pura, por su necesaria relación con modelos metafísicos, con “ideologías consecuentes y radicales”, que perfectamente pueden ser ejemplificadas con las visiones teológicas, pero que no necesariamente se refieren a ellas. De hecho, SCHMITT da ejemplos de “teología política no-teológica”, como es el caso de la relación del cientificismo naturalista y el normativismo de KELSEN, en el cual este es el producto de aquel sistema metafísico que, sin destrozar los términos, no puede ser denominado como teológico.

Otro punto importante de apoyo para esta lectura son las afirmaciones de SCHMITT en *Teología política II*, obra en la que, si bien se vuelve a usar el título del trabajo de 1922, el autor cuidadosamente aclara que este nuevo trabajo *sí* aborda un problema de carácter teológico (en el margen de una disputa con ERIK PETERSON), a diferencia de su obra de antaño, la cual “no se refiere a un dogma teológico, sino a un problema teórico científico y de la historia de los conceptos: la estructura e identidad de los conceptos empleados por las argumentaciones y los conocimientos teológicos y jurídicos”⁶¹. En esta afirmación, aunque SCHMITT parece volver a limitar la relación de su escrito de 1922 a una relación “teología-Derecho”, en el transcurso de su obra de 1969 se encarga de mostrar que lo que él refiere como teología es algo muy amplio y versátil, que incluye, por ejemplo, a todo tipo de confesión religiosa que se evalúe⁶².

60 “La excepción es más interesante que el caso normal. *Lo normal no demuestra nada, la excepción lo demuestra todo; no solo confirma la regla sino que la regla solo vive gracias a aquélla*. En la excepción, la fuerza de la verdadera vida rompe la costra de un mecanismo cuajado en la repetición”: *ibíd.*, p. 29.

61 CARL SCHMITT. “Teología política II”, en HÉCTOR ORESTES AGUILAR (ed.). *Ob. cit.*, p. 403. Vale la pena notar que SCHMITT no habla acá de “sociología” sino de “historia”, quizás por el rol que otorga, como se explicará más adelante, a la historia como fundamento de su tesis epistemológica.

62 “*Teología política* es un término por demás polimorfo; además, posee dos facetas di-

Si a cada confesión religiosa corresponde un paralelo conceptual, si el científicismo natural también tiene un paralelo en el mundo de la teoría jurídica—como ocurre con KELSEN— y si el problema que SCHMITT quiere resolver no es teológico sino “teórico-científico”, resulta evidente que lo “teológico” en cuanto “ciencia que trata de Dios y de sus atributos y perfecciones” —tal y como define el DRAE a ese término— no es lo importante para SCHMITT, de modo que lo “teológico” de la teología política de SCHMITT es, en realidad, muy poco. Lo que preocupa al autor es el paralelo entre los conceptos jurídicos y sus pares metafísicos, sean cristianos, paganos o, como lo insistirá mucho el autor, ateos y naturalistas. El problema, por lo tanto, radica en determinar cuáles son las preguntas de carácter “metafísico” que operan en ese paralelo.

Así, puede concluirse que los términos “teología” y “metafísica” son intercambiables en la formulación del concepto de teología política. Los conceptos de aquella son de interés para SCHMITT, precisamente, en cuanto metafísicos y, en torno al tema de la teoría del Estado, por su particular relevancia en la historia de esta en el Derecho público europeo.

b) “Política”

En el encabezamiento del capítulo tercero, SCHMITT habla de una relación existente entre la teología y “los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado”. Más adelante, en cambio, al formular la idea de “sociología de los conceptos jurídicos” abre el espectro y refiere su ámbito de trabajo a la teoría del Derecho.

Sin embargo, la expresión que ha usado SCHMITT es más amplia, por cuanto habla explícitamente de “política” como uno de los extremos de la relación y, en cualquier caso, su obra no se titula “teología jurídica”. De hecho, la manera en que SCHMITT aborda el problema de la soberanía al hablar de su relación con la teología se vincula más con lo que usualmente se denomina teoría política que con conceptos de carácter jurídico⁶³. En cualquier caso, es imperioso recordar que desde la perspectiva de SCHMITT, no así desde la de KELSEN, es inadmisibles trazar con claridad las fronteras de la ciencia jurídica y la teoría política, y que los problemas de Derecho público necesariamente se superponen con los problemas de la filosofía política.

ferentes, una teológica y una política, y cada una se orienta por sus conceptos específicos. Así lo indica la misma composición terminológica. *Hay muchas teologías políticas porque existen, por una parte, muchas religiones diferentes y, por otra, muchos tipos y métodos distintos de política*” (resaltado fuera del texto): SCHMITT. “Teología política II”, cit., pp. 418 y 419.

63 SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 49.

c. La fundamentación de la tesis de SCHMITT

Los enlaces existentes entre política y teología son identificados por SCHMITT a través de un estudio histórico, un análisis que indispensablemente debe preceder a la formulación sistemática de su sociología de los conceptos jurídicos, de acuerdo con la prioridad que el autor otorga al objeto sobre el método.

El ejemplo al que recurre SCHMITT es la transformación por medio de la cual el concepto de Dios de la temprana modernidad es reemplazado por el naturalismo contemporáneo, proceso que corre de manera paralela a la eliminación del modelo trascendente del Estado y la soberanía frente al orden jurídico, a favor del inmanentismo propio del normativismo positivista. En ese sentido, SCHMITT manifiesta que el concepto de Dios de la temprana Edad Moderna implica su separación del mundo, del mismo modo que el soberano se entiende separado de su Estado; sin embargo, dicho concepto de trascendencia se fue diluyendo con el tiempo hasta devenir en la idea de inmanencia propia del siglo XIX⁶⁴.

Siguiendo ese derrotero, SCHMITT recurre a una serie de ejemplos paradigmáticos de esa evolución. En primer lugar, el autor se refiere al paralelo que los autores de los siglos XVI y XVII hacían entre la idea de soberano y la del Dios omnipotente de la cristiandad. Tal es el caso, dice SCHMITT, de DESCARTES, cuyo *Discurso del método* funge como “ejemplo extraordinario” de concebir al soberano como “unidad personal y creador último”, reflejando una nueva concepción política –en contraposición a la mentalidad medieval– paralela a una visión teológica específica⁶⁵. En estos términos, la modernidad se caracterizaba por concebir al soberano como un elemento personal y decisivo, superior al orden normativo y creador del mismo, igual al Dios que establece las leyes de la naturaleza. Estas características, según SCHMITT, son parte esencial de la mentalidad política de los siglos XVII y XVIII, permeando incluso el pensamiento del naturalista HOBBS⁶⁶.

Esta mentalidad “decisionista” del Derecho, en la que este es más que un conjunto de normas jurídicas, debido a la trascendencia que tiene el soberano frente al ordenamiento, cambia radicalmente de manera paralela a una transformación teológica y metafísica: el naturalismo propio del positivismo, dice SCHMITT, tiene un paralelo en el mundo de las ideas políticas y jurídicas, reemplazándose el soberano trascendente y absoluto por la “autosoberanía” inmanente de un mundo sin Dios (democracia), donde solo gobiernan las leyes de validez general, tanto en la naturaleza como en los asuntos humanos. Así las cosas, la idea de decisión es reemplazada por la de norma, pues en la realidad solo existe un orden que emana de ella misma y no de una autoridad

64 Ibid., p. 51.

65 Ibid., pp. 49 y 50.

66 Ibid., p. 50.

trascendente; en otras palabras, la desaparición del Dios creador y ordenador del mundo de la mentalidad occidental, en favor de las leyes naturales como rectoras físicas del universo, apareja paralelamente la desaparición de los monarcas y de la decisión jurídica, a favor de la democracia y sus leyes válidas para la generalidad⁶⁷.

Este devenir histórico de la teoría de la soberanía y de la oposición decisionismo-normativismo sirve de “prueba” para la teología política de SCHMITT: históricamente, dice el autor, existe una correspondencia entre teísmo –tanto en su variedad voluntarista como en la racionalista–, monarquía y decisionismo, del mismo modo que entre naturalismo, democracia y normativismo.

Podría afirmarse que la “evidencia” de SCHMITT es insuficiente: se trata de un ejemplo aislado que, por un lado, sería insuficiente para sentenciar que todos los conceptos políticos tienen un par teológico; por el otro lado, dado que SCHMITT ha renunciado a sostener un modelo de determinismo histórico, los ejemplos del autor no pueden mostrar nexos causales entre la teología y la política, sino solo una confluencia de factores.

Aunque esta apreciación es plausible, la misma es demasiado dura con SCHMITT y desatiende que su intención no es establecer un sistema total de epistemología jurídica sino dar un lineamiento general. En el fondo, más importante que la relación entre teología y política, el aporte central de SCHMITT en esta obra radica en desmontar el mito de la neutralidad científica del Derecho y la política y la necesidad de abrir un debate de carácter metafísico y filosófico en torno al poder, la soberanía y la teoría del Estado⁶⁸. Puede que SCHMITT haya errado sobre la concreta base filosófica de las ciencias jurídicas y políticas, pero es decisivo en sentar su ineludible carácter filosófico.

d. La tesis de SCHMITT en el contexto de su obra

SCHMITT fue un autor que se ocupó de muchos temas, aunque existe cierta consistencia que enlaza sus ensayos. Sin embargo, el afán de trazar vínculos

67 “La consecuencia del pensamiento exclusivamente científico-natural también se ha impuesto en las ideas políticas, desplazando el pensamiento esencialmente jurídico-ético que aún prevaleció durante la Ilustración. La validez general de un precepto jurídico se identifica con la legalidad natural válida sin excepciones. El soberano, quien en el concepto deísta del mundo se había mantenido como operador de la gran máquina, si bien ubicado fuera del mundo, es suprimido de manera radical. Ahora la máquina funciona sola [...]. De esta manera se pierde el elemento decisionista y personalista del concepto de soberanía manejado hasta ese momento [...]. Hoy en día [...] un importante filósofo del Estado como KELSEN puede comprender la democracia como expresión de una científicidad impersonal relativista. En efecto, esto corresponde al desarrollo impuesto en la teología política y la metafísica del siglo XIX”: *ibíd.*, pp. 50 y 51.

68 Indudablemente, esto no convierte a SCHMITT en un relativista llano para quien todos los debates se traducen en irreconciliables ideologías. SCHMITT, especialmente en otras obras, tiene un cúmulo importante de tesis sustantivas metafísicas que, a su juicio, son “correctas”. El aporte de *Teología política* radica en resaltar que ese nivel sustantivo es “ineludible”, pero no “irresoluble”.

entre sus tesis más controversiales de filosofía política y la manera retórica y explosiva que acompaña a la formulación de *Teología política* es una tentación para oscurecer el alcance de este último texto: se trata tan solo de un “problema teórico científico y de la historia de los conceptos”⁶⁹. No es un debate teológico ni un pretexto de evangelización política, como el mismo SCHMITT procuró que quedara claro. Esto se constata en la manera en que SCHMITT, en su propia obra, recurre al concepto de teología política como paradigma epistemológico. Así ocurre tanto en *Teología política* (1) como en otras obras importantes de SCHMITT (2).

1) Los contrarrevolucionarios

El cuarto ensayo de *Teología política*, “La filosofía del Estado de la contrarrevolución –De MAISTRE, BONALD y DONOSO CORTÉS–”, parece no tener una relación directa con el resto de la obra. El giro disciplinar aquí efectuado, sin embargo, se sustenta en el orden de la obra. En efecto, estos tres autores son otra prueba histórica del planteamiento de SCHMITT; pero su importancia no radica solo en servir como ejemplo de “teología política”, sino en que ellos tuvieron conciencia plena de esa relación y llevaron su debate político al nivel teológico⁷⁰.

Según SCHMITT, los contrarrevolucionarios defienden la monarquía y la Restauración luchando, simultáneamente, por la salvaguarda de la divinidad. Así planteadas las cosas, parecería que la teología política es un problema de “adhesión sacra” y no de epistemología. Así lo entiende VILLAR BORDA, quien insiste en que SCHMITT y DONOSO CORTÉS están unidos por “el odio al liberalismo, la democracia, el socialismo, el racionalismo, el Estado de Derecho”⁷¹, y que, finalmente, el interés de SCHMITT en el filósofo español radica en su fascinación por la dictadura⁷² y su defensa de una agenda reaccionaria en contra del Estado de Derecho⁷³.

69 CARL SCHMITT. “Teología política II”, cit., p. 403.

70 “El manejo político más interesante de tales analogías se encuentra en los filósofos católicos del Estado pertenecientes a la corriente contrarrevolucionaria, como BONALD, DE MAISTRE y DONOSO CORTÉS. En su caso también se reconoce a primera vista que se trata de una analogía sistemática dotada de claridad conceptual, no de un divertimento místico, filosófico-natural o incluso romántico cualquiera”: SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 43. Esta conciencia, anota SCHMITT, no era exclusiva de los contrarrevolucionarios, sino que la misma era compartida por sus rivales: los anarquistas y radicales ateos como PROUDHON y BAKUNIN. Cfr. *ibíd.*, pp. 51 y ss.; ID. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008, p. 135 y ss.

71 LUIS VILLAR BORDA. *Donoso Cortés y Carl Schmitt*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006, p. 10.

72 “Para Schmitt, lo más importante de Donoso es ser el doctrinante de la dictadura, más allá de la monarquía”: VILLAR BORDA. Ob. cit., p. 103. Cfr., también, pp. 31 y 32.

73 Por ejemplo, para VILLAR BORDA la teoría schmittiana de la soberanía ligada al estado

La manera en que SCHMITT se enfrenta a la obra de DONOSO CORTÉS sirve para constatar que la lectura aquí adelantada es preferible, pues aquel, independientemente de su afinidad con la filosofía de este, ha recurrido a su obra para ejemplificar la manera viva y consciente en la que los contrarrevolucionarios entendían la teología política.

En primer lugar, debe notarse que SCHMITT expresamente manifiesta su interés en los contrarrevolucionarios por su conciencia del carácter teológico de las reyertas políticas y su recurso a este ámbito en busca de soportes a sus tesis⁷⁴, en especial frente a DONOSO CORTÉS, quien tradujo las luchas políticas del siglo XIX a una oposición entre el bien y el mal, como “la cruenta batalla decisiva que ha estallado en la actualidad entre el catolicismo y el socialismo ateo”⁷⁵. En ese sentido, en el cierre del capítulo tercero, SCHMITT anuncia por qué hablará de DONOSO CORTÉS: por ser un ejemplo vivo de teología política, cuya comprensión del mundo y sus principios metafísicos lo llevan a una particular filosofía política, “de carácter jurídico, hasta la última letra”; comprensión que a su vez es incapaz de asimilar el mundo científico natural del siglo XIX, del mismo modo que los pensadores contemporáneos a SCHMITT son incapaces de entender el decisionismo de DONOSO CORTÉS: los dos mundos aparecen separados por el abismo de la metafísica y la teología, que domina sus respectivas filosofías políticas⁷⁶.

En segundo lugar, SCHMITT menciona a DONOSO CORTÉS no solo por ser él mismo ejemplo de un puente entre teología y política, sino porque el autor demuestra, según SCHMITT, tener conciencia no solo de la relación de la filosofía política y la teoría jurídica con sus principios teológicos, sino porque supo entender que esa perspectiva implica que toda filosofía política –la propia y la de sus rivales– es relativa a un cuerpo metafísico, de modo que la disputa sobre ese nivel es lógicamente prioritaria⁷⁷.

de excepción no es más que la manifestación católica y fanática –que ya se podía leer en la obra de DONOSO CORTÉS– de la necesidad de un “milagro” salvador por parte de Dios, en contra de fuerzas destructivas: cfr. ob. cit., p. 57, n. 5.

74 Existe un interés adicional: además de tener conciencia de los temas epistemológicos que han ocupado a SCHMITT en el capítulo tercero de *Teología política*, los contrarrevolucionarios fueron decisionistas, luego su obra reviste interés de cara a las tesis sostenidas en los primeros dos capítulos del texto. Así, dice SCHMITT: “Su filosofía contrarrevolucionaria de Estado se distingue, por el contrario, por la conciencia de que el tiempo exige una decisión; con una energía que entre las dos revoluciones de 1789 y 1848 alcanzó su intensidad máxima, el concepto de la decisión se convirtió en el punto central de su pensamiento”: “Teología política”, cit., p. 54.

75 *Ibíd.*, p. 57. La traducción teológica de la realidad política que hace DONOSO CORTÉS también importa a SCHMITT por la relevancia que el filósofo español da a cierta concepción del hombre como fundamento de toda filosofía política, algo que, como explicaré, es central en la concepción de SCHMITT: cfr. *infra*, 2.a.1).

76 Cfr. SCHMITT. “Teología política”, cit., pp. 52 y 53.

77 DONOSO CORTÉS habría notado eso, según SCHMITT, en su lectura del liberalismo bur-

Así, el interés de SCHMITT en la obra de DONOSO CORTÉS, al menos en lo que respecta a *Teología política*, está dado por la consonancia de la obra de este con el concepto epistemológico de teología política. Esta lectura resulta más plausible que sencillamente acusar a SCHMITT de ser partidario de sistemas dictatoriales y recurrir a su interés en DONOSO CORTÉS como prueba de esa afinidad. De hecho, cuando SCHMITT se refiere a la doctrina de la dictadura de DONOSO CORTÉS, lo hace dentro de márgenes teológico-políticos, pues se limita a resaltar que él entendía que el “estado de los tiempos” del siglo XIX implicaba necesariamente el fin de las monarquías⁷⁸.

Finalmente, en tercer lugar, para SCHMITT es importante traer a colación la obra de DONOSO CORTÉS porque este autor ha puesto de presente la teología del adversario absoluto de la contrarrevolución. El anarquismo socialista, según DONOSO CORTÉS, parte de una base teológica contraria a la suya –aunque igualmente consciente⁷⁹–, de donde se derivaría su irresoluble oposición en términos teológicos⁸⁰.

2) La teología política en la crítica al parlamentarismo de SCHMITT

SCHMITT hizo en varios de sus trabajos afirmaciones similares a las contenidas en *Teología política* e, igualmente, hizo análisis históricos de la teoría del Estado teniendo en mente sus relaciones metafísicas⁸¹. Este punto es medular: si el concepto schmittiano de teología política tiene las características epistemológicas que aquí he anotado, sería lógico que SCHMITT diera uso a su “so-

gués, en el cual supo advertir la base teológica del liberalismo y el parlamentarismo: cfr. *ibíd.*, pp. 58-60.

78 Cfr. *ibíd.*, p. 52. La lectura contraria suele vincular a SCHMITT con DONOSO CORTÉS por las denuncias que en su contra se ciernen por sus relaciones con el nacionalsocialismo alemán, tendiendo una relación demasiado fácil entre “partidarios de la dictadura”. Tiene razón D’ORS cuando afirma que “sería una interpretación torpe” vincular la fascinación de SCHMITT con DONOSO CORTÉS y su apología de la dictadura con “la *Führertum* nacional-socialista”: ÁLVARO D’ORS. “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 205, Madrid: CEPC, 1976, p. 43, n. 11.

79 SCHMITT. “Teología política”, *cit.*, pp. 61-62.

80 *Ibíd.*, p. 60. En el mismo sentido se pronuncia SCHMITT en su estudio sobre la crisis del parlamentarismo: “Para Donoso, el socialismo radical es más admirable que la transigencia liberal, porque va a los problemas últimos y ofrece una respuesta decisiva a cuestiones radicales y porque posee una teología” (resaltado fuera del texto): *Los fundamentos*, *cit.*, p. 141.

81 Así, por ejemplo, en *Ex captivitate salus*, colección de textos que el autor hizo durante los procesos judiciales que le adelantaron los aliados, SCHMITT hace una breve reseña del origen de su ciencia (el Derecho público), de su relación histórica y conceptual con la teología católica, de su secularización en la modernidad y, finalmente, de su “profanación” en la era del positivismo. Sin embargo, este texto no tiene la profundidad conceptual y el carácter científico de *Teología política*, pues en gran parte está motivado por las circunstancias que vivió SCHMITT al finalizar la Segunda Guerra Mundial y el ánimo retórico que su confinamiento animaba. Cfr. CARL SCHMITT. *Ex Captivitate Salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010, pp. 63 y ss.

ciología de los conceptos jurídicos” al abordar problemas particulares. A este respecto, vale evaluar la aplicación, por lo demás explícita, que SCHMITT hace del concepto de teología política en su estudio crítico del parlamentarismo y la democracia contemporánea en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* (1923).

En este escrito, SCHMITT critica al parlamentarismo como forma de Estado, pues los fundamentos que en algún momento sirvieron de base para dicho sistema han desaparecido en la práctica y la mentalidad contemporánea. Con ese objeto en mente, SCHMITT hace un paralelo entre la democracia y el parlamentarismo y elementos de carácter metafísico, comprendiendo que esas dos instituciones corresponden a una mentalidad particular de cierta época (la cual, en el caso del parlamentarismo, está ya desueta y genera su crisis).

En efecto, en lo que corresponde a la democracia, SCHMITT manifiesta que la “marcha triunfal” de ese sistema abarca totalmente la historia de las ideas políticas y de la teoría del Estado del siglo XIX y lo que hasta entonces había transcurrido del XX, pues a los hombres de esa época les parecía “evidente” el ascenso democrático; estos términos permiten a SCHMITT hacer una nueva formulación en esta obra de su sociología de los conceptos jurídicos, esta vez en función de una explicación de la democracia contemporánea:

Cada época del pensamiento político y del Estado tiene representaciones que, en un sentido específico, le parecen evidentes y que –acaso también con multitud de malentendidos y mitificaciones– parecen las cosas más obvias a grandes masas de la población. En el siglo XIX y hasta entrado el XX esta clase de obvedad y evidencia estaba, sin duda, del lado de la democracia⁸².

Ese punto de partida epistemológico permite a SCHMITT concluir que la democracia es la única manera en que se concibe contemporáneamente la legitimidad del ejercicio del poder, incluso desde perspectivas políticas opuestas y hasta antidemocráticas⁸³; este resultado es producto de evaluar la mentalidad de los europeos de cara a la *legitimidad*, concluyendo que “la evolución histórica desde 1815 hasta 1918 puede describirse como el desarrollo de un concepto de legitimidad que va de la legitimidad dinástica a una legitimidad democrática”⁸⁴. Al preguntarse a qué se deben tales cambios, SCHMITT sostiene que la única manera de obtener esa respuesta es un estudio de “teología política”:

82 SCHMITT. *Los fundamentos*, cit., p. 48. Como se observa, el autor reitera en este apartado lo dicho en *Teología política*, a saber, que “la imagen metafísica que determinada época tiene del mundo posee la misma estructura que la forma que le resulta más evidente para su organización política”.

83 *Ibíd.*, p. 64.

84 *Ibíd.*

De acuerdo con esto, el interés se orienta hacia la educación y formación de la voluntad del pueblo, y la creencia de que todo el poder proviene del pueblo contiene un significado parecido a la creencia de que todo el poder de la autoridad viene de Dios. Cada uno de estos enunciados admite, en la realidad política, formas de Gobierno y consecuencias jurídicas distintas. *Una consideración científica de la democracia tendrá que plantearse en un terreno especial, que yo he denominado teología política*⁸⁵. (Resaltado fuera del texto).

SCHMITT hace un ejercicio similar de cara al parlamentarismo. En este caso, el juicio con el cual el jurista alemán explica la crisis del parlamentarismo parte de explicar su base metafísica: la *ratio* del parlamento, dice SCHMITT, es la discusión pública, el enfrentamiento abierto de opiniones antagónicas orientado a obtener la verdad⁸⁶. Dicho fundamento, como lo explica SCHMITT, se sustenta en el liberalismo y su manera de comprender “la verdad” y los medios para obtenerla, de donde provienen todas sus características como modelo político y económico⁸⁷.

Igualmente, en desarrollo de este principio, SCHMITT indica varios elementos metafísicos que se translucen en el parlamentarismo⁸⁸: el valor absoluto de la publicidad, la tridivisión de poderes, el carácter medular en esta de la idea de equilibrio, el racionalismo detrás del concepto de ley parlamentaria general y su antonimia con el mandato particular, entre otros. Como se observa, la pretensión de SCHMITT es anclar metafísicamente un modelo político, tal y como lo demanda la idea epistemológica de teología política, incluso haciendo paralelos entre ciertas formas del parlamentarismo y modelos estrictamente teológicos⁸⁹.

Posteriormente, SCHMITT afirma que la fe en la discusión pública ha desaparecido⁹⁰; si ese es el panorama y se asume como correcta la tesis de SCHMITT sobre la teología política, la pérdida de fe en la publicidad y la discusión va de la mano de la pérdida de fe en el parlamento, de donde se derivaría su crisis. En otras palabras, si ya no se cree que la discusión pública tiene la capacidad de llevarnos a decisiones correctas, el parlamento no puede sostenerse filosóficamente⁹¹.

85 *Ibíd.*, p. 67.

86 *Ibíd.*, pp. 71 y ss.; esta opinión es expresada sucintamente por SCHMITT en la página 103, con una referencia textual a JOHN LOCKE.

87 “Es necesario mirar al liberalismo como un sistema consistente y exhaustivamente metafísico”: *ibíd.*, pp. 75 y 76.

88 *Ibíd.*, pp. 81 y ss.

89 En ese sentido, SCHMITT aborda ciertas particularidades del parlamentarismo norteamericano y del parlamentarismo alemán: *cfr. ibíd.*, pp. 97 y ss.

90 *Ibíd.*, p. 104.

91 “Si la publicidad y la discusión se han convertido, en la realidad de los hechos parlamentarios, en una formalidad vacua y fútil, el Parlamento, tal como se desarrolló en el siglo XIX,

Así, resulta claro que SCHMITT, en su análisis del parlamentarismo y de los temas políticos conexos a su crisis, ha seguido al pie de la letra su lineamiento epistemológico sobre la sociología de los conceptos.

2. Lo “metafísico” y lo “político” de la teología política

Es necesario ahora dilucidar, en la tesis de SCHMITT, qué problemas metafísicos son determinantes sobre la filosofía política y qué es lo “político” en la “teología política”.

Antes de proceder, vale recordar que el autor objeto de estudio no era filósofo de profesión, y aunque a veces se le considera entre los artífices del renacimiento contemporáneo de la filosofía política, es claro que sus incursiones en temas filosóficos no cuentan con una elaboración sistemática y rigurosamente articulada. SCHMITT es un ensayista experto en Derecho público que abordó temas filosóficos, siendo posible vislumbrar algunos rasgos del cuerpo total metafísico subyacente a su pensamiento, aunque no haya sido explícito sobre su concepción metafísica, luego hasta una lectura total de sus trabajos solo puede arrojar especulaciones más o menos arriesgadas⁹².

a. La metafísica schmittiana

En *Teología política* y en otras obras queda claro que existen unos puntos centrales que son determinantes como pares metafísicos de la política. Igualmente, del análisis de SCHMITT puede deducirse, aunque vagamente, la respuesta que el autor plantea a esos interrogantes y que, por lo tanto, marcan su visión metafísica del mundo –y, consecuentemente con la idea de teología política, de su filosofía política y su teoría del Estado–.

1) La naturaleza humana

Al ocuparse de la obra de DONOSO CORTÉS, SCHMITT resalta que en toda concepción política subyace una respuesta a una pregunta central: ¿es el hombre

ha perdido también la base y el sentido que hasta ahora tenía”: *ibíd.*, p. 106. En el mismo sentido, el autor traza paralelos metafísicos con varios esquemas filosóficos opuestos al parlamentarismo, a saber, la dictadura del proletariado (pp. 109 y ss.) y el anarco-sindicalismo (pp. 136 y ss.). Finalmente, SCHMITT analiza cómo la muerte del racionalismo (“teología”) acompaña la del parlamentarismo (“política”) y da lugar al surgimiento del fascismo (pp. 152 y 153).

⁹² Existen, no obstante, notorios intentos por dar una explicación de trasfondo a la obra de SCHMITT. Quizás el más importante estudio a este respecto en habla hispana es el de VILLACAÑAS, en el cual, basado en trabajos de SCHMITT como *Theodor Däublers Nordlicht* y *Politische Romantik*, hace un análisis totalizante de su obra que da luces sobre su filosofía de la historia (JOSÉ LUIS VILLACAÑAS. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008).

bueno o malo por naturaleza? Ese interrogante, para SCHMITT, es previo a cualquier discusión filosófico-política⁹³.

Según el autor, las diferencias entre los grandes sistemas filosófico-políticos siempre pueden hilarse hasta ese punto original, porque de las respuestas disímiles que se ofrezcan se seguirán consecuencias distintas para los grandes interrogantes de la filosofía política. En desarrollo de esa tesis, SCHMITT cita algunos ejemplos: la Ilustración justificaba su “despotismo legal” en entender al hombre como bruto por naturaleza, pero susceptible de ser educado; el socialismo pretende dar un tratamiento secundario a la pregunta de la naturaleza humana, pero solo en cuanto su determinismo económico parte de una maleabilidad de esta por parte de la producción; los anarquistas, conscientemente ateos, parten de la bondad natural del hombre, corrompida por el poder estatal y religioso; y, finalmente, para autores como DONOSO CORTÉS o BONALD, el dogma del pecado original y una profunda misantropía fundamentan el pensamiento contrarrevolucionario⁹⁴.

Esta primacía de la pregunta antropológica es tratada enfáticamente en *El concepto de lo ‘político’*⁹⁵. En ese trabajo, tras esbozar su tesis de que lo político está definido por la oposición entre “amigo” y “enemigo”, SCHMITT retoma el argumento de la prioridad de la naturaleza humana en la filosofía política, aclarando que la respuesta al problema antropológico no es ética sino descriptiva y que la misma es un criterio de distinción básico para las distintas teorías políticas y del Estado⁹⁶. Enlazando estos argumentos con la formulación general de la teología política, queda claro que para SCHMITT existe una identidad intelectual entre los conceptos de la filosofía política y la respuesta que los pensadores dan al problema antropológico. Esa respuesta, como se extrae de los ejemplos del autor, puede ser teológica (como es el caso de DONOSO CORTÉS) o laica (como ocurre a los Ilustrados y a los anarquistas).

Ahora bien, ¿cómo responde SCHMITT a la pregunta antropológica? El autor parte siempre de una antropología negativa, es decir, de considerar que la naturaleza humana es corrupta, aunque con salvedades importantes. Su punto de partida para arribar a esa respuesta es doble: en primer lugar, parte de una consideración teológica; y, en segundo lugar, recurre a consideraciones filosóficas seculares. En cuanto a lo primero, SCHMITT manifiesta su conformidad con el dogma católico, para el cual la naturaleza humana está “lesionada”, mas no corrompida. Esta tesis se extrae de la explicación schmittiana de la *complexio*

93 “Cada idea política ocupa una postura determinada con respecto a la ‘naturaleza’ del hombre y supone que éste es ‘naturalmente bueno’ o ‘naturalmente malo’. Sólo en apariencia es posible eludir el problema mediante explicaciones pedagógicas o económicas”: SCHMITT. “Teología política”, cit., p. 56.

94 *Ibíd.*

95 CARL SCHMITT. “El concepto de lo ‘político’”, en ORESTES AGUILAR (ed.). *Ob. cit.*, pp. 167 y ss.

96 *Ibíd.*, p. 204.

oppositorum del catolicismo romano, es decir, de la capacidad de este de abarcar comprensivamente varias doctrinas opuestas⁹⁷. El concepto de naturaleza humana católico, en palabras de SCHMITT, difiere de su par protestante por no hablar de la corrupción total de la naturaleza humana, sino solo de un “debilitamiento u oscurecimiento”⁹⁸. La visión teológica de SCHMITT sobre la naturaleza humana tiene su origen en la visión agustiniana del pecado, de acuerdo con la cual este no ha envilecido completamente al hombre, sencillamente lo ha “oscurecido”, pero su naturaleza sigue siendo buena. De ahí que el hombre esté a su propio cuidado, a cargo de su voluntad, es decir, tenga libertad⁹⁹.

Aparte de esa justificación religiosa, SCHMITT esboza una formulación laica del problema antropológico en *El concepto de lo ‘político’*, dando nuevamente una respuesta negativa¹⁰⁰. Este análisis sirve a SCHMITT para tomar partido definitivo en la filosofía política, y es de allí de donde, siendo consecuente, hace surgir su propio concepto de lo político. Según el autor, quien sea un “pensador político propiamente dicho” (*i.e.*, consciente de que la esencia de lo político radica en la oposición amigo-enemigo) tiene que suponer al hombre como “malo”¹⁰¹. Esto se sigue de la relación que existe entre un presupuesto de ese tipo y la idea de “enemigo” que está siempre presente en su concepto de lo político¹⁰².

2) Razón y verdad

Otro factor determinante de la teoría política que SCHMITT resalta es la concepción que se tenga de la razón y la verdad. Como se explicó al relatar su crítica al parlamentarismo, SCHMITT adscribe a este un par racionalista, según

97 CARL SCHMITT. *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2001, pp. 3-10.

98 *Ibíd.*, p. 9. Este punto intermedio de la filosofía católica habría sido, por ejemplo, sobrepasado por DONOSO CORTÉS y, como ya se anotó más arriba, fuente de una objeción de SCHMITT al filósofo español. Cfr. SCHMITT. “Teología política”, *cit.*, p. 56.

99 En este sentido, cfr. MIGUEL A. ROSSI. “Schmitt y la esencia del catolicismo”, en JORGE DOTI y JULIO PINTO. *Carl Schmitt – Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, pp. 108 y ss.

100 En este punto, SCHMITT recurre a la obra de HELMUT PLESSNER: cfr. SCHMITT. “El concepto de lo ‘político’”, *cit.*, p. 206.

101 “Por ello sigue siendo válida la comprobación sorprendente, y para muchos seguramente inquietante, de que todas las teorías políticas en sentido estricto suponen al hombre como ‘malo’, o sea que lo consideran un ser extremadamente problemático, más bien ‘peligroso’, y dinámico”: *ibíd.*, p. 207.

102 “Pero puesto que la esfera de lo político está determinada, en última instancia, por la posibilidad real de un enemigo, las concepciones y las teorías políticas no pueden fácilmente tener como punto de partida un ‘optimismo’ antropológico [...]. En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente solo la paz, la seguridad y la armonía de todos con todos; los sacerdotes y los teólogos son aquí tan superfluos como los políticos y los hombres de Estado [...]. Surge pues claramente la conexión metodológica de los presupuestos de pensamiento teológicos y políticos” (resaltado fuera del texto): *ibíd.*, pp. 209 y 210.

el cual la libre concurrencia, las libertades de expresión y de prensa, etc., permiten la discusión pública que funge como único medio válido para llegar a la verdad¹⁰³. Igualmente, en esa obra se hace una adscripción inversa al anarco-sindicalismo de SOREL, aduciendo que esa teoría política está aparejada con la teoría del mito, adversa radicalmente a toda forma de racionalismo¹⁰⁴.

La opinión de SCHMITT sobre este punto es menos explícita que frente al problema antropológico. Pero pueden citarse algunos apartados importantes: por ejemplo, en la citada evaluación que hace sobre SOREL, SCHMITT se opone al irracionalismo, resaltando muchas de sus contradicciones internas¹⁰⁵. Igualmente, en su crítica al parlamentarismo, el autor cuestiona el racionalismo que le subyace, enjuiciándolo como un sistema que ha perdido validez¹⁰⁶.

En *Catolicismo y forma política* SCHMITT hace un análisis detallado de la mentalidad racionalista propia del liberalismo y de la manera en que el mismo ha desembocado en el imperio de la técnica, en contra del “racionalismo católico” que el autor parece aprobar¹⁰⁷. El pensamiento económico, dice SCHMITT, se asienta en una racionalidad netamente instrumental, ligada a la técnica y a las ciencias naturales (común tanto entre capitalistas como entre comunistas); el catolicismo, en cambio, se opondría a ese tipo de racionalidad, por ser su eje la naturaleza y la psicología moral de los seres humanos, no el problema del aprovechamiento de la materia¹⁰⁸. El catolicismo, en estos términos, recurriría a otro tipo de racionalidad, una “racionalidad de los fines” opuesta a la “racionalidad de los medios”, sirviendo de cualquier fin. Por ello el catolicismo es algo eminentemente *político* e inaprensible por las categorías económicas de producción y consumo, incapaces de dar razón de las “grandes antítesis sociales”¹⁰⁹.

Aunque SCHMITT no es explícito al respecto, la manera esencialista en la que aborda el concepto de lo político, su insistencia en resolver problemas metafísicos con anterioridad a adentrarse en el ámbito de la filosofía política, y la marcada influencia católica de su pensamiento, dan a entender que una “racionalidad de los fines”, probablemente emparentada con el tomismo, subyace al pensamiento schmittiano sobre este punto.

3) *El devenir histórico*

SCHMITT resalta la relación que existe entre los sistemas de filosofía política y ciertas concepciones filosóficas del devenir histórico, estableciendo paralelos

103 SCHMITT. *Los fundamentos*, cit., pp. 9 y ss.; 75 y ss.

104 *Ibíd.*, pp. 137 y ss.

105 *Ibíd.*, pp. 146 y ss.

106 *Ibíd.*, pp. 105 y ss.

107 SCHMITT. *Catolicismo y forma política*, cit., pp. 15-22.

108 *Ibíd.*, pp. 16 y 17.

109 *Ibíd.*, p. 21. En este mismo sentido, cfr. Rossi. *Ob. cit.*, pp. 108 y ss.

de este tipo al estudiar el parlamentarismo alemán¹¹⁰ y la dictadura proletaria del marxismo¹¹¹.

VILLACAÑAS ha hecho una presentación total de la obra de SCHMITT en clave de filosofía hegeliana de la historia. Acometer ese punto desborda los márgenes de este trabajo; sin embargo, vale la pena anotar que existe, por lo menos, lugar a poner en tela de juicio esa lectura, por cuanto SCHMITT rechaza expresamente que se haga una lectura hegeliana del rol del catolicismo en la historia¹¹². En esos términos, sigue vigente la necesidad de hacer un estudio profundo sobre este tema.

4) *Dios y el mundo*

Para SCHMITT, el concepto que se tenga de Dios y de su relación con el mundo es un punto metafísico medular. Esto es, como se anotó atrás, especialmente válido para la teoría de la soberanía. Sin embargo, en contra de lo que podría creerse por la formulación escueta del concepto de teología política, este es solo uno de los temas que SCHMITT trae a colación y no tiene la importancia que el autor le asigna a otros asuntos metafísicos (como el ya mencionado problema antropológico).

No obstante, SCHMITT ciertamente tiene en cuenta el problema estrictamente teológico dentro de su concepción metafísica. Tal es el caso del análisis del anarquismo como par intelectual del ateísmo¹¹³, del poder absoluto del Estado y la omnipotencia divina¹¹⁴, del legalismo deísta y el normativismo kelseniano¹¹⁵,

110 SCHMITT. *Los fundamentos*, cit., pp. 99-102.

111 *Ibíd.*, p. 114.

112 En efecto, en una precisión preliminar de *Catolicismo y forma política*, SCHMITT explica que el carácter formal del catolicismo no implica su participación en un proceso dialéctico romántico, ya sea como tesis, antítesis o síntesis (papeles que, por cierto, son plenamente intercambiables para SCHMITT). Este tipo de construcciones, según el autor, son propias de pensadores que oponen la formalidad católica a la interioridad protestante, cuyas teorías pueden explicarse como hijas de su tiempo, al obedecer a una concepción romántica de la naturaleza, opuesta a la artificialidad técnica del mundo humano. Esa oposición, como anota SCHMITT, es contraria a la mentalidad católica, cuyo carácter plenamente integrador de la naturaleza y, en general, de todo concepto, es reticente a las escisiones propias de los esquemas dialécticos, que el autor denomina “algo más que fantasías vacías”: *ob. cit.*, p. 11.

113 SCHMITT. *Los fundamentos*, cit., p. 136.

114 “Las declaraciones sobre la ‘omnipotencia’ del Estado son en realidad solo secularizaciones superficiales de las fórmulas teológicas de la omnipotencia de Dios, y la doctrina alemana del siglo XIX acerca de la ‘personalidad’ del Estado es, en parte, una antítesis polémica dirigida contra la personalidad del príncipe ‘absoluto’, y en parte, una proyección evasiva en el Estado, como ‘tercero superior’, del dilema: soberanía del príncipe o soberanía del pueblo”: SCHMITT. “El concepto de lo ‘político’”, *cit.*, p. 190.

115 SCHMITT. “Teología política”, *cit.*, pp. 44 y ss.

y de la manera en que el desplazamiento del concepto de Dios transformó radicalmente la teoría del Estado del Derecho occidental¹¹⁶.

La filosofía de SCHMITT, en este punto, como lo demuestran sus escritos sobre la teoría del Estado y sobre el carácter político del catolicismo, se ajusta a los dogmas de esta religión. En ese sentido, para el autor, Dios es una realidad trascendente al mundo, con la cual no se puede tener contacto directo a través del ejercicio de la razón, sino que se requiere la mediación de un ente representativo (*i.e.*, la Iglesia católica)¹¹⁷. Esa Iglesia católica encarna, según SCHMITT, el último reducto de forma política en el mundo occidental debido a su ya mencionada *complexio oppositorum* (el hecho de que en su seno convive una serie grande de oposiciones; en palabras de SCHMITT, “no parece que haya contraposición alguna que ella no abarque”)¹¹⁸, así como a su encarnación del principio de *Räpresentation*, según el cual la Iglesia tiene autoridad por ser una persona jurídica en un sentido plenamente representativo existencial¹¹⁹. Además, vale la pena notar que SCHMITT hace un esfuerzo en el texto de *Teología política II* por derivar su concepto de lo político del dogma católico¹²⁰.

b. Lo político de la teología política

Resta evaluar el otro extremo de la relación: lo “político” en la “teología política”. En la presentación hecha en *Teología política* la determinación de este lado de la fórmula se hace, primero, refiriéndose a los “conceptos de teoría del Estado” y, posteriormente, a la forma que le resulta más evidente para la “organización política” de un grupo. En el transcurso de la obra, los temas de filosofía política abordados y relacionados con patrones metafísicos son de una extensa variedad, pasando por la teoría del Estado, la teoría del Derecho e, incluso, la dogmática de los derechos fundamentales de corte liberal. Así las cosas, parecería que el extremo político de la relación no tiene alcance mayor o menor al que tiene una definición estándar de los temas propios de la filosofía política y del Derecho público.

Sin embargo, debido al carácter sustantivo del concepto de lo político en la obra de SCHMITT y a la importancia medular que el mismo tiene en su obra,

116 *Ibíd.*, p. 51.

117 Cfr. CARL SCHMITT. “The visibility of the church”, en *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, Greenwood Press, 1996, pp. 49 y 50.

118 SCHMITT. *Catolicismo y forma política*, cit., p. 8.

119 *Ibíd.*, p. 23. Al respecto de este concepto, cfr. DUNCAN KELLY. “Carl Schmitt’s Political Theory of Representation”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 65, n° 1, enero de 2004, pp. 113-134.

120 SCHMITT. “Teología política II”, cit., p. 455. Cfr. en contra de esta interpretación del dogma católico, partiendo de un análisis filológico, D’ORS. *Ob. cit.*, p. 69.

se corre el riesgo de querer introducirlo en la fórmula de la teología política, como lo han hecho algunos comentaristas¹²¹. Esta interpretación es inadecuada.

Es bien conocida la afirmación de SCHMITT según la cual “lo político” radica en el criterio de distinción entre “amigo” y “enemigo”, por medio del cual es posible ver el “extremo grado de intensidad de una unión o una separación”¹²². Este concepto, que ha ocupado a gran parte de la literatura que comenta la obra de SCHMITT, tiene una serie de implicaciones en filosofía política que no se pueden abordar en este trabajo. Acá basta mencionar que para SCHMITT “lo político” es una entidad esencial de la filosofía y no es simplemente un término “neutro” referido a los asuntos asociados en el lenguaje común con el concepto –el poder, el Estado, etc.–. En el mismo sentido, el autor entiende que existe un uso secundario por relación con este esencial, como cuando, por ejemplo, todo lo que resulta “estatal” es asociado con lo político, en un sentido sustancial, pero ello solo en cuanto se traza una analogía con el concepto primario (*i.e.*, la diferenciación entre amigo y enemigo)¹²³.

Este concepto de lo político, no obstante, no es el mismo que configura uno de los dos extremos de la idea de teología política en la obra de SCHMITT, sino que en este último caso el autor utiliza el término de una manera mucho más general y con implicaciones distintas. Esta afirmación descansa en la manera en que el autor lleva a cabo su fundamentación de la tesis que encapsula su idea de “sociología de los conceptos jurídicos”, según la cual existe una identidad intelectual entre la imagen metafísica de una época y una elaboración conceptual. Esta, y no la “esencia” de lo político, incluso cuando aquella niega a esta, es lo que compone el extremo final del concepto de teología política. En efecto, de acuerdo con la tesis de SCHMITT, modelos como el positivismo y el liberalismo *níegan* la relación antagónica de amigo y enemigo como núcleo de la política¹²⁴, pero ello no obsta para que esos modelos sean objeto de un análisis teológico-político: SCHMITT acusa, por ejemplo, a la Teoría pura del Derecho de KELSEN, pretensiosamente libre de todo elemento no científico, de derivar sus conceptos de una velada metafísica naturalista¹²⁵. En el texto de *Teología política*, por lo tanto, el inmanentismo, el relativismo democrático y cualquier otro tipo de sistema conceptual hermanado directamente con el economicismo burgués contemporáneo tienen el carácter de “políticos”, en cuanto elaboraciones conceptuales; por el contrario, en el sentido esencial de comprender la división entre amigo y enemigo, carecen de esa cualidad.

121 Así MEIER: cfr. *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, cit., e Id. *The lesson*, cit.

122 SCHMITT. “El concepto de lo ‘político’”, cit., p. 177.

123 *Ibíd.*, p. 180.

124 No sobra notar, sin embargo, que para SCHMITT incluso ese tipo de modelos suelen adaptarse al carácter esencial de lo político y llevar a cabo una forma velada de división antagónica entre amigos y enemigos: cfr., *v.gr.*, ob. cit., p. 220.

125 SCHMITT. “Teología política”, cit., pp. 45 y 46.

Distinto es el caso de otros trabajos de SCHMITT, como ocurre en *El concepto de lo 'político'*, donde se recurre a un concepto *esencial* y no meramente *referencial* de lo político; en otras palabras, se trata en esa obra de buscar lo que es específica y sustancialmente político. Igualmente, en *Catolicismo y forma política* el concepto clave es, precisamente, el de “forma política”, concepto sustantivo referido a la existencia de autoridad y *Räpresentation* en una entidad, como la Iglesia católica; en contraposición a ello, encontraríamos lo “apolítico” en el pensamiento técnico económico, que ha eliminado la idea de autoridad¹²⁶.

Así las cosas, dependiendo de la obra desde la cual se lean ciertas doctrinas que SCHMITT vincula con el pensamiento técnico-económico –v.gr., la Teoría pura del Derecho–, encontramos que la pregunta sobre su carácter “político” tiene distintas respuestas: siguiendo la idea de la sociología de los conceptos jurídicos de *Teología política*, dichas doctrinas pueden ser consideradas como “políticas” por el solo hecho de ser elucubraciones teóricas sobre el Estado y el Derecho, y por el hecho de ser tales, deben responder a cierto orden metafísico; en cambio, siguiendo los términos de *Catolicismo y forma política*, esa misma teoría puede ser la antítesis de lo “político”, por haber renunciado a la idea de representación con una racionalidad de medios, servil a cualquier finalidad¹²⁷.

CONCLUSIÓN

Existen buenas razones para considerar que el concepto schmittiano de teología política es una tesis sobre el carácter metafísico de toda teoría política o jurídica, de modo que es impensable la formulación “pura” de cualquier doctrina sin considerar su “carácter metafísico”.

De acuerdo con la lectura propuesta, partiendo de un debate iusteórico con KELSEN, SCHMITT hace una crítica a la Teoría pura del Derecho, a la que el autor opone la idea de que toda teoría jurídica o política, por más que pretenda ser pura, en su más íntima estructura siempre cuenta con un par en la mentalidad metafísica propia de la época en la que es formulada. Por lo tanto, dice SCHMITT, la cabal comprensión de esas teorías requiere un rastreo de su par metafísico, para formular una “definición conceptual radical”.

Pese a que SCHMITT se ocupa de un asunto epistemológico, su presentación tiene algunos giros retóricos y recurre a controversiales términos como el de “teología”, motivados por el carácter “polémico” de su enfrentamiento con

126 SCHMITT. *Catolicismo y forma política*, cit., pp. 22 y ss.

127 No puede perderse de vista que *Catolicismo y forma política*, en gran parte, se dirige a denunciar algún nivel de alineación entre el protestantismo y el germen del economicismo, al igual que a exhortar a la Iglesia católica a que actúe en contra de sus “enemigos”. Se trata, evidentemente, de un nivel distinto al presentado en *Teología política*.

KELSEN y su diálogo con las tesis de los contrarrevolucionarios. Sin embargo, puede concluirse que no existe una adscripción expresa a ninguna teología como origen de los conceptos de la teoría jurídica, sino que, precisamente, la variedad de las teorías jurídicas descansa en las distintas mentalidades metafísicas que estén de por medio. Sobre esto son muy dicentes la lectura que hace SCHMITT de la obra de DONOSO CORTÉS y la metodología usada por el autor en su estudio del parlamentarismo de 1923.

Parece, por lo tanto, que llevar a cabo una lectura “epistemológica” de la teología política tiene un sólido fundamento tanto en el texto explícito de *Teología política* como en las demás obras de SCHMITT que se le vinculan, en contra de otras lecturas que adscriben tesis “sustanciales” de tinte teológico e ideológico al concepto. Un examen pormenorizado de otras lecturas, mencionadas aquí solo tangencialmente, debe dejarse para un trabajo ulterior. Aquí basta con sentar que, con independencia de la corrección de su dicho, el concepto de teología política de SCHMITT es una tesis epistemológica.

REFERENCIAS

- BAUME, SANDRINE. “On Political Theology: A controversy between Hans Kelsen and Carl Schmitt”, en *History Of European Ideas* (<http://www.elsevier.com/locate/histeuroideas>), 2009.
- D’ORS, ÁLVARO. “Teología política: una revisión del problema”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 205, Madrid, CEPC, 1976.
- HOBBS, THOMAS. *Leviatán (I)*, Barcelona, Altaya, 1994.
- HOLLERICH, MICHAEL. “Carl Schmitt”, en SCOTT, PETER y CAVANAUGH, WILLIAM T. *The Blackwell Companion to Political Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- KAHN, PAUL W. *Teología política: cuatro nuevos capítulos sobre el concepto de soberanía*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2012.
- KELSEN, HANS. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen, Scientia Verlag Aalen, 1981.
- KELSEN, HANS. *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff – Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, Tübingen, Scientia Verlag Aalen, 1928.
- KELSEN, HANS. “La Teoría pura del Derecho y la Jurisprudencia Analítica”, en HANS KELSEN. *La idea del Derecho Natural y otros ensayos*, México, Editora Nacional, 1971.
- KELSEN, HANS. *Teoría Pura del Derecho*, México, Porrúa, 1995.
- MCCORMICK, JOHN P. “Irrational Choice and Mortal Combat as Political Destiny: The Essential Carl Schmitt”, *Annual Reviews of Political Science* 10, 2007.
- MCCORMICK, JOHN P. “Political Theory and Political Theology: The Second Wave of Carl Schmitt in English”, en *Political Theory*, vol. 26, n° 6, diciembre de 1998.

- MEIER, HEINRICH. *Carl Schmitt, Leo Strauss y 'El concepto de lo político' – Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz, 2008.
- MEIER, HEINRICH. “El filósofo como enemigo – Sobre *Glossarium* de Carl Schmitt”, en *Carl Schmitt, Leo Strauss y 'El concepto de lo político' – Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid, Katz Editores, 2008.
- MEIER, HEINRICH. *The lesson of Carl Schmitt: Four chapters on the discussion between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1998.
- MEIER, HEINRICH. “Why political philosophy?”, *The Review of Metaphysics*, 56, 2, 2002.
- NIETO, EDUARDO HERNANDO. “¿Teología política o filosofía política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss”, en *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, n° 2, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- PAULSON, STANLEY. *Fundamentación crítica de la doctrina de Hans Kelsen*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2000.
- ROSSI, MIGUEL A. “Schmitt y la esencia del catolicismo”, en DOTTI, JORGE y PINTO, JULIO. *Carl Schmitt – Su época y su pensamiento*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.
- SANZ MORENO, JOSÉ ANTONIO. *Ordenación jurídica y Estado postliberal: Hans Kelsen y Carl Schmitt*, Granada, Comares, 2002.
- SCHEUERMAN, WILLIAM E. “Carl Schmitt’s Critique of Liberal Constitutionalism”, *The Review of Politics*, vol. 58, n° 2, primavera de 1996.
- SCHMITT, CARL. *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2001.
- SCHMITT, CARL. “El concepto de lo ‘político’”, en HÉCTOR ORESTES AGUILAR (Ed.). *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SCHMITT, CARL. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid, Trotta, 2010.
- SCHMITT, CARL. *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, Madrid, Tecnos, 2008.
- SCHMITT, CARL. “Teología política – Cuatro capítulos sobre la teoría de la soberanía”, en HÉCTOR ORESTES AGUILAR (Ed.). *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SCHMITT, CARL. “Teología política II”, en HÉCTOR ORESTES AGUILAR (Ed.). *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- SCHMITT, CARL. “The visibility of the church”, en *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, Greenwood Press, 1996.
- SCHWAB, GEORGE. “Introduction”, en SCHMITT, CARL. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MIT, 1985.

- SPEKTOROWSKI, ALBERTO. "Maistre, Donoso Cortés, and the Legacy of Catholic Authoritarianism", *Journal of the History of Ideas* 63 (2), 2002.
- THIENEL, RUDOLF. "Derecho y Estado en la percepción de la Teoría pura del Derecho", en ROBERT WALTER (ed.). *Problemas centrales de la Teoría Pura del Derecho*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2001.
- ULMEN, G. L. "Introduction", en Carl SCHMITT. *Roman Catholicism and Political Form*, Westport, Greenwood Press, 1996.
- VILLACAÑAS, JOSÉ LUIS. *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- VILLAR BORDA, LUIS. *Donoso Cortés y Carl Schmitt*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006.
- WOLIN, RICHARD. "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", en *Theory and Society*, vol. 19, n° 4, agosto de 1990.
- WOLIN, RICHARD. "Carl Schmitt – The Conservative Revolutionary. Habitus and the Aesthetics of Horror", en *Political Theory*, vol. 20, n° 3, agosto de 2002.