

¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia?*

Jean-François Kervégan

En primer lugar, quisiera partir de dos afirmaciones contradictorias de Carl Schmitt:

Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que debe ser aniquilado. Pero yo soy jurista y no teólogo.¹

Yo soy un teólogo de la jurisprudencia.²

¿Cómo uno puede ser y no ser a la vez un teólogo, y qué significa esto en relación con el tema (muy discutido y sin dudas equívoco) *teología política*? Éste es el tópico de mis reflexiones, las cuales se referirán, ante todo, a los escritos de Carl Schmitt y sólo de modo indirecto a la obra de Leo Strauss. Antes de proponer una interpretación de las expresiones citadas, quisiera primero exponer algunas reflexiones (que proporcionarán una guía para mi trabajo) acerca del concepto de *teología política* en Carl Schmitt.

Teología política: ¿un concepto equívoco?

El concepto schmittiano de *teología política* es ambiguo, o más aún, se encuentra pleno de contradicciones. Esto ya ha sido señalado en reiteradas ocasiones por los

* Traducción de Damián Rosanovich.

1. Carl Schmitt, *Ex captivitate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, p. 89.

2. Carl Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 23.

comentadores.³ Solamente se necesita hojear los dos libros titulados de este modo para poder comprobar que el concepto es, al menos, flexible. Schmitt mismo admite esta ambigüedad cuando da cuenta de la diferencia llamativa entre el objeto y el fin de la primera y segunda *Teologías políticas*: «Teología política es un concepto extremadamente polimorfo; él contiene, además, dos aspectos distintos, uno teológico y uno político; cada uno de los cuales se orienta hacia su concepto específico».⁴ Se ha tendido naturalmente a ponderar que *Teología política* de 1922 (*TP I*) y en particular su tercer capítulo, indaga el aspecto político o, mejor dicho, el jurídico-político de la cuestión en el marco de la denominada «sociología de los conceptos políticos», mientras que *Teología política II* (*TP II*) trataría el aspecto teológico del concepto en la medida en que éste impugna la «leyenda de la liquidación de toda teología política» por medio del cristianismo, es decir, en tanto rechaza la tesis defendida por Erik Peterson dirigida contra el mismo Schmitt. Pero la cuestión no es tan sencilla, por lo cual debemos examinarla con atención.

La *TP I* apunta a determinar el parentesco histórico y sistemático de los conceptos teológicos y jurídico-políticos. Se trata de demostrar el parentesco genealógico y sistemático de los conceptos teológicos y jurídico-políticos dentro de la modernidad:

Todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. No lo son sólo debido a su desarrollo histórico, porque ellos fueron transferidos de la teo-

3. Cf. J. M. Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie*, Berlin, 1983; E Böckenförde, «Politische Theologie und politische Theorie», en: J. Taubes (comp.), *Religionstheorie und politische Theologie*, vol. 1: *Der Fürst dieser Welt*, München, 1983, pp. 16-25; C. Galli, «La teologie politiche di Schmitt», en: *Lo sguardo di Giano*, Bologna, 2008, pp. 51-81; G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlín, 1994; M. Miraviglia, *La penultima guerra. Il «katechon» nella doctrina dell' ordine politico di Carl Schmitt*, Milano, 2006, pp. 144-155; M. Nicoletti, *Trasparenza e potere*, Brescia, 1990, pp. 621 y ss.; Th. Paléologue, *Sous l'oeil du Grand Inquisiteur*, Paris, 2004, pp. 21 y ss. Contra estos autores, H. Meier (*Carl Schmitt, Leo Strauss und der Begriff des Politischen*, Stuttgart, 1998; *Die Lehre Carl Schmitts*, Metzger, Stuttgart, 2009³) defiende la tesis de una constitución coherente del concepto de teología política, el cual debe considerarse como el núcleo del pensamiento de Carl Schmitt. En el «Rückblick [Mirada retrospectiva]» de la tercera edición de su libro sobre Schmitt, Meier indaga nuevamente el concepto de teología política con relación al epistolario entre Schmitt y Blumenberg, entretanto publicado (H. Blumenberg-C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007). Esto le ofrece la ocasión para discutir la reducción del concepto *P.T.* al así llamado «teorema de la secularización» (p. 270), y para reafirmar el carácter central que tiene este «arcanum» no solamente para Schmitt, sino para toda verdadera filosofía (p. 299). No puedo seguir a Meier hasta este punto, presumiblemente porque yo, al contrario de Schmitt, no soy ningún «catholique de race» y, por ende, intento interpretar la teología política en la dimensión de una filosofía del derecho «axiológicamente neutral».

4. Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker & Humblot, Berlin, 2008, p. 51.

logía a la teoría del Estado [...] sino también por su estructura sistemática, cuyo conocimiento es necesario para un análisis sociológico de estos conceptos.⁵

La así llamada «teología política» despliega, por tanto, el programa de un análisis histórico-conceptual y teórico-científico, cuya comprensión es, en primera instancia, enigmática para la Sociología (*véase infra*). Sin embargo, en esta dirección fundamental de la investigación se incluyen finalidades polémicas, las cuales se iluminan por medio del contexto. A excepción de los títulos de ambos libros y de los capítulos, el término «teología política» aparece en tres ocasiones. Dos casos se refieren a los teóricos de la Restauración, como Joseph de Maistre y Donoso Cortés, para quienes la política está explícitamente fundada en la teología.⁶ El tercer caso es, ante todo, sorprendente porque concierne a Kelsen, autor cuyas consideraciones corresponden a «la evolución llevada a cabo en la teología política y en la metafísica del siglo XIX».⁷ A mi entender, esto tiene que ver con dos significados claramente distintos de la expresión «teología política». El primero de ellos es descriptivo o teórico-científico: se trata de afirmar el hecho de una vinculación entre representaciones religiosas y consideraciones teológicas, por una parte, y de la conceptualidad jurídico-política, por otra. El campo de aplicación de la «teología política» atañe, entonces, en primer lugar a la modernidad, en tanto que la racionalidad moderna se comprende como liberada del otrora absorbente fundamento religioso (es decir, teológico). Así entendida, la «teología política» es una respuesta anticipada a la tesis con la cual Schmitt se enfrenta fuertemente en el epílogo a *TP II*: la idea de la «legitimidad de la modernidad» desarrollada años más tarde por Blumenberg. El segundo uso de la expresión «teología política» es propiamente político, es decir, en el sentido del carácter polémico de Schmitt, y conocido por el préstamo que Schmitt mismo toma de Bakunin, quien lo había utilizado en *La teología política de Mazzini y la Internacional*.⁸ Schmitt intenta con esto diferenciar, en el pensamiento posrevolucionario, entre aquéllos que afirman el anclaje religioso de la política (los contrarrevolucionarios) y aquéllos que lo niegan (los revolucionarios y una parte de los liberales).

En *TP II* se trata en primer lugar de algo totalmente distinto: el propósito del escrito no tiene nada que ver con la sociología del conocimiento. Schmitt quiere

5. Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996, p. 49.

6. *Idem*, pp. 56 y 64.

7. *Idem*, p. 63.

8. «[Bakunin se lanza al ataque] con ímpetu escita contra religión y política, teología y jurisprudencia». La referencia «con ímpetu escita» [*mit skytischer Wucht*] describe también en *PT I* la «lucha [de Bakunin] contra Dios», cf. *idem*, p. 64. Véase Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, p. 49.

aquí refutar metódicamente la tesis de Erik Peterson acerca del monoteísmo político,⁹ la cual sostiene que, de la fijación de los dogmas de la Trinidad del Concilio de Nicea debe seguirse la «imposibilidad teológica de toda teología política»,¹⁰ es decir, la imposibilidad de legitimar todo tipo de forma de organización política (estatal) en principios teológicos o en alguna representación de lo divino. Es absolutamente claro que este debate teológico-político tuvo por entonces una controvertida utilización política. En el año 1935 la tesis de Peterson fue una toma de posición contra la conversión de los cristianos alemanes al Nacionalsocialismo; la respuesta tardía de Schmitt está enmarcada en una estrategia consciente de autodefensa desarrollada en *Ex captivitate salus* y, naturalmente, en el *Glossarium*. Parece comprensible que la «teología política» tenga aquí un significado completamente diverso al del escrito de 1922. De modo distinto a Weber, *TP I* investiga la conexión estructural entre conceptos teológicos y políticos; es decir, el problema específicamente moderno de la *secularización*; debido a ello la «teología política» es una crítica epistemológica de los mitos originados gracias a la emancipación de la razón. En *TP II* se trata la posibilidad (o mejor dicho, la no-imposibilidad) de sostener una legitimación teológica del orden político y, por cierto, de afirmar la directriz de la analogía inmemorial –a pesar de que en la modernidad deviene obsoleta– entre monarquía divina y humana. Existe un gran peligro, pues, de que con el abandono de los cimientos teológicos la política misma sea sacrificada:

La desteologización contiene [...] una despolitización, en el sentido de que el mundo termina por ser 'politomorfo'. Con esto se acaba también la distinción entre amigo y enemigo como el criterio de lo político.¹¹

Aquí podemos apreciar que, en primer lugar, el propósito puramente teológico del escrito se vincula inmediatamente con las consideraciones nostálgicas acerca de la caída inevitable del Estado, de la política y del derecho, contenidas en *El Nomos de la Tierra* o en el prefacio a la nueva edición de *El concepto de lo político* de 1963. Por tanto, podemos preguntarnos: ¿pueden compatibilizarse de alguna manera estos significados tan diversos de «teología política», cuando no son retrotraídos a una improbable unidad? Tal temática conduce también a la cuestión por el verdadero lugar que ocupa la «teología política» en el pensamiento de Carl Schmitt. ¿Debe ser considerada como central o como periférica?

9. Véase Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* [*El monoteísmo como problema político*], en: *idem, Theologische Traktate*, Echter, Würzburg, 1994, pp. 49-147.

10. *Idem*, p. 147.

11. *TP II, op. cit.*, p. 119.

El significado que corresponde a la dimensión teológico-política del pensamiento de Carl Schmitt depende de la perspectiva global desde la cual se formule tal representación. Por ejemplo, uno puede leer *TP I* como la exposición de una orientación teórica (a saber, el decisionismo), dentro de la cual la referencia teológica –e incluso la religiosa– en primera instancia no tiene una importancia *fundamental*. En esta orientación, el aspecto científico-jurídico de la interpretación predominante lo promueve Schmitt mismo, subrayando en diferentes ocasiones el carácter puramente científico de su «teología política». El texto *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* del año 1934 hace hincapié en la intemporalidad del modelo decisionista. Inclusive luego de la proclamación del dogma de la infalibilidad, el catolicismo no sería de ningún modo reducible a un decisionismo, a pesar de que contenga momentos decisionistas.¹² En efecto, «el decisionismo puro presupone una *ausencia de orden* que sólo es conducida al orden por el hecho de *que* (no de *cómo*) se decide».¹³ Si, entonces, desde el punto de vista decisionista la decisión procede «de una nada normativa y de una ausencia de orden concreto»,¹⁴ si el milagro es el paradigma del estado de excepción,¹⁵ ¿es el decisionismo algo más que una mera reformulación secularizada de la problemática de la Creación? Los escritos de los años 1920-1930 sugieren tal interpretación, sin darle una formulación explícita. Posteriormente, esta interpretación es a veces rechazada como *teológicamente* infundada. La Creación no es en absoluto *ex nihilo*, por esto permanece sin nombre: «Quien habla de Dios, quiere engañar. Pues no se debe decir nada de Dios».¹⁶ Sin embargo, en *TP II* se ratifica con claridad el carácter no teológico del análisis decisionista de *TP I*. Schmitt señala, por ejemplo:

Mi escrito *Teología política* [...] no se refiere a un dogma teológico, sino a un problema teórico-científico y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos empleados por las argumentaciones y los conocimientos teológicos y jurídicos.¹⁷

Sin tener en cuenta sus afirmaciones tempranas, afirma:

Todo lo que he dicho acerca del tema de la *teología política* son expresiones de un jurista sobre un evidente parentesco estructural y sistemático entre conceptos teológicos y políticos en el campo de

12. Carl Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006, p. 22.

13. *Idem*, p. 24.

14. *Ibidem*.

15. *TP I*, *op. cit.*, pp. 49, 11, 16, 19, 21 y 50. Todos estos lugares subrayan el significado del caso de excepción en contra del liberalismo, el iluminismo y el pensamiento jurídico-estatal; de aquí una cierta división entre teología y política.

16. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 176.

17. *TP II*, *op. cit.*, pp. 21-22.

la teoría y de la práctica jurídicas. Esto pertenece al marco de la investigación histórico-jurídica y sociológica.¹⁸

Sin embargo, en el epílogo estas afirmaciones resultan matizadas, como Schmitt aclara:

Mi aproximación a la teología política no se mueve en el ámbito de una metafísica difusa, sino que concierne al caso clásico de una transposición apoyada en conceptos específicos, producidos por el pensamiento sistemático de las dos estructuras jerárquicas históricamente más desarrolladas y organizadas del «racionalismo occidental»: la *Iglesia* católica con su racionalidad plenamente jurídica y el [...] *Estado del Ius publicum Europaeum*.¹⁹

Por consiguiente, lo que resulta claro es que, en lo que concierne a la «teología política», el proyecto de Schmitt no es de ninguna manera transparente. Por una parte, la teología política, así como es definida en 1922, pretende ser una investigación meramente científica e incluso metateórica. Pero, por otra parte, ella alcanza a forjar un fuerte vínculo entre los conceptos *políticos* (soberanía, representación, etc.), en virtud de los cuales autores como Hegel o Hobbes reflexionaron sobre el Estado moderno, y los conceptos *teológicos*, gracias a los cuales la Iglesia católica (a pesar del «sentimiento antirromano de la época») representa una alternativa al «pensamiento económico» entendido como la fuente común del marxismo socialista y del capitalismo burgués.²⁰ Esto tiene que ver con una firme convicción de Schmitt: la Iglesia de Tomás de Aquino y de la teología racionalista es la heredera de la razón antigua y la matriz de la racionalidad occidental, cuya naturaleza jurídica ella expresa claramente.²¹ En particular, la Iglesia es una –tal vez la única– institución *representativa*, al ser ella una *complexio oppositorum*.²² Por lo tanto existe una racionalidad, en consecuencia una visibilidad de la Iglesia. Se trata, sin embargo, de una racionalidad que procede directamente de su carácter jurídico y «romano»:

[La Iglesia es] la portadora con estilo excelso del espíritu jurídico y la verdadera heredera de la jurisprudencia romana [...] En el hecho de que tiene la capacidad para la forma jurídica radica uno de sus secretos sociológicos. Pero ella tiene la fuerza para esta forma o cualquier otra sólo porque tiene la fuerza de la representación. Representa la *civitas humana*, representa en cada momento la conexión histórica con la encarnación y la crucifixión de Cristo; representa a Cristo mismo, personalmente, en

18. *Idem*, p. 101.

19. *Ibid.*

20. Véase *Römischer Katholizismus*, *op. cit.*, p. 29 y ss.

21. Véase la elogiosa referencia al *parentesco* entre teología y derecho enunciado por Leibniz: *TP I*, p. 50.

22. *Römischer Katholizismus*, *op. cit.*, pp. 10 y 45.

quien Dios ha devenido Hombre en la realidad histórica. En la representatividad yace su superioridad sobre una época de pensamiento económico.²³

Pero si la Iglesia católica es la institución jurídica *par excellence*, el vínculo entre conceptos teológicos y jurídico-políticos no es entonces una mera transferencia entre éstos; y el propósito de la teología política no radica sencillamente en dar cuenta del proceso de la secularización en el nivel «neutral» de una sociología del conocimiento. Con otras palabras, el camino de Carl Schmitt es distinto al de Max Weber (a pesar de que él reivindica ser sucesor del mismo) o, desde luego, al de Hans Blumenberg, quien ha definido su propia postura no sólo contra Karl Löwith, sino comprensiblemente en contra de Schmitt. Schmitt no comparte el prejuicio de Weber a favor de la neutralidad de valores, y asimismo rechaza el compromiso de Blumenberg con la autorreferencialidad de la modernidad, en vista de la cual el término «secularización» constituye una «injusticia histórica».²⁴ La posibilidad y el carácter concluyente de tal relación procede del parentesco profundo existente entre instituciones disímiles: la Iglesia, fiel a la tradición, y el Estado moderno; un parentesco reflejado a través de la «analogía» entre conceptos teológicos y político-jurídicos. Lejos de pertenecer a una mera «sociología de los conceptos jurídicos», la tesis principal de la primera *Teología política* («todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados») sería entonces la expresión de una suerte de *analogia entis*. De esta manera, Schmitt podría ser considerado efectivamente como un «teólogo de la jurisprudencia» en el sentido más estricto de la palabra.²⁵

Adversus theologos

Sin embargo, la situación es algo más confusa. Esto es, en los textos de Carl Schmitt abundan las expresiones *antiteológicas*, como por ejemplo, la citada al comienzo de la exposición: «Yo soy jurista y no teólogo». No se trata de un chiste, y la enemistad de Carl Schmitt contra ciertos rasgos del espíritu teológico (en el caso de que algo así exista) no es algo comprobado. Un texto como *El Nomos de la Tierra*, del principio al fin, debe entenderse como una advertencia ante la peligrosa reaparición del tema teológico de la guerra justa en el derecho internacional

23. *Idem*, p. 26.

24. Véase H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, primera parte, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966. El epílogo de *TP II* es un intento por refutar la tesis de Blumenberg. Véase Carl Schmitt, *TP II*, *op. cit.*, p. 109 y ss.

25. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 23.

de la posguerra; es sabido que esta reaparición se la interpreta allí como síntoma de la disolución del *Ius publicum Europaeum*. ¿Cómo hay que armonizar la crítica de la *reteologización* del derecho con la proclamada confesión católica de Schmitt, y con su rechazo del agnosticismo metódico del positivismo jurídico? En esta ocasión no me parece superfluo recordar una simple diferenciación que Schmitt de ningún modo olvida: la diferencia entre la *creencia* religiosa y la *teología*. Por una parte, él proclama su creencia católica; pero, en rigor, lo hace en algunos textos que son casi marginales. Las confesiones más claras y fuertes de sus creencias se las encuentra en el *Glossarium*, un escrito «privado» y con el carácter de una apología de sí mismo. Allí escribe, por ejemplo:

[...] soy católico no sólo por confesión, sino también por origen histórico; si se me permite, de raza.²⁶

Ante todo, se puede notar aquí que tal confesión de fe se encuentra en pocas ocasiones en los escritos tempranos publicados de Carl Schmitt, a excepción de los textos consagrados a la Iglesia.²⁷ De aquí que uno pueda sospechar que el catolicismo teatral de algunos escritos de la posguerra pertenezca a una táctica de autodisculpa. Sea como fuere, a pesar de que Schmitt en el *Glossarium* caracteriza «la lucha por la intensificación específicamente católica» como «la palabra clave secreta de su total existencia espiritual y publicística»,²⁸ de ningún modo se sigue de esta creencia católica que él adhiriera en su trabajo científico a un punto de vista *teológico*: ¿es claramente posible ser un creyente de la Iglesia católica sin ser por ello un teólogo! De lo contrario, se debería poder constatar, por ejemplo, que la interpretación schmittiana del derecho, por ejemplo el decisionismo que proclama hasta 1933, se basa —en referencia al contenido— en principios teológicos. Pero afirmar esto me parece tanto más arriesgado, en cuanto que la confrontación continua de Schmitt con los «teólogos» no es fácilmente eliminable. Si uno

26. *Idem*, p. 131. La misma confesión se encuentra, esta vez en francés, en una carta a Pierre Linn, su antiguo amigo y traductor, publicada en el diario de Schmitt: «Je suis catholique de race et cela veut dire que je serais ridicule, insignifiant, nul et non existant au moment de quitter l'Eglise [...] Je reste en contact avec mon centre inoccupable qui n'est pas une "idée" mais un événement historique: l'incarnation du Fils de Dieu. Pour moi, le christianisme n'est pas en premier lieu une doctrine, ni une morale, ni même (excusez) une religion; il est un événement historique» [«Soy católico de raza, lo cual quiere decir que sería ridículo, insignificante, sin sentido y falso si abandonara la Iglesia [...] Permanezco en contacto con mi centro intangible que no es una "idea", sino un hecho histórico: la encarnación del Hijo de Dios. Para mí, el cristianismo no es en primer lugar una doctrina, ni una moral, ni incluso (discúlpeme) una religión: es un hecho histórico»] *idem*, p. 283.

27. «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung [La visibilidad de la Iglesia. Una ponderación escolástica]» (1917 [en *Summa*, 2, pp. 71-80]) y *Römischer Katholizismus und politische Form [Catolicismo romano y forma política]* ([Hegner V., Hellerau,] 1923).

28. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 165.

deja pasar momentáneamente la frase ya mencionada, «yo soy un teólogo de la jurisprudencia», entonces resulta plenamente claro que Schmitt se confronta permanentemente con la postura intelectual del jurista y la de los «teólogos»; por ejemplo, por medio de la expresión ya citada al comienzo del trabajo:

Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que tiene que ser aniquilado. Pero yo soy jurista y no teólogo.²⁹

Inclusive señala que la teología es «necesariamente totalitaria», mientras que la ciencia del derecho «no es totalitaria, sino *ad alterum*».³⁰

En esta postura «antiteológica» aparece –como dijimos– un componente táctico. En el sentido de Schmitt, los «teólogos» son los que participan en el «retorno de la guerra justa», o sea los vencedores en 1918 y en 1945, cuya criminalización del enemigo vencido debe significar una «total privación de derechos en nombre del derecho».³¹ No obstante, tal explicación es insuficiente: existen también fundamentos teóricos profundos que ayudan a explicar la desconfianza de Schmitt para con la teología. En primer lugar, estos fundamentos no son de carácter religioso; sin embargo Schmitt advierte ocasionalmente que «los teólogos buscan convertir la palabra de Dios a un lenguaje de dogmas».³² Aquí encuentra su más clara expresión lo que yo llamo «la teología negativa de Schmitt»; es decir, una desconfianza contra la racionalización de la creencia inmediata, que la *teología* encarna. En cierto modo, la palabra *logos* (aquí entendida como argumentación racional) es superficial en la teología. No obstante, el fundamento principal del «antiteologismo» de Schmitt debe encontrarse –como dijimos– en la teoría del *Ius publicum Europaeum*. Permítaseme resumir la argumentación schmittiana: el Estado moderno y su correspondiente derecho se originan en virtud de una eliminación de la teología y de una neutralización de la creencia religiosa, llevado a cabo o bien por medio de su exclusión, o bien a través del monopolio de la determinación interna de la creencia que se le ha entregado al Estado, en conformidad con la máxima: *cujus regio, ejus religio*. Esta neutralización de la esfera religiosa se volvió necesaria por el conflicto político-religioso que había estallado en el siglo XVI en toda Europa. En una cristiandad dividida, ya no es la Iglesia, sino más bien el Estado y el derecho referido a éste quien aparece como un *imperium*

29. *Ex captivitate salus*, *op. cit.*, p. 89.

30. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 311.

31. *Ex captivitate salus*, *op. cit.*, p. 58.

32. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 176. Esta formulación continúa en la ya citada expresión: «Quien habla de Dios, quiere engañar. Pues de Dios no debe decirse nada».

rationis o un «Imperio de una razón relativa».³³ En el rol de portador de la racionalidad, el Estado moderno ha sustituido a los teólogos por los juristas; es por esto que la razón debe renunciar a la pretensión absolutista que está paradójicamente contenida en la definición de la razón filosófica como *ancilla theologiae*. En este sentido, Schmitt atribuye una gran importancia al mandamiento pronunciado en el año 1588 por el jurista Albericus Gentilis: *Silete theologi in munere alieno!*³⁴ Durante la modernidad, la teología —que profesa la «ética de la convicción»—³⁵ se volvió factor potencial de la guerra civil, o al menos de posibles tumultos. De aquí el elogio de la ciencia jurídica como la única localización de la razón pacífica a partir de aquel momento:

[La ciencia jurídica] está profundamente enredada en la aventura del racionalismo occidental. Su padre es el Derecho romano renacido, su madre, la Iglesia romana. La separación de la madre se consumó [...] finalmente en la época de la guerra civil confesional. La niña se quedó con su padre, el Derecho romano, y abandonó la vivienda de la madre. Buscó un nuevo hogar y lo encontró en el Estado [...] Los juristas se sintieron orgullosos y muy superiores a los teólogos.³⁶

A partir de aquí, al menos hasta la caída del Estado y del orden internacional jurídico-estatal, que Schmitt predice desde 1942,³⁷ los juristas y su ciencia del *Ius publicum Europaeum* pasan a ser los grandes portadores del orden y de la racionalidad. Para Schmitt, los prototipos de esta nueva forma de juristas *desteologizados* (o filósofos del Estado) son Bodin y Hobbes. Él mismo se describe como su último heredero: «Soy el último representante consciente del *Ius publicum Europaeum*».³⁸ Y, en su opinión, lo que el escribe sobre ellos describe su propia situación personal:

33. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker & Humblot, Berlin, 1974, p. 114.

34. *Idem*, pp. 129-131. Schmitt mismo comenta: esto significa aproximadamente: «*silete theologi extra ecclesiam!*», *Glossarium*, *op. cit.*, p. 281.

35. *Idem*, p. 106.

36. *Ex captivitate salus*, *op. cit.*, p. 69.

37. Véase en especial «Der Staat als konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff [El Estado como concepto concreto, relacionado con una época histórica]», en C. Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, 1958, pp. 375-385 [Se trata de la relaboración y reducción de «Staatliche Souveränität und freies Meer. Über den Gegensatz von Land und See im Völkerrecht der Neuzeit» [«Soberanía estatal y mar libre. Sobre la oposición de tierra y mar en el derecho internacional de la edad moderna», en P. Ritterbursch (Hg.), *Das Reich und Europa*, Koehler u. Amelang, Leipzig, 1941, pp. 79-105]; y también *Der Begriff des Politischen*, edición de 1963, Duncker & Humblot, Berlin, 2002, prefacio, p. 10: «La época de la estatalidad se dirige a su fin, no hay que gastar más palabras en esto».

38. *Ex Captivitate salus*, *op. cit.*, p. 75.

Ambos [Bodin y Hobbes] se encuentran en un conflicto encarnizado con los teólogos [...] Ellos no se pasaron al Estado por arrogancia, sino por desesperación, al ver que la pedantería de los teólogos y sectarios fomentaba la guerra civil siempre de nuevo la guerra civil [...] Para los teólogos ellos eran ateos.³⁹

El hecho de que ahora el Estado deje de ser el *imperium rationis* (elogiado por Hobbes y Hegel), de que él mismo se encuentre en una lucha a muerte, no menoscaba de ningún modo la magnitud de su aporte. Es imposible que la teología pueda ganar otra vez su rol principal, perdido definitivamente en los albores de la modernidad: «La frase *silete theologi!* (...) sigue operando aún».⁴⁰

Piadoso cristiano, pero adversario de la teología o, mejor dicho, adversario de sus posibles consecuencias en el marco de la modernidad: así interpreto a Carl Schmitt, a quien, por consiguiente, no lo describiría sencillamente como un teólogo político. En el centro de su plena reflexión intelectual se encuentra el Estado moderno entendido como el lugar de la racionalidad jurídica, en la medida en que se había procurado para sí mismo «el monopolio de lo político»⁴¹ y por tanto, en que de este modo fue capaz de limitar el conflicto. ¿Por qué entonces Carl Schmitt publicó no sólo una, sino dos *Teologías políticas*? ¿Por qué el adversario del «totalitarismo» teológico⁴² tiene necesidad de pasar por lo teológico –si no por la teología misma– para llegar a la comprensión de lo político? Para responder tal pregunta, debemos aclarar qué significa el giro autorreferencial «teólogo de la jurisprudencia».

¿Teólogo sin dogma?

¿En qué medida Schmitt es capaz de presentarse como un «teólogo de la jurisprudencia»? Respecto de este punto, quisiera señalar una diferencia sencilla, pero necesaria en mis comentarios: un teólogo *de* la jurisprudencia es algo distinto a un teólogo *en* la jurisprudencia. Si el giro de Carl Schmitt tuviera este último significado, caería en una contradicción grosera al enfatizar –como dijimos– el carácter «totalitario» de la teología (lo que, por lo demás, para él como teórico del Estado total, no tiene un significado estrictamente negativo), e inclusive al resaltar permanentemente la necesidad histórica y teórico-científica de formular

39. *Idem*, p. 73.

40. *Der Begriff...*, *op. cit.*, p. 15.

41. *Idem*, p. 23.

42. «La teología es necesariamente totalitaria», cf. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 311.

una clara distinción entre teología y jurisprudencia. Por ejemplo, escribe a Helmut Rumpf, el autor de una de las primeras monografías dedicadas a Schmitt:

Usted ha devenido ahora católico, pero no teólogo. Hasta donde veo, sigue siendo jurista [...]. Como juristas nos encontramos hoy entre la teología y la técnica, frente a una dicotomía que nos afecta y que quizá nos suprima en tanto juristas.⁴³

Por consiguiente, el «último representante consciente del *Ius publicum Europaeum*» pretende exactamente no actuar *como* teólogo, sino más bien *a la manera de* un teólogo. ¿Pero qué pertenece propiamente a la postura de un teólogo? Dos cosas. En primer lugar, referirse a un dogma, es decir, a un *corpus* de dogmas cuya verdad «revelada» debe transmitirse por medio del acto de la creencia (personal o institucionalizada). En segundo lugar, el teólogo estudia este dogma con los medios de la razón, «los cuales tienen que concordar entre sí», de modo que, como Tomás de Aquino señala, «la verdad adquirida por medio de la razón se armoniza con la creencia de la religión».⁴⁴ Tal *como* el teólogo, así el jurista ilumina el objeto de la creencia –en su caso, al derecho– con la luz de la «razón natural», o sea de una razón cuyos fundamentos son capaces de convencernos a cada uno de nosotros, seamos o no creyentes.

¿Pero de qué derecho es guardián e intérprete el jurista? ¿Y de cuál el teólogo? La respuesta parece evidente: se trata del derecho positivo, del derecho instituido por la legislación, por los actos administrativos del gobierno y por las sentencias judiciales. En este caso, el «teólogo de la jurisprudencia» debería alinearse con la posición del jurista positivista, v.g. de un Kelsen; o sea de aquel con quien Schmitt discute intensamente en la primera *Teología política*. Entonces todo estaría bien ordenado y la teología –tal como la ciencia jurídica– sería una ciencia «positiva» basada en algo «dado».⁴⁵ Pero esto no es así: Schmitt seguramente no es un positivista, a pesar de que una vez confesó que «su rechazo del positivismo le llegó con los años».⁴⁶ A la inversa, impugna intensamente desde la época de Weimar la ceguera del iuspositivismo (defendido en ese entonces por Anschütz, Thoma y Radbruch), el cual ya había demostrado su incapacidad para representarse el derecho de modo distinto a una imagen con el rostro honrado, pero obnubilado, de la legalidad. El jurista Carl Schmitt podría llegar a ser tal vez un

43. *Idem*, p. 132. Schmitt describe la teología y la técnica como «ámbitos totalitarios»: *idem*, p. 311. [Rumpf escribió: *Carl Schmitt und Thomas Hobbes. Ideelle Beziehung und aktuelle Bedeutung: mit einer Abhandlung über die Frühschriften Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlin, 1972. Nota del traductor].

44. Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 2.

45. Véase *Glossarium, op. cit.*, p. 75.

46. *Idem*, p. 209.

teólogo, pero seguramente no a la manera de un positivista, quien, por cierto, es más bien un beato que un teólogo.

¿Es entonces Carl Schmitt un *iusnaturalista*? ¡De ninguna manera! Inclusive se expresa implacablemente tanto acerca del derecho natural (dado el caso, el neotomista), como del positivismo jurídico: «el derecho natural, esto es, la docena de postulados completamente opuestos, un montón de cláusulas formales vagas que presuponen conceptos –el concepto de naturaleza y el del derecho a la cabeza– que siguen siendo indeterminados». ⁴⁷ Además, esta denominación encubre corrientes totalmente diferentes: dentro del así llamado «derecho natural moderno» debe diferenciarse –por ejemplo– el derecho natural de la justicia de Grocio y el de los monarcómanos, y el derecho natural científico de Hobbes. ⁴⁸ De hecho, probablemente deba ponerse en cuestión la distinción clásica misma entre derecho natural y positivismo jurídico, cuando la praxis del «legislador motorizado» ⁴⁹ acaba con el modelo del Estado legislativo. A partir de ahora, la diferencia exacta no es más entre derecho natural y positivismo, sino más bien la oposición política superior entre legalidad y legitimidad:

Desde la Revolución Francesa entre 1789 y 1848 se escinde el derecho en legalidad y legitimidad; esto culmina con que el jurista cae en la mera legalidad, en el positivismo puro. ⁵⁰

De aquí en más, la tarea del jurista como «retardador» [*Aufhalter*] es, por tanto, venerar la legitimidad, mientras que el positivista se convierte en el portavoz del legislador motorizado. Sólo en la medida en que el jurista ha asumido esa tarea, merece realmente ser llamado «teólogo de la jurisprudencia».

Si es correcto que «el concepto y distinción actual es entre legalidad y legitimidad», ⁵¹ si por consiguiente el pensamiento «teológico» del derecho, a partir de ahora, es el pensamiento de la legitimidad, en ocasiones en contra de la legalidad, entonces esto quizás explique una expresión de Carl Schmitt que deja perplejo al lector atento. ⁵² En una carta a Pierre Linn incluida en el *Glossarium* se encuentra, pues, esta oración sorprendente: «Vous connaissez ma théorie du *katechon*, elle date de 1932 [Usted conoce mi teoría del *katejon*; data de 1932]». ⁵³

47. *Idem*, p. 188.

48. Carl Schmitt, *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, Berlin, 2006, pp. 21-22 y 116.

49. Carl Schmitt, «Legalität und Legitimität», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze...*, *op. cit.*, p. 404.

50. *Glossarium*, p. 184.

51. *Idem*, p. 49. [Schmitt se está refiriendo, en este paso, a Donoso Cortés]

52. Véase, por ejemplo, H. Meier, *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, p. 244; M. Miraviglia, *La penultima guerra...*, *op. cit.*, p. 205.

53. *Glossarium*, *op. cit.*, p. 80.

De hecho, sabemos bien que la primera mención explícita de este concepto se halla en un artículo del año 1942, donde se puede leer:

En la Antigüedad tardía y en el Medioevo creían las personas en un poder sibilino y retardador [*an eine geheimnisvolle aufhaltende Macht*], designado con el término griego “kat’ejon” (contenedor [*Niederhalten*]), que evitaba que se produjera de manera inmediata el final apocalíptico de los tiempos, inminente desde hacía mucho.⁵⁴

El objetivo de las presentes reflexiones no es proporcionar una valoración de la interpretación schmittiana del pasaje enigmático de la *Segunda Carta a los tesalonicenses*, en donde Pablo evoca, en sentido alegórico, aquello que «retarda» (*to katejon*) la llegada del Anticristo, y entonces, con ello, también a quién retarda (*o katejon*) una llegada que constituye el signo y el evento desencadenante del Apocalipsis. Sabemos que una antigua tradición interpretativa que se remonta hasta Ireneo identifica el *katejon* con el Imperio romano, de modo tal que la caída del Imperio sería el signo del fin patente del eón.⁵⁵ Esta lectura tiene un desarrollo en *El Nomos de la Tierra*, donde Schmitt se remite a la «autoridad de los padres de la Iglesia», a fin de proponer la siguiente tesis: «El “Imperio” significa el poder histórico que es capaz de *detener* la aparición del Anticristo y el fin del presente eón».⁵⁶ Y agrega: «No creo que sea posible para una creencia genuinamente cristiana una imagen histórica distinta a la del kat-ejon».⁵⁷ En efecto, existen otras interpretaciones del pensamiento paulino. Se puede, por ejemplo, defender la opinión –esto es incluso una idea intuitiva, como la que prefiere Schmitt– de que la Iglesia misma, como lugar institucionalizado de la creencia en el Redentor, «retarda» la llegada del Anticristo; una interpretación que Schmitt mismo ocasionalmente considera.⁵⁸ En todo caso, la elección schmittiana de aquella interpretación señala –a mi entender– que, en la teología política, lo político sigue siendo lo decisivo.

54. Carl Schmitt, «Beschleuniger wider Willen [oder: Problematik der westlichen Hemisphäre]» [«El que acelera contra la propia voluntad o la problemática del hemisferio occidental»], en *id.*, *Staat, Grossraum, Nomos. [Arbeiten aus den Jahren 1916-1969]*. Herausgegeben, mit einem Vorwort und mit Anmerkungen versehen von Günter Maschke, Duncker & Humblot,] Berlin, 1995, pp. 431-440; cf. p. 436. Una extensa nota del editor G. Maschke (*idem*, pp. 438-440) provee una lista de la literatura significativa acerca de este tema.

55. Acerca de la historia de las interpretaciones del *katejon* y de las controversias que se originan en esto, véase M. Miraviglia, *La penultima guerra*, *op. cit.*, p. 172-203, quien se remite a F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, [Duncker & Humblot,] Berlin, 1996. De hecho, Miraviglia reprocha a Grossheutschi no considerar las interpretaciones divergentes del tema.

56. *Der Nomos...*, *op. cit.*, p. 29.

57. *Ibidem*.

58. *Glossarium*, p. 253: «La Iglesia romana es realidad histórica [...] Ella es *katejon*».

Quisiera, para terminar, destacar otro punto. Si la constatación del *Glossarium* de que la teoría schmittiana del *katejon* se retrotrae al año 1932 no es un desliz, entonces, ¿no se debería acaso poder deducir, a partir de las numerosas notas de este escrito acerca de la importancia de la cuestión de la legitimidad y la legalidad, que el primer bosquejo acerca del tema teológico-político del *katejon* se encuentra en el libro *Legalidad y legitimidad*, por tanto en un texto de intervención política? Esto es obviamente una interpretación retrospectiva, la cual –como siempre sucede en Schmitt luego de 1945– se encuadra en una estrategia de auto-justificación, que sin embargo no es absurda. Si, de hecho, es correcto (aunque debemos mencionar que tal interpretación ha sido rechazada con buenos argumentos)⁵⁹ que el texto *Legalidad y legitimidad* «[fue] un intento desesperado por rescatar el presidencialismo, la última oportunidad de salvar la constitución de Weimar, de una jurisprudencia que rechazaba preguntar por el amigo y el enemigo de la Constitución»⁶⁰; y si este «grito de socorro» fue una invocación de una legitimidad constitucional superior, en contra de la legalidad, a fin de defender el orden constitucional contra la amenaza de los «partidos totales»,⁶¹ entonces se debe concluir que en el año 1932 el *katejon* tenía su lugar de residencia en una «parte sustancial» de la Constitución del Reich. Los verdaderos «retardadores» serían, por ende, quienes –como presuntamente el mismo Carl Schmitt– estaban dispuestos a utilizar medios legítimos y radicales, incluso prohibir simultáneamente al Partido Comunista Alemán y al Partido Nacional Socialista, a pesar de que por entonces contaban con el apoyo de aproximadamente la mitad del electorado, para evitar el triunfo del anticristo Hitler; mientras que la veneración positivista de la legalidad constitucional habría favorecido esta victoria.

Mi objetivo actual no es confirmar o discutir la verdad de aquella conclusión *ex post*; soy más bien escéptico al respecto y juzgo los presupuestos y la intención de esta reconstrucción como sospechosa. Sin embargo, lo que me parece interesante y rico en enseñanzas es que esta forma de argumentación proporciona un ejemplo modélico de la manera específica según la cual Schmitt reivindica su condición de «teólogo de la jurisprudencia». Teólogo del derecho es aquél que se expresa, dado el caso, contra la legalidad, basándose en la legitimidad superior de

59. Véase, por ejemplo, O. Beaud, *Les dernières jours de Weimar*[. *Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, Descartes & Cie.], Paris, 1997, pp. 237-240.

60. Comentario a «Legalität und Legitimität», en: Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, *op. cit.*, p. 345.

61. «No es el Estado, sino siempre sólo un partido quien [puede] ser sujeto y portador de un totalitarismo» (Comentario a «Weiterentwicklung des totalen Staates in Deutschland [Desarrollo ulterior del Estado en Alemania]», en: Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, *op. cit.*, p. 366 [originalmente en *Europäische Revue*, IX, 2, 1933, pp. 65-70].

la «historia» y del concepto. Aquí no puedo tratar el tema de la oculta filosofía de la historia de Carl Schmitt; esto lo he intentado antes.⁶² A modo de conclusión, aquí quisiera notar tan sólo que Schmitt, a pesar de sus variadas equivocaciones, permaneció fiel a su comprensión decisionista de la soberanía, que contiene el significado original de la teología política:

El caso de excepción manifiesta la esencia de la autoridad estatal con la mayor claridad posible. Aquí la decisión se separa de la norma jurídica, y (a fin de formularlo paradójicamente) la autoridad demuestra que, para generar derecho, no necesita tener derecho.⁶³

Université Paris I Panthéon-Sorbonne -
Institut Universitaire de France

62. J.-F. Kervégan, *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Presse Universitaires de France, Paris, 2005², p. 102 y ss. [*Hegel y Carl Schmitt. Lo político entre especulación y positividad*, tr. A. García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2007, p. 100 y ss.].

63. *TP I*, p. 20.