

Teología política y modernidad. Carl Schmitt y el pensamiento político posfundacional

Matías Sirczuk*

En un reciente libro¹, Oliver Marchart sostiene que el pensamiento político posfundacional se interroga acerca de los fundamentos últimos del orden social desde una perspectiva crítica. Luego de la ruptura con la tradición metafísica, la pregunta sobre los fundamentos –respondida por la tradición a través de la afirmación de un principio incontrovertible que daría forma a lo social desde fuera– dio lugar en la teoría política contemporánea al cuestionamiento radical de su estatuto ontológico. Según argumenta Marchart, el pensamiento posfundacional pretende dar cuenta del problema de la fundación del orden renunciando a la existencia de un fundamento *último* de lo social: lo que se vuelve problemático a partir de entonces no es la existencia de fundamentos en plural, sino su estatus ontológico, que ahora pasa a ser exclusivamente contingente.

En la introducción a su libro, Marchart reconoce en Carl Schmitt uno de los precursores de esta corriente intelectual que se desarrolla en Francia a partir de la segunda posguerra. Originalmente formulada en ocasión de sus reflexiones en torno al concepto de lo político², la distinción entre la política y lo político se habría convertido en uno de los elementos centrales sobre los que el pensamiento posfundacional habría construido sus argumentos³. Si en

* Investigador/doctorando. Facultat de Filosofia, Universitat de Barcelona - Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Agradezco a Fina Birulés, Anabella Di Tullio, Claudia Hilb, Nicolás Patrici, Camil Ungureanu y Facundo Vega sus comentarios a versiones previas de este texto.

1 O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

2 C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, trad. Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984. Edición preparada por José Aricó.

3 Marchart sostiene que «[s]e ha convertido en un lugar común atribuir el origen de la noción de lo político al libro seminal de Carl Schmitt publicado en 1932 y titulado *El concepto de lo político*. Lo que Schmitt trata de encontrar allí es un criterio específico que garantice la autonomía de lo político frente a los diferentes campos sociales; y, como es sabido, localiza la especificidad de lo político en la distinción particular entre amigo y enemigo.» (O. MARCHART, *El pensamiento político posfundacional*, o. c., p. 63). Véase también pp. 63-73.

el plano filosófico, la diferencia ontológica se constituyó como el punto de ruptura a partir del cual puede interpelarse a la tradición, en el plano político, la diferencia política –la diferencia entre lo político como modo de institución de lo social y la política como ámbito delimitado de acción dentro de la sociedad– asumiría el rol de indicador o de síntoma del fundamento ausente de lo social y se constituiría como el elemento central de toda teoría posfundacionalista.

El término «fundacionalismo», por tanto, es utilizado para definir a aquellas teorías que suponen que la sociedad tiene un principio de constitución que se encuentra localizado fuera de ella, desde donde daría forma a todo vínculo relacional. Preguntarse por *lo político*, para toda teoría heredera de la diferencia a la que aludíamos, consiste en interrogar los modos de institución de la sociedad en el contexto de la imposibilidad de encontrar un marcador de certeza definitivo, un fundamento inamovible. Como recién señalábamos, Marchart encuentra en Schmitt uno de los precursores de este tipo de pensamiento. Según argumenta, las tesis schmittianas no sólo son coherentes con el pensamiento político posfundacional sino que habrían sentado las bases para que dicho pensamiento sea posible, estableciendo su distinción fundamental. Ahora bien, ¿supone el planteo de Schmitt efectivamente la ruptura con la comprensión del fundamento en términos ontológicos fuertes y la apertura a la contingencia de lo político?

En este artículo, propongo aproximarme a este problema a partir del estudio crítico del sentido polisémico del concepto de teología política. En el primer apartado, presentaré las ambigüedades que se siguen del concepto tal como lo elabora Schmitt en 1922. En el segundo apartado, desplegaré el modo en el que la teología política schmittiana puede ser interpretada como el resultado de la ruptura con la tradición, y por tanto, como una teoría que depende exclusivamente de las condiciones políticas de la modernidad⁴. En el tercero,

4 Entre los textos de referencia que podríamos mencionar para esta comprensión de la teología política se encuentran los siguientes: G. DUSO, «Carl Schmitt: teología política e logica dei concetti politici moderni», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 13, 1996, pp. 77-98; R. ESPOSITO, «Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt», en R. RACINARO (A cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1987, pp. 119-136; C. GALLI, «La teología política in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica», en G. DUSO (a cura di), *La politica oltre lo stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981, pp. 127-137; C. GALLI, «Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt», en R. RACINARO (A cura di), *Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, o. c., pp. 13-25; C. GALLI, «Carl Schmitt on Sovereignty: Decision, Form, Modernity», en G. M. CAZZANIGA y Y. CH. ZARKA (sous la direction de), *Penser la Souveraineté à l'époque moderne et contemporaine*, Edizioni Ets - Librairie Philosophique J. Vrin, Pisa - Paris, 2001, vol. II, pp. 463-477; C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna, 2008; G. MARRAMAO, *Poder y secularización*, Ediciones península, Barcelona, 1989; G. MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Paidós, Buenos Aires, 1998.

finalmente, interrogaré críticamente esta alternativa a partir del significado ontológico de la teología política schmittiana⁵.

LA AFIRMACIÓN ORIGINAL

Al comienzo del tercer capítulo de *Teología política*⁶ se encuentra la célebre afirmación en la que Schmitt sostiene que

«[t]odos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología. Sólo teniendo conciencia de esa analogía se llega a conocer la evolución de las ideas filosófico-políticas en los últimos siglos.»⁷

5 Los textos de referencia para esta dimensión son: C. ALTINI, *La fábrica de la soberanía. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*, El cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005; R. HOWSE, «From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt», en *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X, 1, January, 1997, pp. 77-103; H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Katz editores, Buenos Aires, 2008; H. MEIER, *The lesson of Carl Schmitt. Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1998; L. STRAUSS, «Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt», en H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, o. c., pp. 133-170.

6 C. SCHMITT, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, en C. SCHMITT, *Teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2009, pp. 9-58. Traducción de Francisco Javier Conde. Notas de edición de José Luis Villacañas.

7 *Ibidem.*, p. 37. Esta frase ha sido objeto de gran polémica al interior de los debates sobre la secularización del siglo XX. Representa según Blumenberg, no sólo por la afirmación fáctica que contiene sino también por las consecuencias que inaugura, la forma más fuerte del teorema de la secularización. Véase H. BLUMENBERG, *La Legitimación de la edad moderna*, Pre-Textos, Valencia, 2008, p. 93. Aclaremos aquí que no nos proponemos indagar directamente sobre la problemática de la secularización en general, ni sobre sus debates específicos, ni tampoco sobre el concepto de teología política en su variabilidad histórico conceptual; excederían el objetivo de nuestro trabajo. Lo que nos interesa interrogar es la relación específica entre teología política, secularización y modernidad tal y como se dan en el pensamiento de Carl Schmitt. Cada uno de estos elementos adquirirán una tonalidad específica al interior de su entramado teórico. Para una reconstrucción de los debates sobre la secularización y el lugar que Carl Schmitt juega en ellos pueden verse los estudios de J. C. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2002

Como se desprende de esta afirmación, la teología política parece señalar dos problemas distintos. En primer lugar el problema de la transferencia: los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados porque provienen históricamente de los conceptos teológicos. En segundo lugar, el que refiere a la tesis de la analogía estructural: los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados porque ocupan un lugar análogo a éstos en la estructuración de lo social. Así, el concepto de teología política que emerge del libro de 1922 parece establecer una relación entre la teología y la política de un modo doble: histórico y estructural. Si la primera perspectiva permite echar luz sobre el origen de los conceptos y, en todo caso, apunta a interrogar qué es lo que sucede con ellos una vez que se los mueve del ámbito en el que originariamente han sido desarrollados, la segunda tiene una pretensión de universalidad mucho mayor. La tesis acerca de la analogía entre los conceptos teológicos y los conceptos jurídicos supone que la realidad se estructura de determinada manera y que a partir de esta estructuración de la realidad hay determinados «lugares» que deben ser ocupados necesariamente, y que esos lugares –históricamente ocupados por figuras propias de la religión– en la modernidad son ocupados por figuras políticas, terrenales⁸.

En este sentido, argumenta Schmitt, la teología política tiene como objeto analizar la correspondencia entre los conceptos jurídico-políticos de una época determinada con los conceptos metafísicos que esa misma época tiene por evidentes⁹. Pero su análisis no se centra solamente en el proceso histórico

y G. MARRAMAO, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, o. c. Asimismo, para una referencia general del concepto de Teología política véase M. SCATTOLA, *Teología política. Léxico de política*, Nueva visión, Buenos Aires, 2008.

8 Una de las formulaciones más claras de esta segunda dimensión puede encontrarse en el prólogo de 1924 que Schmitt escribió para la reimpresión de *Romanticismo político*. Todo movimiento político, sostiene allí Schmitt, se basa en una postura específica con respecto al mundo, postura que supone – a la vez – una representación – no siempre consciente – de una instancia última, de un centro absoluto: «[e]n gran medida el lugar de Dios para el hombre moderno fue ocupado por otros factores, por cierto mundanos, como la humanidad, la nación, el individuo, el desarrollo histórico o también la vida por sí misma, en su total banalidad y mero movimiento. La postura por eso no deja de ser metafísica. [...] Pero sí puede cambiar lo que los hombres consideran como instancia absoluta, última, y Dios puede ser reemplazado por factores mundanos y del más acá.» (C. SCHMITT, *Romanticismo político*, trad. Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes Ediciones, Buenos Aires, 2001, p. 58).

9 «Presupone, por tanto, esta clase de sociología de los conceptos jurídicos, la conceptualidad radical, es decir, una consecuencia llevada hasta el plano metafísico y teológico. La imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene *la misma estructura* que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente. La comprobación de esa identidad constituye la sociología del concepto de la soberanía. Ella nos demuestra que, en realidad, como ha dicho Edward Caird en su libro sobre Auguste Comte, la metafísica es la expresión más intensa y más clara de una época.» (C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., p. 44. El subrayado es propio).

o sociológico de mundanización sino que busca revelar la estructura misma de la realidad; una estructura que –inevitablemente– reenvía a un absoluto, a un centro, a una «instancia suprema»¹⁰. El pasaje de la tradición a la modernidad que Schmitt nombra con la teología política supone, por tanto, el desplazamiento de la figura de la trascendencia – del Dios de la tradición – como fuente última de legitimidad del orden, pero revela al mismo tiempo su necesidad. Si antes Dios ocupaba el lugar de fuente absoluta, de polo incondicionado, ahora ese lugar debe ser ocupado por una instancia terrenal. Si el Dios de la tradición ha sido destronado, no ha sido destruido el lugar que éste ocupaba en la organización de la estructura social.

Como ejemplo del análisis que se deriva de este método hermenéutico, Schmitt despliega una serie de desplazamientos paralelos entre «imágenes metafísicas del mundo» y formas de organización política que se han sucedido en la historia moderna, con el objeto de sostener el argumento según el cual existe una correspondencia necesaria entre soberanía y dios trascendente, deísmo y liberalismo, ateísmo y anarquismo, una correspondencia que obedece a la naturaleza misma de la cosa política. Hasta aquí, pareciera que el argumento de Schmitt apunta a descifrar la correspondencia entre forma política y fundamento metafísico, sin establecer prioridad alguna entre los diferentes modos de articulación entre la dimensión política y la teológica. Ahora bien, ¿tiene efectivamente la elaboración de Schmitt de estas analogías particulares simplemente un carácter descriptivo, que se limitaría a enumerar los desplazamientos operados en la modernidad, o supone –por el contrario– la prioridad de un modo de organización política por sobre los otros?

El punto, en definitiva, consiste en interrogar si de las analogías formuladas por Schmitt surge una prioridad de un modo de entender la política o si esta equivalencia está sometida ella misma al relativismo y al politeísmo de valores. Es decir, es preciso interrogar si el esquema de correspondencias sirve simplemente para describir la «lógica de la modernidad», desde el surgimiento del concepto de soberanía (y su correspondencia con la comprensión de un Dios trascendente) hasta su desaparición en las teorías anarquistas o si, sumada a esta descripción genealógica, se encuentra –por parte de Schmitt– una afirmación acerca de la superioridad del modelo de la soberanía personal, en cuyo caso sería preciso interrogarse en dónde se asienta dicha

10 En este sentido, tal como observa Nicoletti, «[l]a secolarizzazione non è [para Schmitt] la caduta di ogni riferimento ad una sfera sacrale, ad un centro trascendente ordinatore, è invece la rivelazione –nella sua mutazione e trasformazione storica– della struttura permanente del reale». (M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Brescia Morcelliana, 1990, p. 96).

superioridad¹¹. Como veremos, no parece sencillo decidirse por una de estas dos alternativas. Si por un lado pareciera ser que la descripción de las transformaciones modernas se limita a ser un saber analógico, en torno a los desplazamientos desde la trascendencia a la inmanencia, desde la soberanía a la identidad democrática, desde la teología a la técnica, por el otro es claro que de lo que trata *Teología política* es de los peligros del olvido de la soberanía.

En la descripción que formula en el tercer capítulo de *Teología política*, la gran línea evolutiva de la modernidad tiende hacia la desaparición de todas las ideas de la trascendencia, y por tanto, hacia la desaparición de la idea misma de soberanía. Esta primera lectura, descriptiva, pareciera brindar un significado de la teología política como el método hermenéutico radical que sirve para interpretar los desplazamientos operados en el pensamiento moderno, revelando eso sí, el núcleo metafísico último al que corresponde cada corriente política¹². Pero hacia el final del mismo capítulo esta aproximación no resulta tan evidente. Como veremos, Schmitt parece entender allí que la necesidad de la soberanía y el sentido de la teología política no responden a una contingencia histórica sino que descansan en una comprensión específica de la realidad humana. Su argumento, por tanto, se mueve en dos dimensiones: una que pretende dar cuenta de los distintos modos de articulación entre lo teológico y lo político propios de la modernidad y otra que apunta hacia una interrogación ontológica acerca de los fundamentos de lo político. Según la primera opción la teología política schmittiana no priorizaría ninguno de estos modelos en particular, sino simplemente se limitaría a describir las diferentes alternativas, contingentes, de articulación entre lo teológico y lo político, entre lo político y aquello que lo trasciende. Según la segunda opción, la teología política no describiría simplemente la evolución moderna de la relación entre lo teológico y lo político sino que además establecería que existe un modo de esa correspondencia que tiene mayor adecuación a la estructura de lo real. Ahora bien, si la primera opción permite pensar a Schmitt como precursor del pensamiento posfundacional, asumiendo que el fundamento de lo político es contingente, la segunda no lo hace. Procedamos entonces a desarrollar estas alternativas.

11 La pregunta podría conducir a interrogarse si el modelo «un soberano, un Dios» es una preferencia subjetiva de Schmitt o tiene, según el mismo Schmitt, una capacidad de adecuación mayor a la realidad debido a la naturaleza misma de la cosa política. Como ha observado Portinaro, resulta difícil decidir sobre qué base se apoya la afirmación de tal superioridad: pareciera ser que ella constituye el *dogma* central de la teología política. Véase P. P. PORTINARO, *La crisi dello Jus Publicum Europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, p. 49.

12 Véase C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., pp. 44-48.

TEOLOGÍA POLÍTICA COMO GENEALOGÍA DE LA MODERNIDAD

La comprensión de la teología política schmittiana como la clave para interpretar la modernidad exige ajustar previamente cuentas con el problema de la secularización al interior de la obra de Schmitt: ¿significa ésta una salida del mundo religioso, un pasaje de lo sagrado a lo profano, una ruptura radical? ¿o significa más bien la comprensión de una ruptura con la *sustancia* teológica pero una continuidad con la *forma*?

La secularización es una de las expresiones centrales que permite comprender los debates filosóficos políticos del siglo XX; ha adoptado el rango de categoría genealógica, capaz de explicar el desarrollo histórico de la sociedad moderna a partir de sus raíces teológicas. Como categoría interpretativa de la modernidad representa, a partir de su elaboración por parte de Weber, un verdadero punto de ruptura. La pregunta sobre la que gira el debate se orienta a interrogar en qué medida existe una continuidad y en qué medida existe una ruptura entre tradición y modernidad, entre el mundo clásico y medieval y el mundo moderno. En este sentido, y a pesar de la acusación elevada por Blumenberg¹³, entendemos que la categoría de secularización no funciona en la obra de Schmitt simplemente como un instrumento conceptual que sirve para deslegitimar la modernidad, sino que al interior de su teoría adquiere una productividad específica. Si por un lado la categoría le permite a Schmitt desafiar la comprensión de la modernidad como «comienzo absoluto», por el otro, el «teorema de la secularización» es utilizado por Schmitt contra el mismo proceso de secularización entendido como liquidación de lo teológico político¹⁴.

Secularización significa, para Schmitt, que las instituciones y los conceptos de la modernidad derivan de algún modo de la esfera de elaboración teórica e institucional de lo sagrado, en su forma cristiana. Esto supone, como es evidente, que la modernidad no es plenamente autónoma, tal como pretende el discurso de legitimación de la misma de la ilustración y el discurso moderno en general. Supone, en definitiva, que la modernidad no representa un nuevo comienzo sino una traducción y recolocación del aparato teológico tradicional. Pero este desplazamiento se revela a la vez como ruptura; por fuera de la tradición sustancialista, la secularización –incluso vista desde esta perspectiva– constituye un quiebre, si no con la *forma*, sí con la *sustancia* que sostenía el orden político en la tradición premoderna¹⁵.

13 H. BLUMENBERG, *La legitimación de la edad moderna*, o. c., pp. 91-102.

14 Véase al respecto J. C. MONOD, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, o. c., p. 159.

15 El encuentro con Weber, según esta interpretación, habría supuesto para Schmitt una ruptura radical en torno a las posibilidades y a los límites de la modernidad política: el pasaje

Desde esta perspectiva, la teología política sólo se hace comprensible si se piensa que existe una discontinuidad en el nivel de la *sustancia* (Dios ya no funciona como fuente última de garantía del orden, el orden no está dado, debe ser creado por la voluntad y el artificio humano) pero a la vez, una continuidad en el nivel de la *forma*. Como ha observado Galli, pareciera ser que la tesis según la cual todos los conceptos centrales de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados conduce a entender que la política moderna está dominada por una lógica dual: en primer lugar, el teorema revela la naturaleza no sustantiva del orden político moderno; éste no está fundado en la trascendencia, no tiene fundamento en el sentido tradicional de la palabra; en él, la autoridad y el poder no encuentran ya su reaseguro en el más allá. Teología política significaría, por tanto, que sólo hay política sobre la base de la ausencia de fundamentos teológicos, y que esta ausencia es relevante para la política moderna en la medida en que hace que el orden esté siempre precariamente constituido. Pero en segundo lugar, el teorema conduce a entender que la modernidad política, incluso cuando ha renunciado a una fundamentación tradicional del orden, mantiene una fuerte continuidad con la tradición teológica. Incluso en la modernidad la construcción del orden político sólo se da en torno a un centro absoluto¹⁶.

En esta interpretación, la teología política no constituye la clave para entender lo político en general sino que ilustra, específicamente, el modo de ser de la política moderna¹⁷: expresa el contexto histórico y conceptual del origen

de una comprensión sustancialista del orden (evidenciado en *La visibilidad de la iglesia*) hacia el reconocimiento de la imposibilidad de ésta (que se inicia ya en *Romanticismo político* y tiene su apogeo en los años de Weimar) habría sido el resultado de dicha influencia. Véase al respecto, C. Galli, «Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt», o. c., p. 13. Véase también C. SCHMITT, «La visibilidad de la Iglesia», en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 13, 1996, pp. 11-18.

16 Véase C. GALLI, «Carl Schmitt's antiliberalism: Its Theoretical and Historical Sources and Its Philosophical and Political Meaning», en *Cardozo Law Review*, 21, 5-6, may 2000, p. 1605. Véase también C. GALLI, «Carl Schmitt on Sovereignty: Decision, Form, Modernity», o. c., p. 472 y C. GALLI, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, o. c., p. 23.

17 Este parece ser el sentido que Schmitt pretende darle al libro de 1922 en la autointerpretación que hace del mismo en 1970: «[e]ste libro [*Teología política* de 1922] no trata de un dogma teológico, sino de un problema de la teoría de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos.» C. SCHMITT, *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política*, incluido en (C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., pp. 59-121). Aquí pp. 68-69. Traducción castellana a cargo de Jorge Navarro Pérez. En este texto Schmitt pretende rebatir el argumento con el que finalizaba el libro de Peterson de 1935, según el cual éste trataba de mostrar «la imposibilidad teológica de toda teología política.» El argumento de Peterson refería específicamente a la relación entre monoteísmo y monarquía en el comienzo de la era cristiana. Frente a este intento de liquidación teológica de toda posible teología política con bases cristianas, Schmitt pretende delimitar el contenido de su teología política a la modernidad, y por tanto, a una era post teológica.

de las categorías políticas modernas y de la coacción al orden que ha dominado al régimen político desde Hobbes.

Ahora bien, tal como observamos en la introducción, el posfundacionalismo supone que el problema del fundamento del orden, una vez que se han roto los lazos con la tradición metafísica, sólo puede ser resuelto a través de una articulación contingente. Por tanto, para hacer de Schmitt un precursor de esta tradición, sería preciso poder afirmar que, habiendo quedado vacante el lugar del fundamento, habiéndose debilitado su estatuto ontológico, cualquier principio, cualquier modo de articulación entre lo teológico y lo político debería ser igualmente legítimo; pero, ¿es posible sostener esta afirmación?

TEOLOGÍA POLÍTICA COMO ONTOLOGÍA DE LO POLÍTICO

Como hemos señalado, en la reconstrucción histórico conceptual de la modernidad que realiza Schmitt en *Teología política*, notábamos que existía una suerte de tensión entre una lectura exclusivamente descriptiva, que se limitaba a establecer las correspondencias entre imagen metafísica y forma política, y una lectura que podía entender la descripción schmittiana de la modernidad como degradación, desde una forma de organización más acorde a la naturaleza de lo político hacia su progresiva negación. Así, si en un primer momento Schmitt pareciera posicionarse en la dimensión analítica, descriptiva, del pasaje de la trascendencia a la inmanencia¹⁸, hacia el final del capítulo parece sugerir que la capacidad que unas y otras posturas tienen para establecer el orden y organizar el espacio político no es igualmente efectiva. En efecto, la progresiva eliminación de la trascendencia no lleva a Schmitt a describir el modo en el que la estructura social puede brotar de la inmanencia; por el contrario, esta desaparición lo lleva a sostener, a través de la figura de Donoso, simultáneamente la imposibilidad de apelar a las fuentes tradicionales de legitimidad y la necesidad de reivindicar la dictadura como la única solución posible al problema del orden¹⁹.

18 «El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, tanto como a su filosofía política pertenece la trascendencia del soberano frente al Estado. En el siglo XIX, las representaciones de la inmanencia dominan cada vez con mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-política del siglo XIX descansan sobre estas representaciones de la inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identidad de Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho de Krabbe y su identidad de soberanía y orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico.» (C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., p. 47).

19 «Desde el ángulo de la historia de las ideas, destacan en el proceso de la teoría del Estado del siglo XIX dos momentos característicos: la eliminación de todas las nociones teístas y trascendentes y la formación de un nuevo concepto de la legitimidad. El concepto tradicional de la legitimidad pierde a todas luces su evidencia. (...) Desde 1848, la teoría jurídica del Estado

Un desplazamiento análogo a éste –de la descripción a la prescripción– se repite en el cuarto capítulo de *Teología política*. Schmitt se propone analizar allí la importancia que la cuestión de la decisión ha tenido para la filosofía contrarrevolucionaria, con la intención aparente de presentar la equivalencia de las teorías autoritarias y anarquistas en referencia al problema del gobierno: tanto unas teorías como otras afirman o niegan la necesidad de gobierno partiendo de un núcleo metafísico último que refiere, en definitiva, a la cuestión antropológica²⁰. La cuestión antropológica parece ser, por tanto, la clave que permite responder de modo definitivo a la pregunta sobre el carácter superfluo o necesario del gobierno. Pero aquí, la tensión entre una dimensión descriptiva – que puede expresarse en la afirmación, aparentemente neutral, según la cual «[t]oda idea política adopta una actitud determinada frente a la «naturaleza» del hombre y presupone que el hombre es «bueno o malo por naturaleza»»²¹ –y una prescriptiva– que asume que sólo una de estas posturas es acorde a la naturaleza de lo político –es aún más evidente. Es preciso señalar también que, a diferencia de lo que sucede en el capítulo tercero en el cual el desplazamiento desde la trascendencia a la inmanencia puede ser leído en clave de evolución histórica (pudiendo ser interpretado como algo

se hace positiva y oculta ordinariamente tras esta palabra su perplejidad, o, recurriendo a los más variados circunloquios, funda enteramente el poder en el *pouvoir constituant* del pueblo; en una palabra, la legitimidad monárquica se sustituye por la legitimidad democrática. Tiene, por tanto, incalculable importancia el hecho de que uno de los más grandes representantes del pensamiento decisionista, un filósofo católico del Estado, Donoso Cortés, persuadido con magnífico radicalismo de la raíz metafísica de la política, formase, al ver la revolución de 1848, el convencimiento de que la época del regalismo tocaba a su fin. No hay regalismo porque no hay reyes. No hay tampoco legitimidad en el sentido tradicional. No queda más que una salida: la dictadura. Es la misma conclusión a que había llegado Hobbes siguiendo su pensamiento decisionista, a pesar de ir mezclado con un relativismo matemático. *Autoritas, non veritas facit legem.*» (C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., p. 48).

20 «De Maistre habla con especial afición de la soberanía, que en él significa esencialmente decisión. El valor del Estado estriba en que decide; el de la Iglesia, en ser decisión última, inapelable. La infalibilidad constituye a sus ojos la esencia de la decisión inapelable; infalibilidad del orden espiritual y soberanía del orden político son esencialmente una misma cosa [...] La soberanía obra siempre como si fuese infalible, todo gobierno es absoluto; *he aquí una proposición que un anarquista suscribiría también literalmente, aunque con otro propósito. Tal aserto envuelve la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas políticas.* Todas las doctrinas anarquistas, desde Babeuf hasta Bakunin, Kropotkin y Otto Groß, giran en torno a este axioma: ‘le peuple est bon et le magistrat corruptible’. De Maistre, por el contrario, proclama que la autoridad es buena por el sólo hecho de existir: ‘Tout gouvernement est bon lorsqu’il est établi.’» (Ibidem, p. 50). El subrayado es propio. Véase también C. SCHMITT, *Romanticismo político*, o. c., p. 43; C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., pp. 55-6; C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, o. c., pp. 54-65; C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, trad. Carlos Ruiz Miguel, Tecnos, Madrid, 2000, p. 9; C. SCHMITT, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, trad. José Díaz García, Editorial Alianza, Madrid, 1999, p. 40 y pp. 145-165.

21 C. SCHMITT, *Teología política*, p. 51. El subrayado es propio.

que acontece en la modernidad y que Schmitt se limitaría simplemente a describir fenomenológicamente), en el capítulo cuarto la oposición no parece ser entendida como un problema contingente –de la evolución de los conceptos y las formas políticas modernas– sino estructural, ya que interroga de un modo mucho más claro el carácter necesario o superfluo del gobierno y, por tanto, la necesidad de la política.

Para iluminar este punto traslademos nuestra mirada, por un momento, hacia *El concepto de lo político*. La interrogación sobre la «cuestión antropológica» es allí formulada por Schmitt en el contexto de la discusión sobre las posibilidades de desaparición del pluriverso político y su posible superación en una unidad «cultural, filosófica, o de algún modo ‘superior’»²². En este contexto surge la pregunta acerca de para qué quedarían libres los hombres en un mundo así y la afirmación según la cual puede responderse a ella «con suposiciones optimistas o pesimistas, que sin embargo se mueven todas, en última instancia, en el interior de una profesión de fe antropológica.»²³ La interrogación sobre las posibilidades de un mundo que no estuviera organizado políticamente, de un mundo que no conociera ni «estado, ni reino, ni imperio, ni república, ni monarquía, ni aristocracia, ni democracia, ni protección ni obediencia»²⁴ conduce por tanto a la cuestión antropológica y habilita el pasaje del apartado sexto al séptimo de *El concepto de lo político*, en el que Schmitt enfrentará directamente el problema²⁵.

Si bien en un primer momento Schmitt sostiene que la interrogación en torno a los presupuestos antropológicos permite extraer consecuencias acerca de lo político en general –independientemente de que se sostenga la bondad o la maldad natural–, me interesa destacar el modo en el que esta afirmación inicial, de carácter neutral, es desplazada a través de una serie de movimientos que pondrán «en evidencia» la necesidad de asumir un tipo de conducta determinada en relación al problema de la naturaleza humana. Este movimiento opera de la siguiente manera: si al comienzo del capítulo Schmitt afirma que las ideas políticas y las teorías del Estado pueden ser analizadas dividiéndolas según presupongan «un hombre ‘malo por naturaleza’ o ‘bueno por naturaleza’»²⁶, unas páginas más adelante sostiene que la necesidad de una

22 C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, o. c., p. 54.

23 Ibidem.

24 Ibidem.

25 Tal como sostiene Strauss, la cuestión antropológica surge «a partir de la cuestión de si es necesario o superfluo el gobierno de hombres sobre otros hombres, o bien si lo será en el futuro. Por lo tanto, peligrosidad significa *necesidad de gobierno*. Y el debate último no tiene lugar entre el belicismo y el pacifismo (o bien entre el nacionalismo y el internacionalismo) sino entre las «teorías autoritarias y las anarquistas». (L. STRAUSS, «Comentario sobre El concepto de lo político, de Carl Schmitt», o. c., p. 155).

26 C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, o. c., p. 54.

comprensión de la naturaleza problemática del individuo está dada por la misma naturaleza de lo político²⁷, y concluye argumentando que dicha relación se establece de modo análogo en el pensamiento político y en el teológico²⁸. Así, si al principio del apartado parece ser posible pensar políticamente partiendo de la imparcialidad con respecto a la cuestión de la naturaleza humana y de la indiferencia con respecto a la teología, el argumento de Schmitt se desplaza hacia la afirmación de la necesaria correlación entre maldad humana y pensamiento político genuino²⁹ y hacia la postulación de la conexión «metodológica» entre los presupuestos de la teología y la política.

Si bien no pretendo a través de mi argumentación tratar de mostrar cuáles son los fundamentos últimos que llevan a Schmitt a sostener esta posición sino poner en evidencia el modo en el que se produce el desplazamiento desde una postura que considera legítima la pluralidad de opciones con respecto al fundamento del orden hacia otra que entiende que sólo una de ellas es efectivamente válida, no obstante –y aunque exceda en parte el objeto de mi presentación– me parece pertinente interrogar también aquí, aunque sea brevemente, el estatuto teórico que tiene la maldad en su pensamiento. ¿Cómo entiende Schmitt éste problema? ¿Sobre qué se asienta la afirmación de su necesidad?

Considero que una respuesta a esta pregunta debe seguir el camino sugerido por Leo Strauss en su reseña de 1932 a *El concepto de lo político*. Allí Strauss interroga críticamente el estatuto de la maldad humana en Schmitt con el objeto de delimitar las diferencias entre la postura de éste y la de los pensadores de la primera modernidad. A diferencia de la comprensión bíblica, que la entiende como pecado, la maldad natural a la que hacen referencia los modernos, desde Maquiavelo en adelante, no remite al pecado (que para

27 «[P]uesto 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. De otro modo eliminarían, junto con la posibilidad de enemigo, también toda consecuencia específicamente política.» Ibidem, p. 60.

28 «El dogma teológico fundamental de la pecaminosidad del mundo y de los hombres conduce –en la medida en que la teología no se haya todavía disuelto en la moral meramente normativa, o en la pedagogía, y el dogma en la mera disciplina–, exactamente como la distinción de amigo y enemigo, a una división de los hombres, a una ‘separación’, y hace imposible el optimismo indiferenciado propio de un concepto universal del hombre. En un mundo bueno entre hombres buenos domina naturalmente sólo 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.» (Ibidem, pp. 60-1).

29 «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 como un ser extremadamente problemático, más bien ‘peligroso’ y dinámico. Esto es fácil de probar a través de cualquier pensador político propiamente dicho.» (Ibidem, p. 57). El subrayado es propio.

existir como tal precisaría de otros elementos teológicos fundamentales, en particular de Dios) sino a la peligrosidad producto de la insuficiencia de la razón humana y la dinámica de las pasiones. La maldad es interpretada como «maldad inocente», como impotencia producida por un desarreglo entre las pasiones egoístas y el interés común. Pero si esta es la opción teórica de los pensadores modernos que entienden la necesidad de afirmar la maldad humana como premisa para articular el orden político, es difícil considerar que Schmitt la comprenda del mismo modo. Los filósofos de la primera modernidad entendían la maldad como maldad inocente debido a que negaban el pecado. Y negaban el pecado porque no reconocían ninguna obligación de los individuos anterior a su pertenencia a alguna comunidad particular, anterior a sus demandas como individuos. El combate teórico del siglo XVII estaba dirigido contra la autoridad de la Iglesia y a favor del individuo. Pero Schmitt, en la medida en que aspira a una crítica radical del liberalismo –y por tanto a una crítica del individualismo liberal que entiende que el derecho es anterior a cualquier obligación– «debe renunciar a la idea de que el hombre es malo como lo es el animal, y por tanto, inocente, y regresar a una concepción de la maldad humana como perversidad moral»³⁰. Parece posible concluir, por tanto, que si los teóricos de la primera modernidad asentaban la maldad natural en la inocencia de una espontaneidad problemática, Schmitt no podría asentarla en este tipo de maldad sino en otra entendida como perversidad moral. Y esta comprensión de la maldad difícilmente puede prescindir de los elementos teológicos tradicionales³¹. Dotados de estos elementos volvamos ahora al cuarto capítulo de *Teología política*.

30 L. STRAUSS, «Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt», o. c., p. 157.

31 En relación a este problema Meier sostiene que «[e]l hecho de que [Schmitt] se contente con reconocer que el hombre es considerado por «teorías políticas genuinas» como un ser «peligroso», «amante del riesgo», «dinámico», obedece a varias razones. Por un lado, sólo así puede mostrar que todas las teorías realmente políticas se hallan en *concordancia* con la verdad del pecado original, sin perjuicio de la cuestión de si los respectivos teóricos aceptan ese dogma. Pero de esta manera y sólo de esa manera puede Schmitt mantener en pie la relación fundante (que él concibe en términos «ontológicos y existenciales») entre teología y política. Por otro lado, puede delimitar de manera efectiva su «modo de pensar» la «teología moral», dejando en claro que la teología política que él defiende ciertamente no tiene en mente una «moral simplemente normativa». Finalmente, el discurso sumario del hombre «malo» borra lo suficiente las diferencias entre la propia posición antropológica de Schmitt y otras posiciones antropológicas fundamentadas de modo completamente distinto, como para «hacer *casi* desaparecer» el sentido específico de la profesión de fe antropológica de Schmitt y no dejarla tan expuesta a la crítica política ni a la crítica teórica». (H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, o. c., pp. 88-89). Véase también p. 81. Como contrapunto de esta argumentación, aclaremos que estas preguntas relativas al estatuto de la maldad son contestadas por quienes interpretan a Schmitt en la clave que hemos denominado «genealógica» como ficción teórica o hipótesis de trabajo. En este sentido, Nicoletti sostiene que considerar la maldad como una hipótesis y no como un conocimiento cierto y definitivo es coherente con el enfoque epistemológico schmittiano, orientado hacia el

Como hemos señalado, la cuestión antropológica surge allí en relación a la contraposición entre las teorías autoritarias y las teorías anarquistas. Mientras que las primeras, partiendo de la premisa de la maldad humana sostienen la necesidad de gobierno, las segundas, partiendo de la premisa contraria, declaran su carácter superfluo³². Ahora bien, a la luz del desplazamiento que describimos en el análisis de *El concepto de lo político* es evidente que para Schmitt esta contraposición no puede ser leída como equivalencia. Si todo pensamiento político genuino descansa en la premisa de la maldad humana, la contraposición entre las teorías anarquistas y las autoritarias no puede significar para Schmitt la descripción neutral de los diferentes modos de comprender la política. Por el contrario, pareciera ser que –siguiendo las premisas del mismo Schmitt– sólo una de estas teorías puede ser verdadera, acorde a la naturaleza de lo político, mientras que la otra no puede serlo.

Esta es, entendemos, la clave para interpretar el sentido último del cuarto capítulo de *Teología política*. Si al finalizar el tercer capítulo Schmitt parecía sugerir que la dictadura era la única conclusión posible para quienes, como Donoso, se hubieran dado cuenta que la legitimidad en el sentido tradicional ya no existía más, la conclusión a la que arriba al final de cuarto capítulo tiene una pretensión de universalidad mucho mayor. Schmitt argumenta allí que la dictadura es la conclusión necesaria tanto para quienes afirman la necesidad de gobierno como para aquellos que *creen* negarla³³. De este modo, la supuesta igualdad o equivalencia, la pluralidad de opciones con respecto al fundamento de lo político, es reducida a unidad: incluso el más radical negador de la trascendencia no puede renunciar a ella, al menos en la forma de su inversión absoluta; incluso él debe recurrir teóricamente a la teología y prácticamente a la dictadura.

* * *

pragmatismo: puesto que la naturaleza humana en su esencia es incognoscible, es preciso actuar como si el hombre fuese malo. Se trata, sostiene allí Nicoletti, de una *ficción*, consciente, de uso práctico. M. NICOLETTI, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, o. c., pp. 123-4, n. 17.

32 «Entonces podrían configurarse con absoluta resolución los antagonismos entre la autoridad y la anarquía, y se perfila la clara antítesis a que antes nos referíamos: si De Maistre dice que todo gobierno es necesariamente absoluto, un anarquista afirma literalmente lo mismo, pero con esta diferencia: que su axioma de que el hombre es bueno y el gobierno corrupto le lleva a la conclusión práctica opuesta de que siendo todo gobierno una dictadura debe ser combatido. Pretender que se adopte una decisión cualquiera es malo para un anarquista, porque lo que es justo por sí solo fluye cuando la inmanencia de la vida no se perturba con tales pretensiones.» (C. SCHMITT, *Teología política*, o. c., p. 58).

33 «Certo que esta antítesis radical [entre anarquía y autoridad] le obliga a *decidirse* reueltamente contra la decisión; y así se da la curiosa paradoja de que el anarquista más grande del siglo XIX, Bakunin, fuese, en teoría, teólogo de la antiteología y, en la práctica, dictador de una antidictadura.» (Ibidem). El subrayado es propio.

Como he señalado en la introducción, el pensamiento político posfuncional parte del reconocimiento de la crisis del fundamento último de lo social. Schmitt, al igual que aquél, reconoce en el pasaje de la tradición a la época moderna un punto de inflexión ineluctable. La ruptura con la trascendencia, la imposibilidad de recurrir a la figura de Dios como fundamento último de lo social, es para él un hecho, un dato duro de la realidad que tiene que ser tenido en cuenta por el teórico de la política. Pero este reconocimiento no lo lleva a sostener el estatus problemático del fundamento ni tampoco a afirmar su pluralización. Si en un primer momento parece posible pensar diferentes modos de articular lo político y lo teológico, contingentes, el lector de *Teología política* es conducido a través de pequeños desplazamientos a reconocer que sólo existe un modo prioritario de entender esta relación; a la vez, si en un principio la maldad o la bondad parecen señalar diferentes fundamentos posibles para teorías políticas contrapuestas, el lector es también aquí conducido a entender que aquellas doctrinas que afirman la bondad natural no son, propiamente hablando, teorías políticas. Y son estos desplazamientos los que llevan a Schmitt a sugerir, al final del cuarto capítulo de *Teología política*, que todo intento por destituir los modos fundacionales de pensar el problema del fundamento son, a lo sumo, inversiones del modelo teológico-político entendido de un modo particular.

En definitiva, la afirmación de la primacía de un modelo de articulación de lo político, sostenida en la reintroducción de la necesidad de gobierno a través de la afirmación de la maldad humana como el *arcanum* profundo de toda teoría y práctica política verdadera no parece dar lugar a una concepción contingente del orden político; por el contrario, parece denotar la condición heterónoma de lo político, su dependencia de un principio incontrovertible, anclado en la tradición. En este sentido, y en la medida en que Schmitt sigue pensando el problema del mal y la necesidad de gobierno bajo el modelo teológico político, su recuperación por parte de un pensamiento que se pretende heredero de la ruptura del hilo de la tradición y del fin de la metafísica es, cuanto menos, controvertida. Tal vez sea preciso, para pensar el carácter problemático del fundamento del orden político moderno, ir más allá del pensamiento de Schmitt.