

LA CARACTERIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE CARL SCHMITT POR PARTE DE HEINRICH MEIER

HUGO EDUARDO HERRERA

Universidad de los Andes (Chile)
Universidad de Valparaíso (Chile)

I. ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA.—II. CARACTERIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA SEGÚN HEINRICH MEIER: 1. *Tres notas fundamentales*. 2. *Notas adicionales*.—III. CONSIDERACIONES CRÍTICAS: 1. *Las tres notas fundamentales*. 2. *Notas adicionales*.—IV. CONCLUSIÓN.—V. BIBLIOGRAFÍA

RESUMEN

En el presente trabajo se analiza y somete a crítica la caracterización que Heinrich Meier efectúa de la obra de Carl Schmitt como teología política. Se identifican tres notas con las que Meier realiza esa caracterización y tres notas adicionales agregadas en 1998. Se muestra cómo varias de esas notas son inadecuadas, especialmente las que, de aplicarse a Schmitt, restringen su pensamiento a los límites de una teología política cuyo fundamento, la fe, excluye la razón.

Palabras clave: teología política; filosofía política; fe en la revelación divina; Carl Schmitt; Heinrich Meier.

ABSTRACT

In this paper we analyze and submit to criticism Heinrich Meier's characterization of the work of Carl Schmitt as political theology. We identify three notes, with which Meier performs that characterization, and three additional notes added by him in 1998. We try to show how several of these notes are inadequate, especially those

that, if applied to Schmitt, restrict their thinking to the limits of a political theology, whose fundament is only faith and excludes reason.

Key words: political theology; political philosophy; faith in divine revelation; Carl Schmitt; Heinrich Meier.

I. ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA TEOLOGÍA POLÍTICA

En *Romanticismo Político* Schmitt escribe: «Toda expresión en el campo espiritual, consciente o inconscientemente, tiene un dogma —hereje u ortodoxo— como premisa» (1). En *Teología Política*, afirma que «Todos los conceptos determinantes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (2). En el *Glossarium*: «Esta es la clave secreta de mi completa existencia espiritual y publicística: el girar en torno a la auténtica acentuación católica» (3). Por si no bastara, en una carta a Jacob Taubes, del año 1977, indica: «Todo cuanto aún me concierne es, para mí, una cuestión de Teología Política» (4). Dos de las obras principales de Schmitt se titulan bajo el rótulo «teología política» (5) y la Iglesia católica es tema central de varios textos suyos (6). En muchas de las argumentaciones de Schmitt se entremezclan, asimismo, menciones a dogmas teológicos o alusiones a la escritura (7).

De todos estos antecedentes, que habían sido vistos dispersamente por otros intérpretes (8), Heinrich Meier sacó decididamente la conclusión de que el pensamiento de Schmitt se halla fundamentado en el dogma, de tal suerte que puede ser entendido como teología política. «*Teología política* es la calificación certera, la única adecuada para la *doctrina de Schmitt*» (9). Esta caracterización, según veremos, no es inocua, pues Meier entiende a la teología política schmittiana como una disciplina que se funda en la fe en la revelación, con lo cual su potencial teórico es fuertemente acotado (10).

-
- (1) SCHMITT (1998): 6.
 - (2) SCHMITT (1996b): 43.
 - (3) SCHMITT (1991c): 165.
 - (4) SCHMITT, en: KOPP-OBERSTEBRINK (2011): 37.
 - (5) Cfr. SCHMITT (1996b) (1996c).
 - (6) Cfr. SCHMITT (1917), (1984).
 - (7) Cfr. para esto, los libros de MEIER (1994), (1998).
 - (8) Cfr., por ejemplo, KODALLE (1973); BENEYTO (1983).
 - (9) MEIER (1998): 85, (2006): 81.
 - (10) Cf. MEIER (2006): 84-85, (1994): 40 y s., 260.

Desde que Meier escribiera los dos libros principales en los que afirma su interpretación, ella ha sido altamente determinante. El propio Hasso Hofmann reconocía ya en 1994: «Hoy en día la “teología política” vale como clave universal para entrar en el pensamiento schmittiano» (11). Un papel significativo en la validación de esta interpretación lo ha jugado Ernst-Wolfgang Böckenförde, quien conoció de manera cercana a Schmitt. Indica: «Según mi opinión formada también a partir de muchas conversaciones con Carl Schmitt, hay buenos argumentos» para hacer propia la «interpretación de Heinrich Meier» (12). Además ha jugado en favor de la tesis de Meier, la aparición de *Glossarium* de Schmitt en 1991, en el cual se contienen afirmaciones que parecen vincular a Schmitt de manera especialmente clara con el dogma cristiano (13). Como indica Mark Lilla: «Entonces, cuando el *Glossarium* de Schmitt apareció en 1991 y los lectores alemanes descubrieron reflexiones teológicas bizarras en casi cada página, el libro de Meier recibió una confirmación inesperada» (14). Las afirmaciones de Hofmann y Lilla aciertan y desde los noventa la lectura teologizante se ha vuelto influyente en un grado inusitado (15). En paralelo a la lectura hecha por Meier de la obra de Schmitt, es posible constatar además, especialmente desde los años noventa, una fuerte expansión de estudios en torno a la teología política, de tal suerte que ella conforma hoy algo así como un nuevo campo de investigación (16).

Frente a la lectura de Meier, que ata a Schmitt a la fe en la revelación, como fundamento de sus teorías, es posible constatar, empero, que diversos

(11) HOFMANN (2002): XVII.

(12) BÖCKENFÖRDE (1997): 35. Böckenförde es, empero, mucho más recatado que Meier al momento de precisar el papel de la teología en la teoría schmittiana. No se trata de una determinación de fundante a fundado, sino que habría simplemente dos niveles claramente diferenciados, el de la teología y el de la «cientificidad profana», los que tendrían cierta conexión, pero a nivel de motivación y no de determinación fundante, de tal suerte que cuando Schmitt hace ciencia puede operar sin mayor problema con los medios y criterios propios de ella; cfr. BÖCKENFÖRDE (1997): 35.

(13) Cfr., por ejemplo, SCHMITT (1991c): 63, 165.

(14) LILLA (2001): 67.

(15) Entre la abundante literatura, cfr. por ejemplo, DERRIDA (1998): 102 y *passim*; GROH (1998): 18 y s., 190 y s.; NAULT (2007): 29-52; CONRAD (2007): 408-430; NEUMANN (2008): 163-186; RISSING/RISSING (2009), *passim*; REISEGGER (2009): 362-366; de WILDE (2011): 363-381; BAZZAN (2010): 85-95; ROBBINS (2011): 112; HØIBRAATEN (2011): 233-293; CROCKETT (2011): cap. 4; KEOHANE (2011): 249-264; BOURDIN (2011): 125-137; GERLICH (2011): 28-31; KAHN (2011), *passim*; PARIC (2012), *passim*.

(16) Cfr., por ejemplo, entre la abundante literatura, SCOTT/CAVANAUGH (2004); ROBBINS (2011); CROCKETT (2011); BARGU (2011); FIORENZA/METZ/MOLTMANN y otros (2011); CAVANAUGH/BAILEY/HOVEY (2012); TAYLOR (2011); DAVIS/MILBANK/ZIZEK (2005).

autores rescatan potencial teórico-sistemático de Schmitt para comprender la realidad política o jurídica. Así hacen Jacques Derrida (17), Chantal Mouffe (18), Jürgen Habermas (19), Giorgio Agamben (20), Leo Strauss (21), Ernst-Wolfgang Böckenförde (22) o Karl Loewenstein (23), por mencionar solo algunos de los más destacados (24). En todos estos casos, el pensamiento de Schmitt, discutido y criticado, aparece como mucho más que uno apoyado en los dogmas o la revelación de una religión determinada, y se acreditan como teóricamente significativos para elucidar problemas fundamentales de la existencia humana. Mouffe, por ejemplo, escribe que la

«crítica de Schmitt a la democracia liberal constituye, desde mi punto de vista, un desafío que no podemos ignorar. Ahora yo también pienso que, en tanto revela las deficiencias del liberalismo, él nos puede ayudar —involuntariamente— a identificar los temas que necesitan ser abordados y con ello a ganar una mejor comprensión de la naturaleza de la democracia moderna» (25).

Cabe constatar entonces una tensión entre, por un lado, la lectura que hace Meier, del pensamiento de Schmitt como fundado en la fe de este en la revelación y, por otro, el potencial sistemático que de él extraen los autores para una elucidación racional de problemas existencialmente significativos. Se hace necesario preguntar, entonces: ¿Es realmente Schmitt un teólogo político en el sentido en que indica Meier?

En este artículo no me detendré en el análisis pormenorizado que Meier hace de los textos de Schmitt para descubrir en ellos teología política. Ese análisis lo realizo en otras partes (26) y requiere de mayor extensión que las páginas de un artículo. Tampoco tematizaré la estrategia argumentativa que Meier emplea, la que consiste fundamentalmente en apoyarse en los textos de Schmitt y tomarlos como testimonios o casos de teología política, sin plantear seriamente la posibilidad de una lectura alternativa (lo que deja, no obstante los méritos indudables de sus labores de pesquisa, a su interpreta-

(17) Cfr. DERRIDA (1998).

(18) Cfr. MOUFFE (1993), (1999): 38-53, (2005).

(19) Cfr. HABERMAS (1996): 233 y s.

(20) Cfr. AGAMBEN (1998).

(21) Cfr. STRAUSS (1998): 99-125.

(22) Cfr. BÖCKENFÖRDE (1998): 37-55.

(23) Cfr. LOEWENSTEIN (1925): 1.

(24) Cfr., por ejemplo, FORSTHOFF (1976); WEBER (1970); SCHNUR (1983); KAISER (1956); KOSELLECK (1973); MARDER (2010); OJAKANGAS (2006); KIRCHHEIMER (1976); NEUMANN (1978); DYZENHAUS (1998): 1-20, (1997); VATTER (2008): 239-271.

(25) MOUFFE (1993): 2.

(26) Cfr. HERRERA (2010): 16-22, 34-35, 41-44, 52, 56, 60-61, 98, 102, 104, 110-112.

ción como una lectura posible, pero no necesaria, de la obra schmittiana). Aquí no haré ni lo uno ni lo otro. Me concentraré, en cambio, en un paso previo, a saber, en el análisis de los criterios con los cuales Meier define a la teología política en general y a la teología política de Schmitt en particular. Meier caracteriza a la teología política con tres notas fundamentales a las que agrega tres precisiones en 1998, en la segunda edición de su libro sobre Leo Strauss y Carl Schmitt. En una primera parte (II) expondré las notas caracterizadoras, así como las precisiones introducidas por Meier; luego (III) me referiré a las dificultades que estos criterios y aclaraciones pueden tener. En una tercera parte (IV), en fin, me referiré a ciertas consecuencias que se siguen de la caracterización que hace Meier de la teología política schmittiana.

Lo que obtendré como resultado de esta investigación no apunta, en consecuencia, preponderantemente a una determinación de la adecuación «material» de la interpretación de Schmitt que hace Meier, sino, antes que eso, y especialmente en lo que respecta a las primeras tres notas con las que Meier caracteriza la teología política en general, a una determinación eminentemente «formal» o de la corrección o incorrección de los criterios de su interpretación.

II. CARACTERIZACIÓN DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA SEGÚN HEINRICH MEIER

1. *Tres notas fundamentales*

Heinrich Meier caracteriza a la teología política —toda teología política, la teología política de Carl Schmitt incluida— mediante tres notas fundamentales (27). Esas notas la distinguen de la filosofía política. La *primera* nota es que la teología política entiende que «la revelación divina es la autoridad suprema y el fundamento último» de la propia «posición», «doctrina» o «teoría» (28). La razón o «sabiduría humana» (29), no proveería esta legitimación o fundamento último. Aquí se trata de «fe en la revelación» (30), no de razón. Vale decir, el teólogo político desplegaría toda su acción teórica

(27) En la nueva edición de *Die Lehre Carl Schmitts*, Meier distingue tres usos de la teología política en Schmitt: como justificación de Dios y el Estado, como estudio de la conexión entre teología y política, y como arma para la determinación del enemigo. No obstante que aparece, el segundo uso es entendido por Meier como completamente subordinado al primero y tercero.

(28) MEIER (2006): 84; (1994): 260; cfr. MEIER (1994): 40 f.

(29) MEIER (2006): 84.

(30) MEIER (1994): 40; (2006): 85; (1998): 155, 162.

a partir de esa fe, a la que tiene por fundamento de todas sus afirmaciones teóricas. A fin de cuentas, ellas no solo estarían *motivadas* por la fe, sino que su validez teórica dependería de ella, en la medida en que ella es su fundamento.

Segunda nota: a diferencia de la filosofía política, la teología política no puede «orientar “en concreto” la acción» (31). Ella no entrega ni puede entregar criterios prácticos, «pues los caminos de la Providencia son insondables» (32). ¿Cómo podríamos saber fehacientemente, se pregunta Meier, si, por ejemplo, el bolchevismo, el liberalismo o el nacional-socialismo son el Anticristo? (33).

Esta segunda nota es dependiente, en cierto modo, de la primera. La fe en la revelación y en el llamado de Dios en la historia como fundamento de la propia posición, vital y teórica, impide alcanzar criterios de contenido. Desde ella solo se puede alcanzar una simple regla formal: obedecer el llamado. Este llamado, puesto que emana de un ser omnipotente, no se halla limitado a principio previo alguno que pueda establecer el ser humano por sus capacidades de conocimiento (34).

A estas dos notas que caracterizan a la teología política, se agrega una *tercera*, que aparece incipientemente en los dos primeros libros de Meier sobre Schmitt, y luego de modo más evidente en otros textos. Meier vincula a la filosofía con la immanencia y a la teología con la trascendencia. El estudio de la trascendencia es, para Meier, teológico, mientras que la filosofía se restringe a la immanencia. Esta distinción se halla implícita en los textos en los que Meier conecta, sin mayores aclaraciones, a la teología con la metafísica y la ontología (35). La metafísica o la ontología, si bien se ocupan con la trascendencia, lo hacen, en tanto que disciplinas filosóficas, por medio de la razón (una razón exagerada o fuera de control, si se quiere, como, por ejemplo, denuncia Kant, pero razón al fin) y no por recurso a la fe. Que Meier las ponga junto a la teología, sin ulterior aclaración, solo puede significar que, en el caso de la metafísica y la ontología, no es, sin más, la fe, sino que ya la ocupación con la trascendencia, lo que determina su carácter teológico.

Esta identificación de la atención a la trascendencia con la teología emerge explícitamente en la vinculación que hace Meier de todo pensamiento que

(31) MEIER (1998): 89; (1994): 257.

(32) MEIER (1998): 89; cfr. MEIER (1994): 39.

(33) Cfr. MEIER (1998): 89-91; (1994): 40.

(34) Cfr. MEIER (2006): 84-85; (1998): 89-91; (1994): 39-41; 257, 260.

(35) Cfr. MEIER (1998): 70-71, 77, 83, 84, 86; L, 62, 116-118, 142, 166; (1994): 118, 131; SEUBERT (1998): 447.

se abra al «acontecimiento» (*Ereignis*), como lo radicalmente otro, como lo trascendente, con la teología. Martin Heidegger, Jean Francois Lyotard, Jacques Derrida y otros autores, usualmente conocidos como filósofos, dejarían de serlo para pasar a engrosar las filas de los teólogos (36).

Hay también un pasaje especialmente decidor, del libro de Meier sobre Leo Strauss, en el cual hace una defensa de una filosofía que parece ser estrictamente imanentista, y que Meier atribuye a Sócrates: «cuya vida nos presentaron Platón y Jenofonte como la vida filosófica en cuanto tal, en la tensión no reducida entre amor y muerte». Agrega Meier: «Montaigne dice de aquel, que contempló el morir como un hecho natural y moralmente indiferente» (37). Tema propio de la filosofía sería la vida, comunitaria y filosófica, en ningún caso la muerte o el abismo desde el cual emerge nuestra existencia (38). Es el intento de ir allende aquella vida, el que nos hace caer, según Meier, en el campo teológico.

2. Notas adicionales

En la segunda edición de su libro sobre Strauss y Schmitt, se encuentran tres precisiones de Meier a su determinación de la teología política y del teólogo político. Estas precisiones se refieren preponderantemente a Schmitt, antes que a la teología política como tal, no obstante que de la caracterización podrían emanar notas generales.

Meier indica, en *primer* lugar, que en el caso del teólogo político se trata, ante todo, de «una posición existencial» (39). En este sentido se distingue el teólogo político «del mero doctrinario». Mientras el primero «reúne los postulados de su teoría con su existencia como teórico», el segundo soslaya la pregunta por la acción histórica, descansando en «tradiciones» o «instituciones» (40). El teólogo político busca directamente actuar en la historia según el dogma. Y si es un teórico, actuar en tanto que teórico según el dogma en la historia. Allí se decide por sí mismo, bajo el peso del mandato divino (41). El teólogo político sería así, en cierto sentido un activista: ocupado de la decisión que debe tomarse en el instante histórico bajo condición de su fe.

(36) Cfr. MEIER (1998): 170, 174, 176, 177; (2006): 86-87.

(37) MEIER (2006): 51.

(38) Cfr. MEIER (1998): 181.

(39) MEIER (1998): 161.

(40) MEIER (1998): 161.

(41) Cfr. MEIER (1998): 161.

Esta característica del teólogo político estrecha bastante el campo respecto de lo indicado en la nota 3 del punto anterior y se acerca a la nota 1 allí expuesta. Se trata de una posición fundada en el dogma en la revelación, orientada en este estrecho sentido a la trascendencia, y que ahora emerge no solo como una contemplación de lo revelado, sino como respuesta activa al llamado divino. Vuelve a hacerse difícil la coincidencia entre el teólogo y quien simplemente *pregunta* hacia la trascendencia.

Meier repara aquí en la crítica que le formula Schmitt a Hegel por no admitir la excepción (*Ausnahme*) radical, a saber, la que penetra «desde fuera» (42) en la vida concreta, como expresión de este activismo schmittiano opuesto a la mera contemplación de lo divino. Schmitt piensa que en la dialéctica hegeliana todos los opuestos son sintetizados, de tal suerte que una decisión radical, el «*Entweder-Oder* de la decisión moral [...] carece de lugar» (43) allí la filosofía hegeliana no llegaría a ser práctica, pues queda paralizada «en lo contemplativo» (44). De aquí infiere Meier la incompatibilidad entre la contemplación de Hegel y los filósofos en general, y la «obediencia» a la que apuntaría el teólogo político Schmitt (45). A diferencia de la filosofía, que tiene a la moral por objeto de su reflexión, y que, por lo mismo, se encuentra en otro plano que la moral, la actitud schmittiana es directamente moral, aboga por la decisión moral. Esta decisión moral no

(42) SCHMITT (1991): 68.

(43) SCHMITT (1991): 68; la expresión es, como se sabe, de Kierkegaard y podría traducirse como «o bien..., o bien».

(44) SCHMITT (1991): 69.

(45) El *Entweder-Oder* de Meier sería entre una filosofía puramente especulativa, por un lado, y una acción ajena a la filosofía, por otro. Entre ambos extremos no habría espacio para lo que Aristóteles entendía como filosofía práctica, es decir, una reflexión acerca de la praxis, sus condiciones y sus maneras de realizarse, la cual, a la vez que es contemplación, en la medida en que comprende los modos de realizar la acción humana y la vida, lo mismo que los modos de frustrarla, es también orientación para la acción. Sobre este problema en Carl Schmitt, cfr. HERRERA (2010): 71 y s.; KUHN (1967): 452 y s., 456-458. Esta sería la opción de Schmitt: no una contemplación completamente desarraigada de la vida, menos aún una comprensión científica que solo sabe de objetos empíricos neutralizados; pero tampoco un activismo de una decisión por la obediencia, dogmáticamente fundada; sino, en cambio: una contemplación de la praxis humana, de la vida vivida y las posibilidades de realizarla o frustrarla. Es precisamente en virtud de esa manera de contemplación que critica una filosofía a la que entiende incapaz de comprender la condición finita y precaria del ser humano concreto, sus posibilidades de dañar y ser dañado, y la necesidad de orientar su acción de ciertas maneras y no de otras, moral y jurídico-políticamente. Meier trata de descubrir, sin citas directas, una doctrina de la virtud en Schmitt, cuyas virtudes cardinales, apoyadas en la «obediencia» [MEIER (1994): 34] serían la «valentía», la «fe», la «esperanza» y la «humildad»; MEIER (1994): 34-37. Ellas no juegan, empero, en el pensamiento de Schmitt un papel distinto al que podrían jugar en cualquier filosofía práctica no religiosa.

es, en último término, meramente moral, no la respuesta a unos principios inmanentes de la razón, sino, en cambio, respuesta con «obediencia», «valentía», «humildad», «fe» y «esperanza» al llamado divino (46). Esta actitud, además de su debilidad teórica, choca, entiende Meier (47), con la pretensión de Schmitt de ser un «teórico de la política pura», un «observador de fenómenos políticos» (48).

Una *segunda* nota que Meier agrega en 1998, es que la teología política es «el centro y la interconexión» del pensamiento de Schmitt (49). Aclara, en este sentido que no se debe «confundir al erudito con el pensador y unir forzosamente las partes científicas de su obra con el centro» (50). Vale decir, además de un centro y una interconexión teológico-política, habría partes que escapan a ese centro, en el cual la fe es el fundamento, partes que se dejan comprender como científicas, lo que aquí debe significar: fundadas en la observación y en la razón, no, en cambio, en la fe en la revelación divina.

Meier precisa, en *tercer* lugar, que en su empresa de determinación del pensamiento de Schmitt no se trata tampoco, y «ante todo» no, «de reducir la actividad del teórico a los contenidos doctrinales que él comunica» (51). No se ha de investigar simplemente los datos de que disponemos, a saber, los contenidos de los diversos textos schmittianos, lo que Schmitt escribió. En cambio, hay que ir más allá, hacia un centro esencial misterioso, hacia una «cosa en sí» del pensamiento schmittiano, ubicada allende el mundo de las apariencias (sus declaraciones).

¿Nos está llamando aquí Meier a inquirir en la *motivación* de Schmitt, antes que en sus afirmaciones publicadas? Nada de eso. Que Schmitt sea teólogo político no apunta, para Meier, según hemos visto, simplemente a una motivación teológica, que haya influido en los temas que Schmitt escogió abordar y los caminos de solución que propuso, pero que haya dejado incólumes esfuerzos intelectuales de justificación racional. En cambio, se trata de una motivación que contamina o afecta la validez misma de sus teorías, en la medida en que son ellas las que en último término se encuentran afectadas por el recurso al dogma como base (52). En este sentido, afirma Ruth Groh

(46) MEIER (1994): 34-37.

(47) Cfr. MEIER (1994): 14, 34.

(48) SCHMITT (1996a): 67.

(49) MEIER (1998): 167.

(50) MEIER (1998): 167.

(51) MEIER (1998): 167 nota.

(52) Cfr. MEIER (1994): 41, 52, 54.

que el pensamiento de Schmitt está «determinado y no solo motivado por decisiones previas de carácter teológico» (53).

III. CONSIDERACIONES CRÍTICAS

1. *Las tres notas fundamentales*

Así como Meier la caracteriza, con las notas primera y tercera del punto II.1, la teología política es, a la vez, muy restrictiva y muy amplia. En la primera nota, Meier separa a la teología, como fundada en la fe, respecto del ejercicio libre de la razón. Esta separación tiene un problema grave. La teología, en tanto que en ella hay logos, puede y debe ser racional. La mera fe en la revelación no es propiamente teología, sino nuda fe. La disciplina que con logos inquiriere acerca de Dios es algo distinto. Ella puede incluso someter a crítica la noción de Dios. De hecho, la noción de Dios ha sido sometida a crítica racional, con esfuerzos que terminan en justificaciones o refutaciones de la afirmación de su presencia o su posibilidad. Ejemplos de filósofos que se han hecho cargo de objeciones a la existencia o posibilidad de Dios son Anselmo (54), Tomás de Aquino (55), Descartes (56) o Alvin Plantinga (57). Pero también entraría dentro del campo de la teología, en el sentido de un preguntar hacia la trascendencia por la posibilidad de Dios, *Das Wesen des Christentums* de Ludwig Feuerbach (58). Asimismo, son teológicas, por ejemplo, las obras de Jeffrey W. Robbins (59) y Clayton Crockett (60), quienes abogan por la posibilidad de una teología política como base para una democracia radical.

La separación de Meier, en donde la teología se funda en la simple fe, confunde planos diversos. La religión y la fe, lo mismo que el Dios al cual la fe apunta, son el *tema* de la teología, lo que en términos amplios podría lla-

(53) En este sentido, afirma Ruth Groh que el pensamiento de Schmitt está «determinado y no solo motivado por decisiones previas de carácter teológico» GROH (1998): 18.

(54) Cfr. ANSELMO (2008): caps. 2 y 3.

(55) Cfr. TOMÁS DE AQUINO (1994): I-I, q. 2 a. 3.

(56) Cfr. DESCARTES (1996): 3.^a meditación.

(57) Cfr. PLANTINGA (1982): especialmente cap. X.

(58) Son las condiciones metafísicas o trascendentes de la existencia las que, para Feuerbach, harían precisamente imposible la trascendencia humana; cfr. FEUERBACH (2006): 203-240, 241-316.

(59) Cfr. ROBBINS (2011).

(60) Cfr. CROCKETT (2011).

marse su *objeto* de estudio (o su no-objeto, si se hace caso a la imposibilidad sostenida persistentemente de objetivar la trascendencia) (61). Pero la teología como disciplina está, por esa misma razón, por principio allende su tema, no es idéntica con Dios, la trascendencia y la fe, sino que es la actividad que los estudia. Al igual que cualquier disciplina, se distancia de lo estudiado, precisamente en la medida en que lo tematiza. Ella es logos y como logos tematizante, en este caso, dirigido hacia la trascendencia, coincide con la filosofía y la crítica racional. Decir que la teología es fe en Dios es confundir los planos y dar una definición muy estrecha de la teología, en la que por estrecha, no entra el logos, la razón y la crítica.

La teología política, definida por Meier, es también, empero, muy amplia, cuando, conforme a la tercera nota con la que la caracteriza (II.1), entiende que todo preguntar humano hacia más allá de la estricta inmanencia es teología, es decir, según su caracterización estricta de la primera nota: fe en la revelación. Heidegger, Derrida, Lyotard y todos aquellos que «giran en torno al acontecimiento» (62) (*Ereignis*) son para Meier teólogos, tal como Schmitt lo es, en el sentido más estricto de la expresión. Esta idea es problemática. Si la teología es un preguntar racional hacia la trascendencia, entonces Heidegger, Lyotard, Derrida y compañía sí serían teólogos. El problema es que, en su definición de teología política, Meier ya ha excluido el preguntar racional y la teología política es simplemente fe en la revelación como fundamento de la propia existencia teórica y práctica. Vale decir: o bien ampliamos la noción de teología, para dar cabida en ella al logos, y luego los intentos de elucidación intelectual de la trascendencia como condición de la inmanencia entran en ella (pero entonces estamos en presencia de una teología crítica o filosófica y no de teología política pura y simple), o bien nos mantenemos en una concepción restringida de teología, en la cual ella se reduce a la fe en la revelación como fundamento, y entonces el esfuerzo racional y crítico de comprensión de la inmanencia hacia la trascendencia, en el cual la fe y Dios son tema de la disciplina y no la disciplina misma, no puede ser ya llamado teología.

La separación que Meier introduce con la tercera nota, entre un preguntar teológico sobre la trascendencia y un preguntar filosófico hacia la inmanencia, se asienta, a su vez, como muestra Crockett, sobre separación liberal entre una esfera estrictamente secular o inmanente y una esfera religiosa o trascendente (63). Solo si se admite esta separación, resulta luego posible entender que teología y filosofía se hallen radicalmente separadas y operen

(61) Cfr. PSEUDO DIONISIO (1991): I.3.; MEISTER ECKHART (1976): 447,12-448,9.

(62) MEIER (2006): 86.

(63) Cfr. CROCKETT (2011): 92.

siempre en paralelo, lo mismo que cuestionar todo intento de estrechar sus lazos, incluso si se emprenden en sede filosófica, vale decir, con distancia crítica. El *tema* de conocimiento, no el *modo* de conocimiento, es lo que define aquí las disciplinas. Si, en cambio, la distinción entre un ámbito estrictamente secular y uno estrictamente religioso es puesta en cuestión, entonces la separación entre teología y filosofía no sería ya tan clara. ¿Qué ocurre, si se entiende a la trascendencia no a partir de la mera fe, sino que como condición necesaria para la elucidación de la inmanencia (como ocurre, por ejemplo, en Heidegger) (64)? Resulta que, hasta donde nuestros esfuerzos alcanzan, la inmanencia se evidencia como incapaz de auto-elucidarse. La existencia humana emerge desde y se halla suspendida sobre una radical indeterminación y misterio. Para comprenderse, en tanto que existencia, esa existencia debe reparar en su carácter abismal y precario. Si constatamos la dependencia del aspecto inmanente de la existencia respecto de la trascendencia como condición de su elucidación, entonces la separación entre teología y filosofía comienza a tambalear junto con la separación entre inmanencia y una trascendencia estrictamente excluida de ella. En algún lugar, a saber, en el estudio crítico o racional de la trascendencia como condición de la inmanencia o de las implicancias trascendentes de la inmanencia, teología y filosofía se identificarían (65).

La posición de Meier, de entender como teológica toda empresa de elucidar, con las fuerzas del intelecto, la radical condición humana, puede ser, si se tiene presente la incapacidad de la inmanencia de dar cuenta por sí misma de sus condiciones de posibilidad, criticada como sesgada o incluso inauténtica. Meier entiende que el pensamiento de Heidegger, Derrida y Lyotard serían también teología, precisamente en la medida que se abren a la idea de la trascendencia. Sin embargo, en este giro inmanentista que Meier pretende darle a la filosofía, para excluir de ella a la teología, la vida filosófica opera en una dirección contraria a la del saber que es esperable de la filosofía. Es difícil comprender adecuadamente la vida humana (la vida del filósofo incluida) de manera radicalmente inmanente, soslayando su carácter de acontecimiento suspendido sobre la nada o trascendencia. Esa nada/trascendencia no puede ser esquivada, pues es lo que más nos concierne: sobre ella se asienta nuestra existencia misma y la posibilidad de dejar de existir o de una existencia radicalmente distinta. Aparecer y desaparecer, surgir en la existencia y morir, cuando lo que aparece y desaparece es el sujeto mismo, es decir, aquello que

(64) Cfr. HEIDEGGER (1975): 115.

(65) Cfr. CROCKETT (2011): 91-92.

se emplaza allende los objetos y es condición de su aparecibilidad, ¿puede ser eso entendido como un hecho puramente «natural»?

La segunda nota (II.1) me parece que, tomada por sí misma, no es necesariamente discutible. Pues sí resulta concebible un teólogo político dotado de fe en el llamado de Dios en la historia, que piense en la posibilidad de dirigir su acción directamente por ese llamado. Lo discutible aquí es que esa caracterización deba aplicarse a *todo* teólogo político, incluido Carl Schmitt. Porque también es posible concebir un teólogo político que tenga fe en la revelación y en ciertos *criterios* emanados explícita o implícitamente de ella. Criterios explícitos podrían ser los contenidos, por ejemplo, en la ley de Moisés. Criterios implícitos, de su lado, podrían ser, por ejemplo: que Dios (de existir) es trascendente y que, por lo mismo, podemos hablar de su «revelación», y de él como condición de la inmanencia; que Dios es, parcialmente al menos, distinto de mí; que Dios, como fundamento de mi existencia es también fuente del sentido de mi existencia. Todos estos criterios me permitirían orientar la acción de manera estable, sin tener que caer necesariamente en el capricho o en la completa indeterminación de una mera respuesta al llamado.

Se podría discutir, además, que Schmitt mismo haya sido o se haya comprendido como un agente carente de criterios de acción distintos de un indeterminable llamado divino. A lo largo de toda su vida se hallan en su pensamiento diversos criterios de acción racionalmente obtenidos. Aquí me referiré simplemente a algunos ejemplos, que permitan ilustrar el punto. En *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Schmitt identifica un derecho ideal, previo a la acción del Estado (66), al cual llama «derecho natural» (67). Este reconocimiento de principios jurídicos suprapositivos emana en este libro de una reflexión sobre los criterios de distinción entre el poder y los intereses empíricos, por un lado, y la institucionalidad política, por otro. Más adelante será una filosofía de la vida concreta plenamente consciente de sus alcances, la que contribuirá a mantener este reconocimiento schmittiano de principios prácticos suprapositivos (68). De allí sus permanentes advertencias contra la crueldad de la guerra (69) o contra la deshumanización producida por la racionalidad técnico-industrial (70).

(66) SCHMITT (2004): 52 y s., 81 y s., 98, 106.

(67) SCHMITT (2004): 77.

(68) Cfr. SCHMITT (1993); (1997).

(69) Cfr. SCHMITT (1996a): 15, 37; (1997): 113 y s., 131, 141-143; (1996b): 43 (nota al pie), 90, 94.

(70) Cfr. SCHMITT (1991b): 15, 56-61, 66 y s.; (1991c): 10, 34, 53, 82, 84 y s., 94 y s., 195; (1996b): 20 y s., 40, 46; (1996c): 97 y s.; (1984): 23, 26. Sobre la crítica de SCHMITT a la racionalidad técnica, cfr. McCORMICK (1999).

Y quien quiera encontrar una cita explícita, en donde Schmitt mencione principios jurídicos suprapositivos, puede hojear en «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft» y leerá:

«Nosotros [como juristas] mantenemos en la cambiante situación el fundamento de un racional ser-humano, del cual no pueden prescindir los principios del derecho. A estos principios pertenece un reconocimiento de la persona, fundado en el respeto mutuo, el cual persiste en la guerra; sentido para la lógica y la consistencia de los conceptos e instituciones; sentido para la reciprocidad y para el mínimo de un procedimiento ordenado, un *due process of law*, sin el cual ya no hay derecho» (71).

Schmitt tiene, sin embargo, plena lucidez de las limitaciones de la teoría del derecho natural en un contexto radicalmente diverso a aquel en el cual ella emergió (72). A diferencia de la época de Aristóteles o Tomás de Aquino, donde naturaleza significa aún una estructura teleológica, luego de la aparición de la ciencia natural moderna, ese concepto entra en crisis. La naturaleza se escinde del sentido. El ser en general es comprendido como ajeno al deber. Precisamente por eso, porque escribe dentro de un contexto determinado por la revolución científica, es que cuando habla de «derecho natural» en *Der Wert des Staates*, Schmitt limita la expresión, agregándole: «sin naturalismo» (73). Él sabe que un uso no teológico de la palabra contiene el riesgo de caer en el error lógico detectado por Hume, a saber, que de enunciados referidos a hechos, no es posible concluir enunciados prescriptivos (74). O como Schmitt mismo indica:

«De la contemplación de la naturaleza, a la cual también pertenece la coexistencia humana, en tanto que meramente un asunto de la ciencia social de constataciones y explicaciones, no se puede obtener derecho alguno» (75).

A partir de un concepto naturalista de derecho natural «se obtendría hoy en el mejor de los casos un derecho biológico» (76). Por eso puede Schmitt escribir consecuentemente: «Derecho natural es una palabra anacrónica, que conduce a error, en la época de las ciencias naturales y del dominio de sus resultados concretos» (77).

(71) SCHMITT (2003): 423.

(72) Cfr. SCHMITT (2004): 36.

(73) SCHMITT (2004): 77.

(74) HUME (1960): 460 y s.

(75) SCHMITT (2004): 36.

(76) SCHMITT (1991c): 50.

(77) SCHMITT (1991c): 195.

Con todo, Schmitt nunca niega el fondo al cual alude la expresión «derecho natural», como tampoco su comprensión del mundo como un mundo originariamente dotado de sentido. Incluso propone el concepto de «legitimidad», contrapuesto al de «legalidad», como criterio jurídico que reemplazaría la noción ya inútil de derecho natural (78).

2. Notas adicionales

También las notas adicionales que introduce Meier en 1998, han de ser matizadas. La determinación de la corrección de la primera de estas tres notas adicionales (o cuarta nota, si se las toma todas juntas), a saber, la que distingue al teólogo del doctrinario, requeriría sin duda un análisis pormenorizado de los textos que, como he dicho, no puedo emprender aquí. Sin embargo, me parece que es posible llamar aún la atención sobre dos hechos que permitirían ponerla en cuestión, y que Meier no considera. *Primero*, que la objeción de Schmitt a Hegel es estrictamente filosófica. Se dirige a rehabilitar los fueros de la trascendencia o excepción en una filosofía que, a juicio de Schmitt, la deja fuera. Recién entonces, frente a la posibilidad de la excepción, a la remisión hacia la trascendencia que significa este acontecimiento, la vida humana se vuelve auténtica, en el sentido de abierta a su radical condición, y la decisión, en su modo propio, posible. Es de la vida que se tiene a sí misma como suspendida sobre el abismo, que la decisión moral como decisión acerca de la vida humana por vivir, se hace posible. La crítica a Hegel apunta a que en su filosofía no hay espacio precisamente para esa decisión desde la autenticidad, porque la radical condición humana es soslayada en una filosofía en la cual la excepción deviene inmanente.

Segundo, en lo que respecta a la distinción entre el teólogo político y el doctrinario, así como la plantea Meier en esta nota, es difícil entender que Schmitt se halle sin más en el caso del teólogo, esto es, el de quien no descansa en tradiciones e instituciones, sino que por sí mismo está a la espera del llamado, si se considera la importancia que le otorga Schmitt a los ámbitos comunitarios o, como él los llama, a los ámbitos jurídico-institucionales. Estos ámbitos poseen, para Schmitt, una «sustancia» jurídica propia, en tanto que, por sí mismos, proveerían de modos de actuar tradi-

(78) Cfr. SCHMITT (1991c): 49 y s., 195. Sobre cómo en el concepto de *nomos* parece hallarse implícita una posición iusnaturalista, cfr. HERRERO (1997): 66, 163-174.

cionales y criterios de decisión (79). Este reconocimiento es incipiente aún en la *Verfassungslehre*, pero se vuelve plenamente consciente en la edición de 1933 de *Teología Política* (80) y en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, de 1934 (81).

Aquí es posible, además, indicar respecto a la teología política en general, que Meier de nuevo está introduciendo una restricción al parecer aplicable a todo teólogo político, pero que es demasiado estricta. Vale decir, volvería a ser (como con la nota 1: teólogo político es quien funda sus posiciones en la fe en la revelación) muy estrecho, a la vez que (con la nota 3: teólogo político es el que pregunta hacia la trascendencia) muy amplio con su teología política. Ella opera, en cierto modo, como una trampa: definida, a la vez, muy estrecha y muy ampliamente, puede luego ser aplicada respecto de muchos autores para reconducirlos a una fórmula muy estrecha.

Respecto a la *segunda* nota adicional, esto es, la distinción entre el «centro y la interconexión» del pensamiento de Schmitt, los cuales son para Meier teología política, y «las partes científicas de su obra», que a su juicio no han de ser confundidas con ese centro, cabría plantear algunas preguntas. ¿No conspira contra una calificación que aspira a la totalidad del pensador Schmitt y su pensamiento, que luego piezas del sistema se muestren como no teológico-políticas? ¿No se pierde la «interconexión» de las partes cuando algunas de ellas están desconectadas del «centro»? Meier no nos dice *cuántas* partes son las estrictamente científicas, de modo que cabe preguntarse, si ellas son varias, muchas, una minoría significativa o la mayoría. El intento de Meier de precisar, de este modo indeterminado, en 1998 la caracterización de Schmitt como teólogo político, termina pareciéndose mucho a la confesión de una debilidad en la teoría. Especialmente si se repara aquí en la multiplicidad de temas a los que Schmitt se refirió a lo largo de su vida (82), lo que le inclinaría a uno a pensar que, en principio, esas partes científicas no son pocas. Además, ¿cómo compatibilizar el reconocimiento de los contenidos separados del centro teológico político con la afirmación de que teología política es la «única» denominación «adecuada» del pensamiento de Schmitt? ¿Es que Schmitt es teólogo político, pero no tanto o a veces no? (83)

(79) Cfr. SCHMITT (1993): 16-18.

(80) Cfr. SCHMITT (1996b): 8-9.

(81) Cfr. SCHMITT (1993): 16-20.

(82) Políticos; cfr. SCHMITT (1996a); históricos; cfr. SCHMITT (1952); (1958): 375-385; jurídicos; cfr. SCHMITT (1912); (1993); estéticos; cfr. SCHMITT (2008); sociológicos; cfr. SCHMITT (1996b); teológicos; cfr. SCHMITT (1917); morales; cfr. SCHMITT (1991b); filosóficos; cfr. SCHMITT (1991c); (1993); (2004).

(83) Esta limitación tiene, empero, una excepción formidable, en la cual ella no opera, a saber, precisamente la teoría política de Schmitt. «No puede comprender la doctrina schmittiana

La confesión de Meier respecto a que partes de la obra de Schmitt puedan ser entendidas como «partes científicas», parece ser, además, si se observa bien, antes un intento retórico de esquivar críticas, que el reconocimiento efectivo del mérito científico de ciertos aspectos de su obra. Si se hace caso a *Die Lehre Carl Schmitts*, la relevancia teórica de las «partes científicas» es bastante acotada, por no decir insignificante. Escribe Meier: «La contribución que presta la teología política de Schmitt a esa clarificación» (a saber, de la «tarea propia» de la filosofía política), «es para nosotros su enseñanza más destacada» (84). El aporte de la teología política de Schmitt es aquí meramente residual. Ella ayuda a determinar la filosofía, de tal suerte que logramos volvernos conscientes de lo que la filosofía no es. Sin embargo, ese aporte requiere ya un conocimiento positivo de lo que la filosofía política sí es, sin el cual mal podríamos enterarnos de lo que ella no es, cuando sabemos, por ejemplo, de una disciplina llamada teología política. De hecho, Meier parece tener ya ese saber positivo, de la mano de Leo Strauss (85). Recién luego, y respecto de los terrenos dudosos, podría resultar necesario determinar lo que ella no es. Ahora bien, si este aporte residual es la «enseñanza más destacada» de Schmitt, luego las demás partes de su obra, las «partes científicas», todo aquello que no cae bajo el calificativo de teología política schmittiana, es —habría que inferir— todavía de menor relevancia.

La *tercera* precisión, esto es, la que distingue entre las manifestaciones del pensamiento de Schmitt y su verdadera intención, le facilitaría a Meier la tarea, pues, aunque resultara eventualmente difícil negar, luego de una lectura detenida de los textos schmittianos, que la mayor parte de la obra de Schmitt no descansa sobre la fe en la revelación (86), que Schmitt es muy consciente de los niveles de discurso (apologético o de justificación teórica) en los que se puede operar (87), y que los «contenidos doctrinarios» que expone no son, salvo excepciones (que en la mayor parte de los casos son advertidas expresamente por el propio Schmitt), los de una teología política dogmática, aunque todo eso fuera efectivamente así, la precisión de Meier le dispensa del deber de dar cuenta de los textos que apoyan esas afirmaciones, bajo la premisa de que su verdadero «espíritu» sería teológico. La de Meier

de lo político, quien no la comprende como una parte de su teología política»; MEIER (1994): 52. Todo *El concepto de lo político*, lo mismo que todas las determinaciones sobre la amistad y la enemistad no serían sino «una parte de su teología política», nada, en cambio, que pueda identificarse con una teoría de carácter científico.

(84) MEIER (1994): 261.

(85) Cfr. MEIER (1998): 50 y s., 163; (1994): 109, 153, 171.

(86) Cfr. por ejemplo, MASCHKE (1995): 105 y s.

(87) Cfr. HERRERA (2010): 16 y s.; HOFMANN (2002): VIII.

puede comprenderse así como una labor de hallazgos, la cual se reserva el derecho de valer incluso contra la evidencia inmediata.

Esta tarea se justificaría porque no sería solo que exista de hecho una diferencia entre lo que Schmitt expresa y la intención y el fundamento de su obra; además, y sobre todo, porque Schmitt mismo parece llevar adelante un juego de encubrimiento estratégico. Así, cuando Schmitt efectúa la «proclamación de la “política pura”», Meier se pregunta, antes de intentar explicar los textos mismos, si acaso ella no es «expresión de una retórica» o «parte de una estrategia» (88). Esta lectura de Meier no es, en caso alguno, un simple invento o caricaturización. Es el propio Schmitt quien se refiere aquí y allá a un centro «oculto» de su pensamiento, por ejemplo en *Glossarium*, donde escribe: «Esa es la clave oculta de mi completa existencia espiritual y publicista: el girar en torno a la auténtica acentuación católica» (89).

El peso que Meier le otorga, empero, a la habilidad de Schmitt en las labores de encubrimiento no resulta aceptable. Según Meier, Schmitt habría logrado engañar incluso a Leo Strauss. Strauss se equivoca en opinión de Meier, al conducir «la discusión con Schmitt al nivel de la filosofía política» (90). Strauss no se habría dado cuenta de que en *El concepto de lo político* Schmitt no opera como un teórico, guiado por un saber humano, sino que en cambio lo haría como un dogmático teólogo de la política (91). ¡El gran Strauss, en un comentario acucioso y detallado del breve texto de Schmitt, en el cual aquel emplea argumentos sofisticados, apoyados en una rica y compleja tradición filosófico-política, justamente para corregir y precisar algunos de los argumentos y desarrollos schmittianos, no se habría percatado de que en verdad allí no había argumentos y desarrollos racionales, sino que algo así como prestidigitaciones apoyadas en pura fe revelada!

Aquí no puedo abstenerme de indicar que la tesis del ocultamiento resulta elevadamente sospechosa, tan pronto como se repara en su altísima implausibilidad. Es cierto que Meier le atribuye a Schmitt capacidades de manipulación y encubrimiento. Pero cuesta trabajo representarse cómo unas tales aptitudes alcancen para convencer a otros en el ambiente que Schmitt escoge para ejercer su actividad intelectual. El propio Meier no es capaz sino de sugerir ejemplos bastante inverosímiles para exhibir esa actividad de convencimiento manipulador y encubridor a partir de creencias religiosas. Señala, por ejemplo, que, en vez de simplemente ilustrar con la doctrina del pecado original el carácter pro-

(88) MEIER (1994): 14 y s.

(89) SCHMITT (1991c): 165.

(90) MEIER (1998): 59.

(91) Cfr. MEIER (1998): 59.

blemático del ser humano, Schmitt se sirve «de la disputa antropológica» «para traer a la palestra la doctrina del pecado original» (92). Sería francamente difícil explicar la recepción que Schmitt ha tenido en el campo de la teoría política, la filosofía y el derecho, vale decir, en ámbitos de discusión pública, sujeta a la crítica, si anduviese ocupado de traer dogmas a la palestra, simplemente de una hábil *exhibición* de posiciones por las que ya no se puede argumentar racionalmente, y sus teorías estuviesen efectivamente fundadas preponderante o exclusivamente en esos dogmas exhibidos y no, en cambio, principalmente en argumentaciones capaces de alcanzar reconocimiento como racionalmente válidas allende también el círculo de los creyentes.

La tesis de la sospecha deja, en fin, dos dudas relevantes. *Primera* duda: si se trata en la teología política de Schmitt de una actitud *existencial*, donde la teoría como contenido y la vida misma se unen, ¿no es difícil o un poco artificioso luego distinguir los contenidos expresados, respecto de esa vida? La autenticidad del teólogo político estaría puesta en duda, cuando se afirma que lo que expresa no es lo mismo que el fundamento de lo que expresa. ¿Llama el Dios cristiano a ocultar o a mentir? Puesto que no, afirmar la tesis del ocultamiento, a la vez que el carácter existencial de la teología en Schmitt, significaría no solo atribuirle un afán de encubrimiento, sino literalmente: mala fe. *Segunda* duda: si el dogma no es solo la motivación de Schmitt, sino el fundamento de su teoría, ¿cómo entender razonablemente su afán por exponer esa teoría al escrutinio público, precisamente en un contexto teórico y crítico exigente? Kant llamó dogmática a la metafísica tradicional por confiar demasiado en el poder de la sola razón. El trabajo de Meier es mucho más sencillo y claro: llamar dogmático a un pensador que renuncia incluso a la razón para justificar sus teorías. ¿No estará, empero, haciéndose demasiado fácil la tarea?

IV. CONCLUSIÓN

La determinación de Schmitt como teólogo político o no, no es inocua, sino que altamente relevante para determinar los límites y alcances de su pensamiento. Pues si este se hallara fundado, en definitiva, sobre la fe en la revelación, esta constatación cerraría el paso a la consideración de su calado teórico, vale decir, de su capacidad para elucidar problemas políticos y jurídicos sistemáticamente significativos. Respecto de esta lectura teologizante, cabe preguntar, como hace Hasso Hofmann: «¿Pero cuál es la contribución de

(92) Cfr. MEIER (1994): 131.

aquella teología política, más allá del enorme incremento del *pathos*?» (93) Decir que el fundamento de las teorías de Schmitt es la teología dogmática, puede ser un aporte para adentrarse en una indagación respecto de las motivaciones de Schmitt. La elucidación de la validez teórica intrínseca de sus textos queda, en cambio, clausurada o fuertemente dificultada bajo tal supuesto, pues, desde una perspectiva estrictamente filosófica, ellos se vuelven tan cuestionables teóricamente como la fe en una revelación. En esta interpretación, sin duda que la posición de Schmitt no se hace «fuerte» (94), sino que se cierra con ella el acceso al potencial sistemático efectivo del autor. Para notar hasta qué punto el potencial sistemático es soslayado en la interpretación de Meier, basta mencionar que en ella el mayor aporte que se le reconoce al pensamiento de Schmitt es la utilidad que tiene para llegar a saber lo que no es la filosofía.

No he intentado aquí entrar en el análisis de los textos de Schmitt, salvo alguna excepción. Es cierto que ellos están salpicados de alusiones teológicas y que allí se encuentran también afirmaciones de alcance más general con una fuerte carga teológica. Aquí se trataba, en cambio, preponderantemente de analizar y discutir la caracterización que Meier hace de la teología política en general y la de Schmitt en particular. El resultado son una serie de objeciones a los criterios con los cuales Meier efectúa esas caracterizaciones. Hasta ahí llega la contribución de este trabajo. Esta contribución no es menor, toda vez que, de ser correctas las objeciones, ellas obligarían a replantear la tesis de Meier respecto a que el pensamiento de Schmitt es en lo fundamental teología política, toda vez que esta afirmación de Meier no dice nada aún sobre el tipo de teología política del que se trata. Habría que preguntar si acaso es teología política solo según la primera nota (o eventualmente la primera y la cuarta) o según la tercera de las notas.

La respuesta a esta pregunta requiere sin duda un análisis de los textos a los que Meier acude para asentar su tesis interpretativa. Esta es una tarea por realizar. Especialmente porque dicha tesis no ha sido asentada como necesaria. En todos sus libros y textos dedicados a la interpretación teologizante de la obra de Schmitt, Meier omite una pregunta metódicamente exigible acerca de la relación entre el pensamiento de Schmitt y la teología política. No se trata de una pregunta cualquiera, pues su omisión deja la acuciosa recopilación de alusiones teológicas de Schmitt, que hace Meier, como mero respaldo a una lectura posible, pero no necesaria de los textos de Schmitt. Si a partir de ciertos pasajes se puede afirmar que Schmitt es teólogo o teólogo político

(93) HOFMANN (2002): XXXIX; cfr. VON SIMSON (1990): 213 y s.

(94) Como señala Meier que ocurre en la lectura en clave filosófica que hace Strauss de *El concepto de lo político*; cfr. MEIER (1998): 59.

(en el sentido de la nota 1 y, eventualmente, la nota 4), también hay otros pasajes, a partir de los cuales se podría decir que Schmitt es, por ejemplo, un decisionista (95) o un jurista ocupado ante todo del orden que se constituye de la interacción del hombre con la tierra (96). La pregunta que Meier no hace es: ¿No se dejan leer plausiblemente las alusiones teológicas de Schmitt de una forma distinta que como expresión unívoca de una teología política dogmática? Esta pregunta es metódicamente insoslayable, toda vez que, para dejar de ser una opinión circunstancial y volverse una afirmación científica, la tesis interpretativa de Meier debe probarse frente a la alternativa posible, en este caso, una reflexión allende los límites estrictos del dogmatismo, vale decir, una reflexión racional o filosófica.

V. BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, GIORGIO (1998): *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, Stanford University Press.
- ANSELMO DE CANTERBURY (2008): *Proslogion*, en: *The Mayor Works*, Oxford, Oxford University Press.
- BARGU, BANU (2011): «Stasiology: Political Theology and the Figure of the Sacrificial Enemy», en: Sullivan, Winnifred Fallers/Yelle, Robert A./Taussig-Rubbo, Mateo (editores): *After Secular Law*, Stanford, Stanford University Press, págs. 140-159.
- BAZZAN, MARCO RAMPAZZO (2010): «Die Staatslehre Fichtes unter dem Aspekt der politischen Theologie nach Carl Schmitt», en: Asmuth, Christopher (editor): *Der Eine oder der Andere. «Gott» in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*, Tübingen, Mohr Siebeck, págs. 85-95.
- BENEYTO, JOSÉ MARÍA (1983): *Política Teología und politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlín, Duncker & Humblot.
- BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG (1997): «Auf dem Weg zum Klassiker. Carl Schmitt in der Diskussion: Politische Theologie als Fluchtpunkt seines Werks», en: *FAZ Feuilleton* (11 de julio), n.º 158, pág. 35.
- (1998): «The Concept of the Political. A Key to Understanding Carl Schmitt's Constitutional Theory», en: Dyzenhaus, David (editor): *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham y Londres, Duke University Press, págs. 37-55.
- BOURDIN, BERNARD (2011): «La modernité séculière a-t-elle besoin d'une théologie politique?», en: *Esprit*, n.º 2 (febrero), págs. 125-137.
- CAVANAUGH, WILLIAM T./BAILEY, JEFFREY, W./HOVEY, CRAIG, editores (2012): *An Eerdmans Reader in Contemporary Political Theology*, Gran Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company.

(95) Cfr., por ejemplo, SCHMITT (1996b): 12, 39 y s.

(96) Cfr. SCHMITT (1997): 13-19, 36-51; (1953): 18-27; (1955): 7-10; (1959): 92-105.

- CONRAD, BURKHARD (2007): «Das rhetorische Moment von politischer Theologie», en: *Zeitschrift für Politik*, n.º 54, págs. 408-430.
- CROCKETT, CLAYTON (2011): *Radical Political Theology. Religion and Politics after Liberalism*, Nueva York, Columbia University Pres.
- DAVIS, CRESTON/MILBANK, JOHN/ZIZEK, SLAVOJ (2005): *Theology and the Political. The New Debate*, Durham y Londres, Duke University Pres.
- DE WILDE, MARC (2011): «Meeting Opposites: The political Theologies of Walter Benjamin and Carl Schmitt», en: *Philosophy and Rhetoric*, vol. 44, n.º 4, págs. 363-381.
- DERRIDA, JACQUES (1998): *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta.
- DESCARTES, RENÉ (1996): *Meditationes de prima philosophia*, en: *Œuvres complètes*, Paris, Vrin, vol. VII.
- DYZENHAUS, DAVID (1998): «Why Carl Schmitt?», en Dyzenhaus, David (editor): *Law as Politics. Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, Durham/Londres, Duke University Press, págs. 1-20.
- (1997): *Legality and Legitimacy. Carl Schmitt, Hans Kelsen and Hermann Heller in Weimar*, Oxford, Oxford University Pres.
- FEUERBACH, LUDWIG (2006): «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit», en: *Gesammelte Werke*, Berlín, Akademie. 2006, vol. 1.
- FIORENZA, FRANCIS/METZ, JOHANN Baptist/MOLTMANN, JÜRGEN y otros (2011): *Politische Theologie: Neuere Geschichte und Potenziale*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- FORSTHOFF, ERNST (1976): *Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsgeschichtliche Abhandlungen 1954-1973*, Munich, Beck.
- GERLICH, SIEGFRIED (2011): «Die Politische Theologie Carl Schmitts», en: *Sezession* (Themenheft Carl Schmitt), n.º 42 (junio), págs. 28-31.
- GROH, RUTH (1998): *Arbeit an der Heillosigkeit der Welt-Zur politisch-theologischen Mythologie und Anthropologie Carl Schmitts*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- HABERMAS, JÜRGEN (1996): *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- HEIDEGGER, MARTIN (1975): *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Klostermann, vol. 9.
- HERRERA, HUGO (2010): *Carl Schmitt als politischer Philosoph. Versuch einer Bestimmung seiner Stellung bezüglich der Tradition der praktischen Philosophie*, Berlín, Duncker & Humblot.
- HERRERO, MONTSERRAT (1997): *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, Eunsa.
- HOFMANN, HASSO (2002): *Legitimität gegen Legalität. Der Weg der politischen Philosophie Carl Schmitts*, Berlín, Duncker & Humblot.
- HØIBRAATEN, HELGE (2011): «Carl Schmitt, Henrik Ibsen und die Politische Theologie. Die Kronprätendenten, Kaiser und Galiläer und die Lehre vom Dritten Reich», en: Richard Faber, Richard/Høibraaten, Helge (editores): *Henrik Ibsen, Kaiser und Galiläer. Quellen — Interpretationen — Rezeptionen*, Würzburg, Königshausen & Neumann, págs. 233-293
- HUME, DAVID (1960): *Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Pres.
- KAHN, PAUL W. (2011): *Political Theology. Four New Chapters on the Concept of Sovereignty*, Nueva York. Columbia University Pres.
- KAISER, JOSEPH H. (1956): *Die Repräsentation organisierter Interessen*, Berlín, Duncker & Humblot.
- KEOHANE, KIERAN (2011): «On the Political in the Wake: Carl Schmitt and James Joyce's Political Theologies», en: *Cultural Politics. An International Journal*, vol. 7, n.º 2, págs. 249-264.

- KIRCHHEIMER, OTTO (1976): *Von der Weimarer Republik zum Faschismus. Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- KODALLE, KLAUS-MICHAEL (1973): *Politik als Macht und Mythos. Carl Schmitts «Politische Theologie»*, Stuttgart, Kohlhammer.
- KOPP-OBERSTEBRINK, HERBERT, editor (2011): *Jacob Taubes-Carl Schmitt: Briefwechsel und Andere Materialien*, Paderborn/Munich.
- KOSELLECK, REINHART (1973): *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- KUHN, HELMUT (1967): *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, Munich, Kösel.
- LILLA, MARK (2001): *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, Nueva York, New York Review of Books.
- LOEWENSTEIN, KARL (1925): *Minderheitsregierung in Grossbritannien: Verfassungsrechtliche Untersuchungen zur neuesten Entwicklung des britischen Parlamentarismus*, Munich y otros, Schweitzer.
- MARDER, MICHAEL (2010): *Groundless Existence. The Political Ontology of Carl Schmitt*, Nueva York/Londres, Continuum.
- MASCHKE, GÜNTER (1995): «Carl Schmitt in den Händen der Nicht-Juristen», en: *Der Staat*, n.º 34, págs. 104-129.
- MCCORMICK, JOHN P. (1999): *Carl Schmitt's Critique of Liberalism. Against Politics as Technology*, Cambridge, Cambridge University Pres.
- MEIER, HEINRICH (1994): *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Stuttgart, Metzler.
- (1998): *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart, Metzler.
- (2006): *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge University Press, Cambridge.
- MEISTER ECKHART (1976): «Die deutschen und lateinischen Werke», en: *Die Deutsche Werke*, Stuttgart, Kohlhammer, vol. 3.
- MOUFFE, CHANTAL (1993): *The Return of the Political*, Londres/Nueva York, Verso.
- (1999): *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres/Nueva York, Verso.
- (2005): *On the Political*, Londres, Routledge.
- NAULT, FRANÇOIS (2007): «La fraternité. En lisant Derrida, Schmitt et la Bible», en: *Revue d'éthique et de théologie morale*, n.º 247, págs. 29-52.
- NEUMANN, FRANZ (1978): *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- NEUMANN, VOLKER (2008): «Theologie als staatsrechtswissenschaftliches Argument: Hans Kelsen und Carl Schmitt», en: *Der Staat*, n.º 47, págs. 163-186.
- OJAKANGAS, MIKA (2006): *A Philosophy of Concrete Life. Carl Schmitt and the Political Thought of Late Modernity*, Berna, Peter Lang.
- PLANTINGA, ALVIN (1982): *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Pres.
- PARIC, DANIJEL (2012): *Anti-römischer Affekt. Carl Schmitts Interpretation der Erbsündenlehre und ihre wissenschaftsstrategische Funktion*, Münster, Lit.
- PSEUDO DIONISIO (1991): «De mystica theologica», en: *De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, Walter de Gruyter, Berlín.
- REISEGGER, GERHOCH (2009): *Wege aus dem Globalisierungs-Chaos. Grundlagen für eine neue Wirtschaftsordnung*, Tübingen, Hohenrain.
- RISSING, MICHAELA/RISSING, THILO (2009): *Politische Theologie. Schmitt-Derrida-Metz*, Munich, Wilhelm Fink.

- ROBBINS, JEFFREY W. (2011): *Radical Democracy and Political Theology*, New York, Columbia University Pres.
- SCHMITT, CARL (1912): *Gesetz und Urteil-Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, Berlín, Otto Liebmann.
- (1917): «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung», en: *Summa*, n.º 1/2, págs. 71-80.
- (1952): «Die Einheit der Welt», en: *Merkur*, n.º 6, págs. 1-11.
- (1953): «Nehmen, Teilen, Weiden. Ein Versuch, die Grundfragen jeder Sozial- und Wirtschaftsordnung vom “nomos” her richtig zu stellen», en: *Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*, n.º 1, págs. 18-27.
- (1955): «Der neue Nomos der Erde, in: Gemeinschaft und Politik», en: *Zeitschrift für soziale und politische Gestaltung*, n.º 3 (1955), págs. 7-10.
- (1958): «Staat als ein konkreter an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff», en: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot. 1958, págs. 375-385.
- (1959): «Nomos-Nahme-Name», en: Behn, Siegfried (editor): *Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*, Glock & Lütz. Nürnberg 1959, págs. 92-105.
- (1984): *Römischer Katholizismus und politische Form*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- (1991a): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1991b): *Theodor Däublers «Nordlicht». Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1991c): *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1993): *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Berlín, Duncker Humblot.
- (1996a): *Der Begriff des Politischen*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1996b): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1996c): *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1997): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (1998): *Politische Romantik*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (2003): «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft», en: *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (2004): *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlín, Duncker & Humblot.
- (2008): *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- SEUBERT, HARALD (1998): «Eigene Fragen als Gestalt. Zu neuerer Literatur über Carl Schmitt», en: *Der Staat*, n.º 37, págs. 435-460.
- SCHNUR, ROMAN (1983): *Revolution und Weltbürgerkrieg. Studien zur Ouvertüre nach 1789*, Berlín, Duncker & Humblot.
- SCOTT, PETER / CAVANAUGH, WILLIAM T. (2004): *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing.

- STRAUSS, LEO: «Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen», en: Meier, Heinrich: *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen». Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Munich, Metzler, págs. 99-125.
- TAYLOR, MARK L. (2011): *The Theological and the Political: On the Weight of the World*, Minneapolis, Fortress Pres.
- TOMÁS DE AQUINO (1994): *Suma de Teología*. Madrid, B.A.C.
- VATTER, MIGUEL (2008): «The Idea of Public Reason and the Reason of State: Schmitt and Rawls on the Political», en: *Political Theory*, vol. 36, n.º 2, págs. 239-271.
- VON SIMSON, WERNER (1990): «Carl Schmitt und der Staat unserer Tage», en: *Archiv des öffentlichen Rechts*, n.º 114, págs. 185-220.
- WEBER, WERNER (1970): *Spannungen und Kräfte im westdeutschen Verfassungssystem*, Berlin, Duncker & Humblot.

