

# **CARL SCHMITT Y LA POLÍTICA DEL ANTI-CRISTO. RÄEPRESENTATION, FORMA POLÍTICA Y NIHILISMO \***

**RODRIGO KARMY BOLTON\*\***

UNIVERSIDAD DE CHILE

## **A B S T R A C T**

El presente ensayo plantea que el “concepto de lo político” en Carl Schmitt tiene un carácter *katechóntico* y, por ello, constituye una “política del Anti-Cristo”. El ensayo distingue tres momentos en el pensamiento de Schmitt. El primero estaría constituido por “La dictadura” donde Schmitt establece la diferencia entre poder constituyente y poder constituido. El segundo, expresado en su obra “Teología política” está dedicado a trabajar sobre el concepto de soberanía, en conjunto con “Catolicismo y Forma Política” en el cual liga la soberanía con el principio católico de representación. El tercero que surge en los años 50 de su producción intelectual, estaría dado por el problema del “*Nomos* de la tierra”. Es en este último momento donde Schmitt dedica una reflexión radical sobre la crisis del carácter *katechóntico* de lo político a lo cual denomina nihilismo. Para Schmitt la situación pos-política constituye, a su vez, una crisis del principio católico de representación.

PALABRAS CLAVES: Soberanía, Representación, Nomos, Forma política.

## **CARL SCHMITT AND THE ANTICRIST'S POLICY RÄEPRESENTATION, POLITICAL FORM AND NIHILISM**

This essay sets out that the Carl Schmitt's “concept of the political” has a katechontic character and, consequently, constitutes a “the Antichrist's policy”. The essay differentiates three moments in Schmitt's thought. The first one describes “the dictatorship”, in which Schmitt states and forms the difference between constituent power and constituted power. The second moment is expressed in two works:

---

\* El presente texto constituye un fragmento de la primera parte de mi tesis doctoral “Políticas de la Encarnación. Elementos para una genealogía de la biopolítica moderna” dirigida por Marcos García de la Huerta y bajo tutoría externa de Rodrigo Frías Urrea, en la Universidad de Chile.

\*\* Magister en Filosofía Política por la Universidad de Chile, Doctor © en Filosofía mención Filosofía Política por la misma casa de estudios, profesor ayudante del Centro de Estudios Arabes de la Universidad de Chile. Trabaja como investigador en la red mundial de Biopolítica ([www.biopolitica.cl](http://www.biopolitica.cl)). Sus tópicos de interés son la biopolítica, Agamben y filosofía árabe-islámica. E-mail: [rkarmy@gmail.com](mailto:rkarmy@gmail.com)

“Political Theology” and “Roman Catholicism and Political Form”. “Political Theology” is dedicated to define the concept of sovereignty; “Roman Catholicism and Political Form” are associated with the sovereignty of the catholic principle of representation. The third moment, which emerges in the 50’s, consists in the problem of “the Nomos of the earth”. In this last moment, Schmitt developed a radical proposal about the crisis of the katechontic character in the political: the Nihilism. For Schmitt the post-political situation is a crisis of the catholic principle representation.

KEY WORDS: Sovereignty, Representation, Nomos, Political Form.

*“(...) la teología es la luz de la Historia”*  
Juan Donoso Cortés

El presente texto tiene por objetivo dar cuenta del concepto schmittiano de “representación”. La tesis que aquí se juega es que el problema de la “representación” constituiría el hilo por el cual Schmitt articula el problema de la soberanía, el de la decisión, y el del *nomos*, cuya articulación se plantea como un antídoto frente a la llegada del Anti-Cristo. Porque según Schmitt, la modernidad se definiría por el nihilismo en la medida que constituye la época de las neutralizaciones y de la emancipación global de la técnica y el liberalismo. Como veremos, el “nihilismo” es, según Schmitt, una “representación” vaciada de contenido y reducida, exclusivamente, a su aspecto eminentemente procedimental. Frente al nihilismo de dicha “representación”, Schmitt opone la “representación auténtica” que tendría como modelo el catolicismo apostólico romano. Al final del ensayo agregué dos *excursus* de dos teólogos católicos (Erik Peterson y Johann B. Metz) que, desde diferentes lugares, señalan ciertas reservas a la teología política schmittiana que pueden ser ilustrativas a la hora de indagar que la relación entre cristianismo y política no ha sido, de modo alguno, unívoca.

Comienzo con una cita de uno de los Padres de la Iglesia, Tertuliano que, en la “Apología contra los gentiles” escribe: “Sabemos los cristianos por la Escritura que en el fin del mundo al imperio romano le ha de suceder el tirano del Anti-Cristo, a cuya cláusula amenazan tan acerbos calamidades, que por la suma violencia de la persecución han de peligrar muchos en la fe; y así rogamos que este imperio dure para que aquél tiempo se retarde, y no caigamos nosotros en el peligro de aquella tentación [...] Así, pues, mientras rogamos que aquél día se dilate, por no hacer en el peligro expe-

riencia, favorecemos esta duración, y a este imperio lo prolongamos mientras a aquél lo detenemos”<sup>1</sup>. Las palabras de Tertuliano están, explícitamente referidas, a la Segunda epístola a los Tesalonicenses de Pablo<sup>2</sup> que plantean un poder que detiene el ascenso del Anti-Cristo. Es precisamente éste *kat-echón* (fuerza que detiene) la base de toda la concepción de la política que sostiene el jurista Carl Schmitt.

La vía que sigue Pablo, retoma Tertuliano y que Schmitt sistematiza a la luz de la filosofía contrarrevolucionaria del siglo XIX (Donoso Cortés, Maistre, Bonald), considera que la política se define a la luz de la relación de “enemistad” (el Anti-Cristo). A esta luz, en su texto “El concepto de lo político” Schmitt señala: “La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo”<sup>3</sup>. Así, pues, la política tiene, para Schmitt una dimensión estrictamente *polémica* y, por ende, supone a la soberanía como su lugar fundamental que decide al “enemigo”. En este sentido, el jurista alemán revitaliza la “teología política” a partir de sus consideraciones en torno al problema de la soberanía y la “enemistad” que le es inmanente<sup>4</sup>.

¿Qué es la “decisión” en Schmitt y en qué medida ésta se articula desde el principio católico de “representación”? El problema de la decisión podría visualizarse en tres tiempos. En un primer tiempo, ésta aparece a la luz del concepto de “poder constituyente” (“La Dictadura” de 1921), en un segundo tiempo, ésta se expresa en la noción de “soberanía” (básicamente su texto “Teología Política” de 1922) y, en un tercer tiempo, la decisión se anuda al concepto de *Nomos* (un concepto que aparece en los años 50 básicamente en “Tierra y Mar” y “El *Nomos* de la tierra”). Pero estos tres momentos, no se articularían de un modo simplemente cronológico. Más bien, esta articulación tendría un carácter estratégico que tiene por objetivo constituir *un nuevo Nomos de la tierra* —una nueva “representación”— que impida la aparición del Anti-Cristo.

---

<sup>1</sup> Tertuliano. *Apología contra los gentiles*. Apologética, XXXII. Ed. Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947. p.90.

<sup>2</sup> Pablo escribe: “Primero tiene que venir la apostasía y manifestarse el Hombre impío el Hijo de perdición, el Adversario que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios.” (Segunda epístola a los Tesalonicenses, 2, 3).

<sup>3</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Ed. Struhart y Cía, Buenos Aires, 2006. p.31.

<sup>4</sup> Galindo Hervás, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Ed. Res Pública. Estudios de Filosofía Política, Murcia, 2003.

## I. AUCTORITAS

Comenzamos, pues, con su libro “La Dictadura” (1921). Específicamente con el capítulo 4 que es donde Schmitt sitúa la diferencia entre una “dictadura comisarial” (que suspende temporalmente la Constitución) y una dictadura soberana (que funda una nueva Constitución). Esta última es, según el jurista, la dictadura que surge con la modernidad a partir de la Revolución francesa. Aquí, Schmitt caracteriza lo que en ese momento llamará “poder constituyente” y que, unos años más tarde, caracterizará bajo el concepto de soberanía: “Pero no es así cuando se toma un poder que no está él mismo constituido constitucionalmente, a pesar de que guarda tal conexión con cada Constitución existente, que aparece como un poder fundador, aun cuando nunca sea abarcada por él, por lo que, en consecuencia, tampoco puede decirse que lo niegue la Constitución existente. Este es el sentido del *pouvoir constituant*”<sup>5</sup>. Lo decisivo aquí es que, el “poder constituyente” se presentaría, desde el principio, como un *exceso* respecto del orden jurídico. Ahí la precisa caracterización que hace Schmitt del poder constituyente como un “poder fundador” que condiciona su absoluto carácter paradójico: el poder constituyente está en la Constitución sólo en la medida que no se presenta “constitucionalmente” en ella. Así, el “poder constituyente” puede no tener un estatuto legal, pero sí jurídico, lo cual es (auto) otorgado por el solo hecho de ser un “poder fundador”: “El decide —plantea Schmitt— si el caso propuesto es o no de necesidad y qué conviene hacer para dominar la situación. Cae, pues, fuera del orden jurídico normalmente vigente sin dejar por ello de pertenecer a él, puesto que tiene competencia para decidir si la Constitución puede ser suspendida ‘in toto’”<sup>6</sup>. Así, pues, este “poder fundador” se presenta fuera del orden jurídico y, sin embargo, no deja de pertenecer “jurídicamente” a él. En ello radica su “competencia” para decidir. Así, la decisión (*Entscheidung*), en cuanto cesura del espacio, podrá tener un carácter “extranormativo” pero nunca “extrajurídico”, precisamente, porque ella constituye al acto jurídico-político por excelencia<sup>7</sup>. Y es en virtud del carácter paradójico del po-

---

<sup>5</sup> Schmitt, Carl. *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Ed. Alianza, Madrid, 2003. p.183.

<sup>6</sup> Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Ed. Struhart y Cia., Buenos Aires, 2005. p.25.

<sup>7</sup> Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*. Katz, Buenos Aires, 2006. p.134.

der constituyente, su presencia es invisible y su ausencia es visible. Siendo la invisibilidad del poder “fundamentador” el paradójico signo de su presencia, ésta se articula, pues, con el problema de la “representación”.

El concepto de “poder constituyente” será desplazado en 1922, por el de “soberanía”. En efecto, en su célebre “Teología Política”, la soberanía será definida, en el párrafo inaugural del texto, en su estrecha relación con el “estado de excepción”: “Soberano —plantea Schmitt— es aquél que decide sobre el estado de excepción. Esta definición es la única que se ajusta al concepto de la soberanía como concepto límite. Decimos concepto límite no porque el concepto sea confuso, como ocurre en la impura terminología popular, sino porque pertenece a la órbita más extrema”<sup>8</sup>. La paradoja descrita en relación al “poder constituyente” ahora se apuntala en función del concepto de soberanía. Así, la soberanía es definida en virtud de la decisión sobre el “estado de excepción”, esto es, el momento de suspensión radical del orden jurídico. Aquí, “estado de excepción”, con todas las nomenclaturas que éste puede tener en las diversas tipologías constitucionales, es determinado por Schmitt como un “concepto general de la teoría del Estado”. Así, pues, “estado de excepción” refiere a una operación específica que suspende el orden jurídico en función de su propia conservación. He aquí la paradoja que se advertía en “La Dictadura” bajo la figura del “poder constituyente”: sólo porque el Estado se ve amenazado, es decir, sólo porque el Estado tiene un enemigo público, es que exige al poder soberano que le salve<sup>9</sup>. Precisamente por ello, la soberanía encuentra su *tópos* no dentro ni fuera del orden jurídico, sino en su *articulación* y, por ello, la definición que da el propio Schmitt refiere a la soberanía como un “concepto límite”, es decir, un concepto que se sitúa entre la situación *de hecho* y la situación de *derecho*: “La unión de lo fáctico y lo jurídico es el problema cardinal del concepto de soberanía”<sup>10</sup>. Así, pues, en la medida que decide sobre la excepción, la soberanía se refiere a la articulación, aporética por antonomasia, entre el hecho y el

<sup>8</sup> Schmitt, Carl. *Teología política...op.cit.*, p.23.

<sup>9</sup> Alfonso Galindo escribe: “Si la discordia sólo se erradica con un miedo más grande, y ya que el miedo ante *alter* es potencialmente infinito y aumenta, también aumentará el carácter totalitario de la forma estatal. En el razonamiento teológico-político se ejemplifica la operatividad de la “nada” comprendida como “muerte”. Es por salvarnos de ella por lo que surge la soberanía, la ley, el orden.” En: Galindo Her-vás, Alfonso. *La soberanía...op.cit.*, p.45.

<sup>10</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política...op.cit.*, pp.36-37.

derecho, entre poder constituyente y el poder constituido<sup>11</sup>. Esto significa, entonces, que la soberanía tiene un estatuto al mismo tiempo jurídico y político, sin pertenecer, exclusivamente, a ninguno de los dos campos. O mas bien, que la acción política es, para Schmitt un acto jurídico pero no necesariamente legal y que, viceversa, la legalidad constitucional se sostiene única y exclusivamente a la luz de la decisión como acción política constituyente.

Ahora bien, cuando Schmitt propone el concepto de soberanía en “Teología política” está discutiendo con el jurista neokantiano Hans Kelsen y su propuesta en torno al *Gründnorm*, esto es, la idea de que el derecho se sostendría sobre una norma fundamental y no sobre una decisión soberana. Por ello, a diferencia de Kelsen, para quien el Estado no es otra cosa que “orden jurídico” sin decisión, Schmitt insiste en no identificar al Estado con el orden jurídico porque: “[...] si el Estado se rebaja al papel de simple pregonero del derecho no puede ser soberano”<sup>12</sup>. ¿Qué significaría, según Schmitt, que el Estado no pueda ser soberano? Significaría que el Estado se confina a una pura dimensión técnica del derecho y, por ende, se ve privado de cualquier dimensión política. Esto significa que, si al Estado se lo priva de la decisión, éste ya no puede dar “Forma”: “El Estado es poder originario de mandar. Pero lo es en cuanto fuerza de un orden, “forma” para la vida de un pueblo, no arbitraria coacción por medio de la violencia”<sup>13</sup>. Y más adelante Schmitt continúa: “El Estado es, pues, una forma en el sentido de una forma configuradora de vida [...]”<sup>14</sup>. Dos elementos son aquí decisivos. En primer lugar, que el Estado, en la medida que es “poder originario de mandar” no es un poder arbitrario, esto es un poder que simplemente se sitúa por fuera del orden jurídico, sino que está jurídicamente legitimado. Por ello, y tal como afirmaban los versículos de Job citados por Hobbes en el frontispicio de su *Leviatán*: “no hay en la tierra semejante a él” (Job 41,25)<sup>15</sup>.

---

<sup>11</sup> Giorgio Agamben señala: “La paradoja de la soberanía no se muestra quizás en ninguna parte con tanta claridad como en el problema del poder constituyente y de su relación con el poder constituido.” En: Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, España, 2003. p.56.

<sup>12</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política... op.cit.*, p.44.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.45.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p.46.

<sup>15</sup> Altini, Carlo. *Soberanía, Representación y Cuerpo Político en el Leviatán de Thomas Hobbes*. En: Altini, Carlo. *La fábrica de la soberanía*. Ed. El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005. pp.89-117.

Porque el poder fundador del Estado tendría, en sí mismo, un estatuto estrictamente jurídico. En segundo lugar, que en virtud de su dimensión inmediatamente jurídica, el Estado comporta una función muy precisa: dar forma a la “vida de un pueblo”. Por ello, el Estado no es cualquier poder, sino aquél que puede sostenerse como la “forma configuradora de vida”. Pero ¿qué estatuto tendría dicha forma configuradora de vida? Para Schmitt la Forma es concebida como una “forma jurídica” pero no al modo de una “norma trascendental apriorísticamente vacía” que, según Schmitt, sería propia del neokantismo de Kelsen, sino la “[...] norma trascendental por cuanto emana de lo jurídicamente concreto”<sup>16</sup>. Lo que Schmitt llama aquí lo “jurídicamente concreto” no es otra cosa que la soberanía, en cuanto ésta se definiría por ser una acción política y jurídica al mismo tiempo<sup>17</sup>. Lo importante a considerar aquí, es que la soberanía no es la atribución de una competencia determinada sino, como hemos visto, el origen y fundamento de toda competencia, precisamente porque la soberanía es un “poder originario” de mandar<sup>18</sup>. En esa medida, la frase de Hobbes, una y otra vez, citada por Schmitt, *Auctoritas non veritas facit legem*<sup>19</sup>, cobra aquí todo su sentido: la soberanía, en cuanto poder originante, es lo que la institución del Senado romano y, posteriormente, el Sacro Imperio Romano, llamaba *Auctoritas*, esto es, un poder “metajurídico”<sup>20</sup> cuya única visibilización, es posible a través de la institucionalización de una ausencia, a saber, la “representación”<sup>21</sup>.

## II. FORMA

Para Schmitt, la “representación” no tiene, como en el liberalismo moderno, un carácter *procedimental* en la cual, según la perspectiva contractualista moderna, se representan determinados “intereses” de carácter privado. Por el contrario, para Schmitt la “representación” tiene, estrictamente, un estatuto *existencial*<sup>22</sup>, lo cual significa que ésta es irreductible a cualquier forma de “contrato”, precisamente, porque la

<sup>16</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política...op.cit.*, p.55.

<sup>17</sup> Es importante considerar que en Schmitt la decisión no prescinde de Norma, sino que es la norma en toda su facticidad. Por ello, el decisionismo schmittiano es normativo y no puro.

<sup>18</sup> Preterossi, Geminello. *Autoridad. Léxico de la política*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

<sup>19</sup> La traducción al español de la frase de Hobbes queda: “La autoridad y no la verdad hace la ley”.

<sup>20</sup> Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005. p.154.

<sup>21</sup> Preterossi, Geminello. *Autoridad. Léxico de la política...op.cit.*, p.116.

<sup>22</sup> Galindo, Alfonso. *La soberanía... op cit.*, pp.35-40.

decisión es la excedencia misma de todo contrato. De esta forma, la representación existencial de Schmitt supone que la unidad no está ligada a un contrato sino, única y exclusivamente, a una voluntad. Por eso, esa “norma trascendental” que es condición de todo orden jurídico, surge de lo “jurídicamente concreto” que es la decisión soberana, en tanto solo ésta puede dar Forma a la vida de un pueblo<sup>23</sup>. La representación, entonces, es la Forma jurídicamente “concreta” que se impone al pueblo, considerado este último, como esa potencia amorfa, incapaz de representar su propia unidad y voluntad política<sup>24</sup>.

Pero hay una dimensión que es preciso considerar. A saber, el estatuto de la Forma como “representación auténtica” de la unidad y la voluntad política, cuyo modelo Schmitt toma específicamente, de la Iglesia Católica Apostólica y Romana<sup>25</sup>, cuestión que se condice con la especificidad del término alemán que Schmitt opone a la representación liberal: *Repräsentation*<sup>26</sup>. En efecto, la lengua alemana distingue varias palabras para designar lo que en español designamos con solo una. En primer lugar, la palabra *Vorstellung* (la palabra objeto de la *destruktion* heideggeriana) que designaría una representación “mental o teatral”<sup>27</sup>. En segundo lugar, las palabras *Vertretung* y/o *Stellvertretung* que designa la representación en el sentido de una “delegación”, mensajero o emisario específico. En tercer lugar, la palabra *Repräsentation* que no está determinado por aquello a lo que representa sino que enfatiza el “prestigio social” o la “distinción”<sup>28</sup> (Agamben diría por la “gloria” como *terminus technicus* del léxico político del cristianismo)<sup>29</sup>. A esta luz, el término “representación” designa en Schmitt el poder de distinción propiamente tal, aquello por lo cual, el poder divino resplandece a los ojos de los mortales.

---

<sup>23</sup> De aquí en adelante la palabra “Forma” la escribo con mayúsculas para denotar la especificidad técnico-jurídica de la “Auctoritas” que introduce Schmitt.

<sup>24</sup> Galindo, Alfonso. *La soberanía...op.cit.*, pp.35-40.

<sup>25</sup> Bruno Accarino comenta el ensayo de Schmitt: “En el ensayo de 1923, el rechazo de la representación iusprivatista se combina con la exigencia de la personificación de la Idea.” En: Accarino, Bruno. *Representación*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2003. p.151.

<sup>26</sup> Weber, Samuel. “El principio de Representación en catolicismo Romano y Forma Política”. En *Revista Deus Mortalis*, Buenos Aires, Número 4, 2005. pp.381-399.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p.389.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Ed. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.

Al año siguiente de la publicación de “Teología política”, Schmitt escribe “Catholicismo y forma política” (1923) donde el problema de la Forma va a constituir el *quid* de su planteamiento. Schmitt comienza situando el problema a partir de una “pasión anticatólica” que, según el jurista, habría predominado durante el siglo XIX planteando que la política católica sería “oportunistas”: “La mayor parte de las veces se escucha el reproche, repetido en todo el parlamentario y democrático siglo XIX, de que la política católica no consiste sino en un oportunismo sin límites”<sup>30</sup>. La crítica al parlamentarismo (y, en general, al liberalismo y socialismo decimonónicos), entonces, es que éste no comprende que la política católica es una política de la decisión que trae consigo, una representación propiamente “existencial”. Frente a ello, Schmitt responde que la política católica parece ligar a diversos grupos e incluso contradictorios entre sí, para cumplir un determinado objetivo político. Pero, frente a cualquier cambio de la situación política —dice Schmitt— sólo un poder no cambia, a saber, el del Catholicismo: “Todo partido que tenga una firme convicción puede, en la táctica de la lucha política, formar coaliciones con grupos de diverso tipo. [...] Bajo el punto de su cosmovisión, todas las formas y posibilidades políticas se convierten en simples instrumentos para la realización de la Idea. Por lo demás, lo que parece contradictorio, es sólo consecuencia y epifenómeno de un universalismo político”<sup>31</sup>. Por ello, la Iglesia católica es, para Schmitt un “*complexio oppositorum*” es decir, una Forma política que, en la medida que se sitúa en relación con el plano trascendente de Dios, permite la coexistencia de diversas formas de Estado y de gobierno, (ya sea monarquía, dictadura o democracia) porque, en la perspectiva de Schmitt, las abarcaría a todas: ahí residiría, pues, el “universalismo político” de la política católica<sup>32</sup>. Así, pues, que la Iglesia se vuelva un *complexio oppositorum* implica, según Schmitt, que ésta se sitúe a partir de una “supe-

---

<sup>30</sup> Schmitt, Carl. *Catholicismo y forma política*. Ed. Tecnos, Madrid, 2001. p.4.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.6.

<sup>32</sup> Si se advierte bien, el argumento que sigue Schmitt aquí es exactamente el que había hecho Donoso Cortés en su crítica al liberalismo y al socialismo: “El catolicismo, considerado humanamente, no es grande sino porque es el conjunto de todas las afirmaciones posibles; el liberalismo y el socialismo no son débiles sino porque juntan en uno varias de las afirmaciones católicas y varias de las negaciones racionalistas y porque, en vez de ser escuelas contradictorias del catolicismo, no son otra cosa sino dos diferentes escuelas”. Es decir, para Donoso Cortés, el catolicismo es la “solución” de las contradicciones inmanentes tanto en el deísmo liberal como en el ateísmo socialista. En: Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2007. p.173.

rioridad formal” sobre la “materia de la vida humana”. Y dicha particularidad formal del Catolicismo remite, esencialmente, al “principio de la representación” que, según el jurista, constituye: “[...] un muy llamativo motivo de contraste con el pensamiento económico-técnico dominante”<sup>33</sup>. Así, a partir de la Forma política del Catolicismo, Schmitt reproduce su polémica contra el pensamiento “técnico dominante”, que tiene como centro, la discusión sobre el estatuto de la “representación”: “El pensamiento económico sólo conoce un tipo de Forma, que es justamente la precisión técnica, y resulta lo más alejado de la idea representativa”<sup>34</sup>. Como vimos, el “pensamiento económico” sólo conoce el modo procedimental de representación, lo que para Schmitt implica un modo “cosificado” de la misma. A la inversa, la representación “existencial” del Catolicismo que reivindica Schmitt conservaría, todavía, una dimensión estrictamente “personal”: “Muy al contrario, la idea de representación (Repräsentation) se halla tan dominada por el pensamiento de una autoridad personal que tanto el representante como el representado deben afirmar una dignidad personal: no se trata, por tanto, de un concepto cosificado”<sup>35</sup>. Es por esta razón que la Iglesia aparece en Schmitt, como el modelo para producir “Forma”<sup>36</sup>: el Papa, el emperador, el sacerdote, son todas representaciones o formas, que conservan un sello personal y, según Schmitt, no cosificado. Una representación que, a ojos del jurista, resulta “vivificante” en la medida que no transforma a la política en un mero procedimiento técnico.

En el principio católico de la representación, entonces, no cabe el mecanicismo del Leviatán sino sólo su *auctoritas*, esto es, su capacidad de dar Forma. De este modo, el jurista de Plettenberg, plantea: “En él —en el mundo de la Repräsentation— vive la idea política del Catolicismo y su energía para generar una triple gran Forma: una Forma estética de lo artístico, una Forma jurídica del Derecho y, finalmente, una Forma de poder histórico-universal de brillo deslumbrante”<sup>37</sup>. Así, pues el Catolicismo es capaz de “generar” la Forma en cuanto tal, exactamente como el “engendramiento” de

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.10.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.25.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.26.

<sup>36</sup> Accarino, Bruno. *Representación...op.cit.*, p.151.

<sup>37</sup> Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política...op.cit.*, p.27.

la Encarnación descrita en el célebre Prólogo del evangelio de Juan (1,14)<sup>38</sup>. Es precisamente la dimensión generativa de la Forma lo que la representación moderna no puede lograr, puesto que la piensa como mera concurrencia de “intereses privados”. Por ello, para Schmitt, la soberanía supone una “representación existencial” porque, en la medida que se define a partir de la decisión sobre la excepción, puede “dar Forma” de un triple modo: estético, jurídico e histórico-universal. Lo decisivo aquí es que la soberanía “da forma” a la vida de un pueblo, es decir, “representa” de un modo jerárquico y existencial (no procedimental) a la vida. Es decir, la “Forma” no es otra cosa que un poder que instituye una Forma “sobre” la vida, un poder que glorifica a la vida con su “resplandor deslumbrante”. A esta luz, la Iglesia Católica es, para Schmitt, la genuina heredera del Imperio Romano<sup>39</sup>, precisamente por su capacidad de “dar Forma” en ese triple sentido de la palabra. Porque, según Schmitt, el “secreto” de la Iglesia Católica no estaría ni en su estructura administrativa, ni en su poder político, militar o económico, sino en su poder representar y “dar forma a la vida de un pueblo”<sup>40</sup>. Es decir, por ser *auctoritas* en sentido pleno.

### III. ENEMIGO

¿Qué es un “enemigo”? En primer lugar, como sucede con la *Repräsentation*, para Schmitt los vocablos de “amigo” y “enemigo” no tienen ni un sentido “alegórico” ni “simbólico” sino, estrictamente, *existencial*<sup>41</sup>. Es decir, amigo y enemigo son categorías jurídico-políticas, donde lo que está en juego es, precisamente, la “lucha por la existencia”: el enemigo no es un “concurrente” o un “adversario” en general, tampoco es un “antagonista”, al modo de la relación “agonal” propia de la ciudad griega<sup>42</sup>. Al respecto, Schmitt señala: “Enemigo es una totalidad de hombres situados frente a otra análoga que lucha por su existencia, por lo menos eventualmente, o sea, según una posibilidad real. Enemigo es, pues, solamente el enemigo público [...]”<sup>43</sup>. Enemigo, en-

<sup>38</sup> En el evangelio joánico se lee: *Lógos eggenetos sarx* (el Verbo se hizo carne).

<sup>39</sup> Rossi, Miguel. “Schmitt y la esencia del catolicismo”. pp.89-100. En: Jorge Dotti-Julio Pinto comp. *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*. Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2002.

<sup>40</sup> Weber, Samuel. “El principio de Representación...*op.cit.*”, p.391.

<sup>41</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político...op.cit.*

<sup>42</sup> Arendt, Hannah. *La condición Humana*. Paidós, Buenos Aires, 2003.

<sup>43</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político...op.cit.*, p.35.

tonces, es ante todo un grupo de hombres que tienen un carácter “público”. No es enemigo el adversario privado, el competidor en el mercado o quien, perteneciendo a la misma ciudad, establece relaciones agonales. Esto significa, además que, para Schmitt, la relación con el “enemigo” supone una “lucha por la existencia” o, lo que es igual, que lo que está en juego aquí es la posibilidad radical de la muerte. Al enemigo se le debe matar, en tanto es el “Anticristo”. De ahí que, para Schmitt, la guerra no sea el fin de la política, sino mas bien, su supuesto inmanente: “La guerra no es, pues, la meta, el fin, ni siquiera el contenido de la política, pero sí el supuesto, dado siempre como posibilidad real, que determina de modo peculiar las acciones y los pensamientos humanos y produce un comportamiento específicamente político”<sup>44</sup>. De esta forma, si, eventualmente, se pudiera eliminar a la guerra del horizonte político de la humanidad el mundo se convertiría en un mundo despolitizado en la medida que ya no operaría la distinción entre el amigo y el enemigo<sup>45</sup>. Pero, ¿qué es lo que Schmitt enfatiza cuando escribe sobre la “posibilidad real” de la guerra? ¿Acaso no es toda posibilidad diferente a la realidad? ¿Por qué Schmitt une dos conceptos lógicamente excluyentes o, al menos, formalmente derivados el uno del otro? Pareciera como si Schmitt, enfrentado a la despolitización liberal, hubiese extremado al “concepto de lo político” para posicionar a la decisión soberana como la cuestión política esencial. En otras palabras, como si Schmitt, frente a la brecha que existe entre lo posible y lo real, creara el sintagma “posibilidad real” para anudar a toda posibilidad con la guerra, para anexar invariablemente a toda política con la soberanía o, a la inversa, como si el sintagma “posibilidad real” impidiera pensar en la política bajo el registro de la posibilidad por sí misma, de la potencia como tal, suturando el espacio por el cual la política podría prescindir de la soberanía y dejar entrever la diferencia ontológica entre su ser-potencia y su ser-acto<sup>46</sup>.

Así, pues, el sintagma “posibilidad real” anexa inmediatamente a la política a la decisión en tanto ésta no sería otra cosa que un ejercicio del “juicio” que hace posible

---

<sup>44</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>45</sup> *Ibidem.*

<sup>46</sup> Esta es, precisamente, la brecha que hubo abierto Walter Benjamin en su célebre ensayo “Para una crítica de la violencia” y que ha continuado Giorgio Agamben con su saga “Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida”. Véase Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Ed. SUR, Buenos Aires, 1967; y Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida...op.cit.*

la “distinción propiamente política” sobre el enemigo. He ahí el estatuto del *kat-echón* paulino: el Anticristo sería aquél que tiene un estatuto jurídico-político preciso y, por ello, la guerra contra él es la condición misma de la política. Por ello, en Schmitt “política” y “guerra” no se identifican, sino que ésta última es siempre condición de la segunda. A esta luz, Schmitt señala: “El enemigo es “hostil”, no “inimicus” en sentido lato; πολέμιος no εχθρός”<sup>47</sup>. En la medida que el enemigo tiene un carácter público es “πόλεμος” y la guerra no es una “guerra civil”. Pero, ¿de dónde toma Schmitt esa distinción entre las dos palabras griegas que le permiten caracterizar al enemigo como “público” y a la guerra como supuesto de la política?

Estas dos palabras griegas, Schmitt las extrae de un pasaje de “La República” de Platón que, en su libro V, cap XVI, 470 donde el filósofo señala: “Creo que a los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra”<sup>48</sup>. Este pasaje es decisivo para Schmitt porque establece claramente la diferencia entre la “sedición” y la “guerra”<sup>49</sup>. Si la primera tiene un carácter privado, la segunda, en cambio, tiene un estatuto público. Si la primera es una lucha entre “griegos”, la segunda, en cambio, es una lucha de los “griegos” contra los “bárbaros”. Así, pues, en la perspectiva de Schmitt, la concepción política de Platón constituiría el punto decisivo de la teoría de la soberanía en la medida en que ésta es, precisamente, el lugar de la distinción propiamente política entre “amigos y enemigos”. En el apartado anterior, hemos visto el estatuto de la Forma, a la luz de la consideración schmittiana sobre el Catolicismo. Pues bien, ¿qué es la Forma sino el *Eidós* de la filosofía platónica y qué es,

---

<sup>47</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político...op.cit.*, p.36.

<sup>48</sup> Platón, *La República* Madrid, Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997. pp.152-153.

<sup>49</sup> En *Teología Política II* refiriéndose al tratado de Peterson y la etimología de la palabra *stasis*, Schmitt vuelve a remitirse a Platón y la continuidad con los padres de la Iglesia: “Cabe mencionar la historia etimológica y conceptual de *stasis* a este respecto: se extiende desde Platón (Sofista, 249-254, y Politeia, V, 16, 470) pasando por los neo platónicos, en particular Plotino, hasta los padres y doctores griegos de la Iglesia, camino en el que desarrolla una contradicción marcada por la tensión dialéctica”. Lo decisivo aquí es que Schmitt vuelve a plantear la solución de continuidad entre Platón y el cristianismo. En: Schmitt, Carl. *Teología Política II. Cuatro ensayos sobre la Soberanía*. Ed. Struhart y Cia, Buenos Aires, 2005. p.194.

entonces, este *Eidós* sino lo que Schmitt considera como “representación”, esa distinción de “brillo deslumbrante”?

A esta luz, lo que hace Schmitt aquí, es dar una solución de continuidad entre el mundo griego (Platón) y el cristianismo (Iglesia). Es por eso que, en el mismo párrafo de “El concepto de lo político”, Schmitt no tiene ningún problema en conciliar la tesis platónica del “enemigo público” con la tesis cristiana del evangelio de Lucas “amad a vuestros enemigos”: “El conocido pasaje de la Biblia “amad a vuestros enemigos” (San Matías, 5, 44, y San Lucas, 6, 27) [...] no se refiere al enemigo político. Por lo demás, que yo sepa, durante la milenaria lucha entre Cristianismo y el Islam, a ningún cristiano se le ha ocurrido, movido por su amor a los sarracenos, o a los turcos, que debiera entregarse Europa al Islam, en vez de defenderla”<sup>50</sup>. Es decir, según Schmitt, el conocido pasaje de la Biblia parece no ser incompatible con una política basada en la relación de enemistad “pública”. La escena que Schmitt trae, la lucha “milenaria” entre el cristianismo y el Islam, pretende confirmar *a fortiori* dicha tesis: el *kat-echón* paulino, cobra aquí, todo su sentido, precisamente, en virtud de la relación histórica que, a partir de las cruzadas, el cristianismo sostuvo contra el Islam: el Anticristo es, entonces, el “enemigo público” por antonomasia. Así, lo que Schmitt nos presenta es, ante todo, una solución de continuidad entre el mundo griego y el mundo cristiano: Platón y la Iglesia Católica se desenvuelven como dos momentos de la categoría jurídico-político fundamental de la soberanía.

#### IV. NIHILISMO

Como es habitual en Schmitt, al mismo tiempo que “El concepto de lo político” define la especificidad polemológica de la política, éste se presenta una crítica radical a la despolitización liberal<sup>51</sup>. En otras palabras, deslindar el concepto de lo político supone apuntalar una crítica al liberalismo como una política que, reduciendo todo a

<sup>50</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político...op.cit.*, p.36.

<sup>51</sup> Alfonso Galindo señala: “Sus posicionamientos sobre la Constitución, no exentos de ambigüedad pero decididamente más críticos que defensores de la misma, traslucían un anhelo profundamente antiliberal: el de un Estado situado por encima del parlamento y de la Constitución, que a sus ojos reflejaban esa voluntad neutralizante de lo político que escondía el normativismo y la ominpresencia de lo económico”. Galindo, Alfonso. *La soberanía...op.cit.*, p.50.

lo económico, dilataría la decisión soberana *ad infinitum*<sup>52</sup>. Por ello, según hemos visto, para Schmitt resulta imprescindible volver a los análisis que, allá por 1848, hacía Donoso Cortés: “Sólo las experiencias de dos conflagraciones mundiales, la mezcla de guerra entre naciones y guerra civil universal, así como nuevos terrores de todo orden, han puesto a la humanidad europea nuevamente en condiciones de reanudar el contacto con las enseñanzas reales del año 1848 [...]”<sup>53</sup>. Esas “enseñanzas reales del año 1848” no son otras que las que Donoso Cortés profesaba contra el liberalismo burgués. Para Donoso el liberalismo es la “más estéril” de todas las escuelas racionalistas porque “carece de toda afirmación dogmática”<sup>54</sup>. Así, pues, puesto frente a Jesús y Barrabás —es la escena que propone Donoso— el liberalismo no puede decidir<sup>55</sup>. Al no poder decidir, el liberalismo conduce a los pueblos, por medio de la “discusión” a la confusión total de todas las nociones y al más profundo escepticismo. Según Donoso, este “período angustioso” no puede sino finalizar en que los pueblos, “apremiados” elijan a “Barrabás”: es allí cuando el socialismo —en cuanto “teología satánica”— tiene lugar<sup>56</sup>.

Siguiendo a Donoso, para Schmitt, el “eterno coloquio” del liberalismo impide frenar al “enemigo” precisamente porque éste carece de una representación “viva”: “Ciertamente que el liberalismo no ha negado el Estado radicalmente; pero, por otra parte, tampoco ha encontrado una teoría positiva del Estado ni forma de Estado característica, sino que ha intentado nivelar la política a la ética y sojuzgarla a la economía; ha creado una teoría de la división y del equilibrio de “poderes”, es decir, un sistema de frenos y medidas de control del Estado, a los que no se puede llamar teoría del Estado

---

<sup>52</sup> Renato Cristi señala: “Schmitt concibe al liberalismo decimonónico como esencialmente anti-político en tanto que percibe la autoridad como una amenaza para la libertad de los individuos. La tarea que se impone Schmitt es traer a luz las tensiones que yacen bajo la tersa fachada liberal de Weimar”. En: Cristi, Renato y Ruiz-Tagle, Pablo. *La República en Chile. Teoría y práctica del Constitucionalismo Republicano*. Ed. Lom, Santiago de Chile, 2006. p.59.

<sup>53</sup> Schmitt, Carl. *Interpretación Europea de Donoso Cortés*. En: Héctor Orestes Aguilar prólogo y selección de textos, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Ed. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2001. p.229.

<sup>54</sup> Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo...op.cit.*, pp.150-151.

<sup>55</sup> Donoso escribe: “Esta escuela no domina sino cuando la sociedad desfallece; el período de su dominación es aquél transitorio y fugitivo en que el mundo no sabe si irse con Barrabás o con Jesús y está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema.” *Ibid.*, p.151.

<sup>56</sup> *Ibidem*.

o principio político constructivo”<sup>57</sup>. La exigencia para Schmitt es, sobre todo, frenar al Anticristo. Y dicho freno, a propósito de la “mezcla de guerra entre naciones y guerra civil universal” no lo da sino la decisión soberana. Así, en la medida que el liberalismo divide a los poderes, introduciendo “frenos y medidas de control del Estado” como asimismo instituye su pretensión de “sojuzgar” la política a la vida económica, convierte al escenario político mundial en un campo absolutamente despolitizado, carente de “enemigos” y faltos de una “representación viva”.

Así, pues, el triunfo del liberalismo es, para Schmitt, un proceso de secularización donde la Forma política del Catolicismo se ve cada vez más disminuida. Según Schmitt, la perspectiva liberal configura una serie de “antítesis”<sup>58</sup>, donde los valores como la “libertad”, el “progreso” y la “razón” se presentan como vencedoras del “feudalismo”, la “reacción” y la “violencia”, respectivamente. Asimismo, estos valores aliados a la “economía”, la “industria” y la “técnica” vencen, a su vez, al Estado, la guerra y la política. Por último, la actividad política del liberalismo se presenta como “parlamentarismo” y como “discusión” sin límite, desde cuyo lugar, se pretende vencer al “absolutismo” y a la “dictadura”.

A los ojos de Schmitt lo que resulta problemático de este proceso de despolitización, es que termina elevando a la “humanidad” como único sujeto de la política, en tanto, cuando las guerras abogan por la “humanidad” terminan transformando al “enemigo público” en un “criminal” porque se transforma una relación “pública” en una relación “privada”. Esto significa que, como decía el propio Schmitt en una de las citas anteriores, la emancipación total del liberalismo supone la transformación de la guerra entre Estados, en una “guerra civil universal” donde ya no existe la posibilidad de distinguir entre amigos y enemigos y, por ende, donde los “enemigos” se convierten en “criminales”. La pregunta de Schmitt, entonces, es ¿en qué queda la política frente a la emancipación del liberalismo? Y la respuesta no se hace esperar: es necesario rescatar las “enseñanzas” de Donoso Cortés y promover una Forma política católica que

---

<sup>57</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político...op.cit.*, p.80.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p.100.

permita luchar contra el “Anticristo” moderno, a saber, la técnica expresada en el liberalismo y el socialismo actuales<sup>59</sup>.

Hasta qué punto no sólo el liberalismo, sino también el socialismo ruso soviético constituyen para Schmitt una pérdida de la sustancia política decisiva que, en un pequeño corolario final, llamado “La época de la neutralidad y la despolitización”, incluido más tarde a “El Concepto de lo político”, Schmitt señala: “No es mi intención estudiar aquí la realidad política de Rusia, sino recordar un hecho de primordial importancia; en tierra rusa la lucha contra el cristianismo, favorecida por el prodigioso desarrollo de la técnica, ha sido erigida solemnemente en símbolo; en este vasto Imperio ha nacido un Estado que aventaja en refinamiento y el poder de realización a todo lo que los príncipes absolutos como Felipe II; Luis XIV o Federico el Grande, soñaron jamás realizar”<sup>60</sup>. ¿Qué es lo que se vuelve evidente para nosotros? Que para Schmitt el “prodigioso desarrollo de la técnica” constituya el resultado de una lucha contra el cristianismo y su decisionismo político o, lo que es igual, que la técnica moderna no sea otra cosa que una progresiva despolitización del mundo, significa que ésta se ha erigido en la gran “neutralizadora”<sup>61</sup>. Sólo la técnica, que se nos aparece como un simple instrumento, parece haber encontrado el “terreno neutro” por excelencia, es decir, no-político, no polémico. Esto es para Schmitt el rostro más radical del nihilismo<sup>62</sup>. La nada parece ser, entonces, el Anticristo que exige una respuesta que vitalice a la política e instituya una Forma sobre la “vida de un pueblo”<sup>63</sup>. Schmitt es perfectamente consciente que, la destrucción de la “representación” propiciada por el

---

<sup>59</sup>En esa medida cobra sentido la caracterización que hacía Jacob Taubes de Schmitt como un “apocalíptico de la contrarrevolución”. Porque, según hemos visto, la política es el lugar de la soberanía que distingue el amigo del enemigo. Si esto es así, la soberanía no es sino el análogo del “juicio final”, esto es, un corte a la “mala infinitud” de la discusión liberal. En: Taubes, Jacob. *Carl Schmitt. Apocalíptico de la Contrarrevolución*. En: Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Ed. Trotta, Madrid, 2007. pp. 159-174.

<sup>60</sup>Schmitt, Carl. *El concepto de lo político...op.cit.*, p.108.

<sup>61</sup>Schmitt plantea: “Si hoy se ha concedido a la técnica un margen tan grande de confianza, es porque se cree haber descubierto, por fin, un terreno neutro por excelencia. Nada parece, en efecto, más neutro que la técnica.” *Ibid.*, p.119.

<sup>62</sup>Otra vez Schmitt: “Con la técnica, la neutralidad espiritual llega a su expresión más simple: la nada.” *Ibid.*, p.122.

<sup>63</sup>Miguel Rossi señala: “Schmitt es estrictamente claro en este punto, y en tal sentido, no se contenta con un diagnóstico empírico. Su pregunta alcanza el dramatismo existencial de una época que ha cosificado todo posible sentido, toda instancia de representación, justamente para devenir un universo marcado a fuego por el sello de la cuantificación”. En: Rossi, Miguel. “Schmitt y la esencia del catolicismo”. p.90. En: Jorge Dotti - Julio Pinto (comp.). *Carl Schmitt. Su época...op.cit.*, pp.89-100.

impulso despolitizador de la modernidad es, a su vez, la destrucción de todo sentido posible, la destrucción del “signo” como tal. Por ello, dar Forma a la vida de un pueblo significaría restaurar una representación “auténtica” a diferencia del nihilismo en el cual desemboca la representación “procedimental” moderna.

## V. NOMOS

En los años 50 Schmitt comienza a desplazar el concepto de soberanía por el concepto más radical y originario de *Nomos*. En su libro “Tierra y Mar” Schmitt plantea: “Es verdad que el viejo nomos se hunde sin duda y con él todo un sistema de medidas, normas y proposiciones tradicionales. Pero el venidero no es, sin embargo, ausencia de medida ni pura nada hostil al nomos. Incluso en la más encarnizada lucha de nuevas y antiguas fuerzas nacen medidas justas y se forman proporciones sensatas. “También aquí hay dioses y aquí reinan / grande es su medida”<sup>64</sup>. Dos elementos son aquí decisivos. En primer lugar, habrá que recordar que, para Schmitt, el concepto de *nomos* designa la primera medida, un principio que funciona como una matriz fundamental de todas las medidas<sup>65</sup>. *Nomos* es, por ello, el lugar de una división originaria, el “acto constitutivo de ordenación del espacio”. De esta forma, el *nomos* no es otra cosa que el otrora “poder constituyente” del que hablaba en 1921, pero que ahora aparece como una medida supraestatal que, como tal, sobredetermina a todas las medidas posteriores. En segundo lugar, para Schmitt, el *nomos* fue originalmente, un *nomos* de la tierra, en tanto fue la tierra la que se dividió en territorios específicos. Pero, la progresiva conquista del mar habría puesto en crisis dicho *nomos*. La hegemonía del antiguo *nomos* de la tierra es sobrepasada ahora, por el nuevo *nomos* marítimo. Sin embargo, en virtud del actual desarrollo de la guerra aérea, el *nomos* marítimo ya no es capaz de sobredeterminar el espacio, agotando así su medida fundamental.

<sup>64</sup> Schmitt, Carl. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Ed Trotta, Madrid, 2007. p.81.

<sup>65</sup> Schmitt señala: “De este modo, surge una primera medida que contiene en sí todas las ulteriores medidas [...] El nomos es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y partición de los campos de pastoreo, o sea la toma de tierra y la ordenación concreta que deriva de ella [...]” En: Schmitt, Carl. *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del “Ius Publicum Europaeum”*. Struhart y Cía, Buenos Aires, 2005. pp. 24 y 52.

A esta luz, hacia el final “*El Nomos de la tierra*” y a propósito del problema que plantea la guerra aérea para la configuración del “antiguo” *nomos* marítimo, Schmitt plantea: “Hoy día ya no es posible seguir aferrándose a las concepciones tradicionales del espacio o imaginarse el espacio aéreo como una mera pertinencia o como un ingrediente, sea de la tierra o del mar, lo cual equivaldría a pensar de un modo francamente ingenuo desde abajo hacia arriba [...] El espacio aéreo, en cambio, se convierte en una dimensión propia, un espacio propio que, como tal, no enlaza con las superficies separadas de tierra y mar, sino hace caso omiso de su separación, distinguiéndose, así esencialmente en su estructura, tan sólo por esta razón, de los espacios de los otros dos tipos de guerra”<sup>66</sup>. Para Schmitt, la “guerra aérea” no constituye un hecho como cualquier otro. Más bien, ésta adquiere su propia especificidad “espacial” distinguiéndose de los dos *nomos* anteriores porque la distinción entre la tierra y el mar se difumina decisivamente. Así, la guerra aérea plantea a Schmitt la implosión del “espacio” y, con ello, el progresivo hundimiento de la política moderna.

Así, en un pasaje inmediatamente posterior, Schmitt escribe: “En el bombardeo desde el aire, se hace absoluta la ausencia de relación entre el beligerante y el suelo y la población enemiga que se encuentra en él; aquí ya no queda ni una sombra de la vinculación entre la protección y la obediencia. En la guerra aérea independiente no existe, ni para uno, ni para el otro lado, la posibilidad de establecer esta relación”<sup>67</sup>. Es decisivo aquí el que la guerra aérea termina con la relación del viejo *nomos* marítimo simbolizada en la figura del Leviatán de Thomas Hobbes: el pacto social, que entre el soberano y los súbditos establecía una relación entre protección y obediencia, se ha terminado. A esta luz, habría que entender una referencia que hace Schmitt a un pasaje de “El Ser y el Tiempo” de Heidegger: “Hoy, por vez primera, es posible pensar algo que no lo hubiera sido en ninguna época anterior y que un filósofo alemán contemporáneo ha expresado así: El mundo no está en el espacio; por el contrario, es el espacio el que está en el mundo”<sup>68</sup>. Para Schmitt, los dichos del “filósofo alemán contemporáneo” expresan la implosión del *nomos* marítimo simbolizado en la figura del Leviatán:

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, p.353.

<sup>67</sup> *Ibidem.*

<sup>68</sup> Schmitt, Carl. *Tierra y Mar...op.cit.*, pp.80-81.

su crisis revela que sea el mundo lo que aparece como un lugar más originario que el “espacio” o, lo que es igual, que nuestro tiempo sería el tiempo del mundo sin “espacio”. Ese mundo sin espacio no sería otra cosa que un mundo sin “representación”.

Pero ¿qué sería un mundo sin espacio, un mundo sin representación? Esta es la pregunta que el propio Schmitt se planteaba en su texto, publicado en 1953 denominado “Apropiación, partición, apacentamiento”: “¿Se han “apropiado” ya realmente, hoy, los hombres de su planeta como una unidad, de tal manera que no quede efectivamente nada más por tomar? ¿Ha llegado ya realmente a su fin, hoy, el proceso de apropiación, y cabe ya sólo efectivamente repartir y distribuir? ¿O no será que únicamente quepa producir? Y entonces seguimos preguntando: ¿Quién es el gran “tomador”, el gran repartidor y distribuidor de nuestro planeta, el que dirige y planea la producción mundial unitaria?”<sup>69</sup>. Es interesante que, frente al problema de lo post-histórico, Schmitt llegue a ciertas conclusiones diferentes a las de su amigo que, unas décadas atrás, había propuesto una lectura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel a la luz del problema del “fin de la historia”.

Si recordamos bien, la tesis de Kojéve es que: “La Historia se acabará pues en el momento en que se realice la síntesis del Amo y del Esclavo, esta síntesis que es el Hombre integral, el Ciudadano del Estado Universal y homogéneo, creado por Napoleón”<sup>70</sup>. La tesis de Kojéve es que el “fin de la Historia” implica la aparición de un “Estado Universal y homogéneo”. Con ello la antropogénesis estaría consumada porque el hombre se habría revelado a sí mismo, como “integral”, más allá de la dialéctica del reconocimiento entre Amo y Esclavo. Estas conclusiones, si bien apuntan al mismo problema, parecen ser diferentes a las que llega Schmitt. Porque en la perspectiva del jurista el hundimiento del Leviatán no culmina en la realización de un “Estado Universal y Homogéneo” pues ¿qué podría ser un Estado sin enemistad? ¿Qué podría ser una política que no fuera una política del Anticristo? ¿Qué podría ser una soberanía sin “enemigos”, una política post-estatal?

---

<sup>69</sup> En: Schmitt, Carl. “Apropiación, partición, apacentamiento”. Apéndice de Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra...op.cit.*, p.374.

<sup>70</sup> Kojéve, Alexandre. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*. Ed Fausto, Buenos Aires, 1996. p.184.

Los versos de Hölderlin insertados al final de “Tierra y Mar” casi al modo de un cierre escatológico que anuncian el *nomos* venidero, la nueva “gran medida”, más allá del nihilismo. Esa nueva “gran medida” no puede sino aparecer, en la perspectiva de Schmitt, bajo el principio de representación del catolicismo. Así, frente al mundo sin espacios, Schmitt no renuncia a la soberanía y a la posibilidad de una nueva espacialización. La reivindica como el principio de un nuevo *nomos*, al modo de un *antídoto* que, espacializando nuevamente al mundo, pueda salvar a la vieja Europa de su hundimiento. Habrá que ver, pues, hasta qué punto dicho *antídoto* no produce la propia enfermedad que pretende combatir.

### ***Excursus 1: La querrela en torno al “Monoteísmo como problema político”.***

En un pequeño, pero denso ensayo titulado “El monoteísmo como problema político”<sup>71</sup> Erik Peterson expresa sus reservas a la teología política de Carl Schmitt. Para ello, el teólogo va a oponer al jurista el “dogma trinitario” frente a la teología política como aquél paradigma “propiaamente” cristiano. Así, pues, para Peterson el “monoteísmo como problema político” que se expresaría en la revitalización de la teología política schmittiana, habría surgido esencialmente desde una particular interpretación de raíz judeo-helénica que se habría traspasado desde Filón de Alejandría, hasta Orígenes para, consumarse en la figura de Eusebio de Cesarea junto a Constantino en los albores del Sacro Imperio romano. Dicha interpretación teológico-política promovida por Orígenes y Eusebio, dice Peterson, plantea que al instituir la *Pax romana* Augusto habría generado las condiciones histórico-políticas para la aparición de Cristo y la elevación de la Iglesia en la forma del Imperio Romano.

No deja de ser irónico el que Peterson atribuya al “monoteísmo” una raíz judeo-helénica, precisamente, en su oposición a Schmitt quien había sido el jurista del Tercer Reich<sup>72</sup>. Frente a la lectura teológico-política que habría hecho la interpretación judío-helénica del cristianismo, Peterson opone el “dogma trinitario” de raíz agustiniana. El

---

<sup>71</sup> Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Prólogo de Gabino Uríbarri, Ed Trotta, Madrid, 1999.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

dogma trinitario —plantea Peterson— constituiría el paradigma propiamente cristiano que se opone a la lectura judío-helenizante de la teología política.

Es mérito de Giorgio Agamben haber observado cómo es que el “dogma trinitario” que propone Peterson contra la deriva teológico-política del cristianismo, correspondería, esencialmente, al intento de identificar al cristianismo bajo un paradigma “económico” y no “político-estatal”<sup>73</sup>. Por eso, según Peterson, es preciso separar la teología de la política para evitar que el Evangelio se constituya en un “instrumento de justificación de la situación política”<sup>74</sup>. Oponiendo, entonces, el “dogma trinitario” al “monoteísmo político” (la teología política de raíz judeo-helénica que sostiene Schmitt), Peterson afirma que el monoteísmo político ha sido “liquidado” en la medida que, a diferencia de la raíz judeo-helénica propia de la teología política, el cristianismo habría optado por una monarquía no de un Dios unipersonal (paradigma político-estatal), sino del “Dios trino” (paradigma económico): “Gregorio Nacianceno le dio su última profundidad teológica cuando en su Discurso teológico afirma que las doctrinas sobre Dios se resumen en tres: la anarquía, la poliarquía y la monarquía. Las dos primeras siembran confusión y alboroto en Dios, para acabar liquidándolo. Los cristianos, en cambio, profesan la monarquía de Dios. Pero no una monarquía unipersonal, porque esa monarquía lleva dentro de sí el germen de la disensión, sino la monarquía del Dios trino. Ese concepto de unidad no tiene correspondencia alguna en la criatura. Con estas consideraciones queda liquidado teológicamente el monoteísmo como problema político”<sup>75</sup>. Así, pues, los cristianos profesan la monarquía del “Dios trino” lo cual, según el teólogo, quedaría “liquidado” el monoteísmo como problema político. Es decisivo aquí, que lo que la querrela entre Schmitt y Peterson parece revelar es que la teología cristiana habría sido, desde el principio, una teología “económica” (una teología del Hijo y no sólo del Padre), cuya consumación —según Agamben— daría lugar a la “máquina gubernamental” contemporánea<sup>76</sup>.

Frente a la crítica de Peterson, Schmitt publica tardíamente su libro “Teología Política II” cuyo subtítulo “La leyenda de la liquidación de toda teología política” indica

<sup>73</sup> Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria...op.cit.*

<sup>74</sup> Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político... op.cit.*

<sup>75</sup> En: Peterson, Eric. *El monoteísmo como problema político...op.cit.*, p.93.

<sup>76</sup> Véase Agamben, Giorgio. *El Reino y la gloria. Una genealogía teológica de... op.cit.*

que está explícitamente dirigida a Peterson. En la perspectiva de Schmitt, el argumento de Peterson se vuelve contra sí mismo, desde el momento que, al pretender desligar la teología de la política, dirime una cuestión política de modo teológico, lo cual supone que el teólogo tendría una competencia política, es decir, tendría la facultad de dirimir asuntos políticos desde la teología: “¿Cómo pretende una teología que de manera categórica se desliga de la política liquidar teológicamente a una eminencia o una pretensión políticas? [...] La proposición ‘el monoteísmo político ha sido liquidado teológicamente’ implica, en este caso, la reclamación de facultades de decisión por parte del teólogo también en el ámbito político, así como la de autoridad frente al poder político; el contenido político de esta reclamación se intensifica cuando más alta sea la posición que la autoridad teológica aspira a ocupar por encima del poder político. [...] Si el teólogo mantiene su decisión teológica, ha resuelto una cuestión política de forma teológica y reclamado para sí una competencia política”<sup>77</sup>. El contraargumento schmittiano plantea que así como Peterson critica el nexo de la teología con la política, su crítica parece confirmar, sin embargo, aquello que él mismo pretende poner en cuestión. Porque, si por un lado Peterson promueve la separación entre teología y política ¿cómo es que alguien que dice ser sólo un “teólogo” puede “liquidar teológicamente a la teología política”, es decir, decidir sobre una cuestión eminentemente política? En efecto, para Schmitt el gesto de Peterson constituye una decisión propiamente política que, en último término, no puede sustraerse a la distinción “propiamente política” del amigo y el enemigo. Así, pues, frente al “dogma trinitario” de Peterson, Schmitt parece confirmar el lugar de la *auctoritas* como la política por excelencia.

### **Excursus 2: La “Nueva Teología Política” y el “Principio Católico de Representación”**

La teología política schmittiana no es la única teología política católica posible. Esto es lo que ha intentado la denominada “nueva teología política” de Johann Baptist Metz. En un pequeño excursus escrito hacia el final de un discurso dictado en la Loyola

---

<sup>77</sup> Schmitt, Carl. *Teología Política II... op.cit.*, p.183.

University of Chicago en 1981, Metz contrasta la “nueva teología política” que él propone con la teología política de Carl Schmitt interrogando, con ello, el “principio católico de representación”: “La cuestión a la que, sin pretensiones de exhaustividad y con brevedad, hay que dar aquí respuesta es la siguiente: el “principio católico” de representación, cuando no sólo se explica y aplica para estricto consumo interno de la teología, sino que se reflexiona también sobre sus repercusiones en la relación entre religión y política, ¿tiene que acabar necesariamente, como en la “teología política” (1922) de Carl Schmitt y en su prolongación en “el catolicismo romano como forma política” (1923), de forma crítica con la democracia y poco amiga de ésta?”<sup>78</sup> En esta pregunta se funda el destino del catolicismo. Porque ¿está condenado el catolicismo a la luz del “principio de representación” que sostiene, a una teología política de carácter estatal y “poco amiga” de la democracia? ¿La política católica estaría condenada a la forma del “catolicismo romano”?

La estrategia de Metz es doble. Por un lado —como ya vimos— Metz critica a Schmitt y su “teología política” que, basada en el principio católico romano de la representación se vuelve “poco amiga” de la democracia. Por otro lado, se plantea de modo crítico con Peterson porque, según él, la incompatibilidad del “monoteísmo político” y la democracia no se resolvería con la sustitución de éste por el “dogma trinitario”, sino más bien, —dice Metz— con una nueva lectura del monoteísmo bíblico, con una nueva lectura del evangelio<sup>79</sup>. Así, la opción de Metz es abrir una tercera vía entre la teología política schmittiana y el dogma trinitario defendido por Peterson. Esa tercera vía, Metz la encuentra en la memoria de los que sufren, la *memoria passionis*. La memoria *passionis* constituiría, pues, el hilo conductor de la nueva teología política:

---

<sup>78</sup> Baptist Metz, Johann. “Excurso: Sobre el “principio católico” de Representación”. En: *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Ed. Trotta, Madrid, 2002. p.217.

<sup>79</sup> En este punto, me parece que Metz es perfectamente consciente de la complicidad que, de modo subrepticio parece unir a Schmitt y Peterson, a saber, el hecho que ambos son *katechónticos*. Si el primero lo es, en relación a la diferencia amigos-enemigos, el segundo lo es en relación al hecho de que el Reino de Dios sólo vendrá cuando triunfe el catolicismo. Pero, según Peterson, la existencia de judíos detiene esa venida. Por eso, como ha mostrado Agamben, el acontecimiento de Auschwitz es, no sólo decisivo para Schmitt que participó en la primera conformación del Tercer Reich como jurista, sino para Peterson quien veía con un atroz interés la eliminación de judíos en los campos de exterminio. Para el teólogo, este acontecimiento parecía anunciar la venida del reino de Dios. Totalmente opuesta es la perspectiva de Metz para quien Auschwitz viene a confirmar la necesidad del giro que ha de hacer la Iglesia a favor de la memoria de aquellos que “sufren injustamente”.

“El discurso bíblico sobre Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, que es también el Dios de Jesús, es en su esencia discurso sobre un Dios sensible al dolor. No es manifestación de un monoteísmo cualquiera, sino de uno “débil”, vulnerable, de un monoteísmo con pathos”<sup>80</sup>. Así, pues, la lectura teológica del “Dios sensible” permite a Metz criticar a la teología política schmittiana y, a la vez, en contra de Peterson, conservar la universalidad del monoteísmo católico.

La cuestión decisiva aquí, es que para Metz, la autoridad religiosa de Dios —la Iglesia— se ha apartado de la memoria de aquellos que sufren. Y precisamente por ello, la nueva teología política invierte el lugar de la autoridad: desde el lugar político-estatal de una Iglesia dogmática a aquél de la memoria de los que sufren “injustamente”. Por eso, según el teólogo, la Iglesia no está para representar al poder político, sino “para traer a la memoria la impotencia política”, es decir, la singularidad del sufrimiento humano. Pero si esto es así, ¿en qué queda el principio católico de representación y, por ende, el lugar de la autoridad? Para Metz la autoridad proviene de aquellos que sufren, cuya presencia visible debiera ser la Iglesia. Pero lo que aquí se “representa” ya no es un poder político en particular, sino una “impotencia política”: la Iglesia se muestra, pues, como un “trono vacío” que, a diferencia de Schmitt, nadie puede estar llamado a llenar. A esta luz, la “nueva teología política” constituye la inversión de la teología política schmittiana que, con ello, cambia sustancialmente el “principio católico de representación”: de una representación “de brillo deslumbrante” (Schmitt) a una representación de la impotencia (Metz). Así, la “nueva teología política” de Metz testimonia que el “principio católico de representación” no tiene porqué culminar en la teología política schmittiana: “En las democracias el poder es y tiene que seguir siendo criticable y revocable. En cambio, existe una representación irrevocable de la impotencia política. Precisamente aquella por la que se trae a la memoria la autoridad de los que sufren, que ninguna democracia puede acallar. Por tanto el principio de representación aquí expuesto y defendido no niega en absoluto, sino que afirma de manera estricta, que existe algo así como una prohibición de imágenes en la represen-

---

<sup>80</sup> Baptist Metz, Johann. “Religión y política en los límites de la modernidad”. En: *Dios y Tiempo. Nueva teología política... op.cit.*, p.209.

tación del poder político”<sup>81</sup>. Por eso, según Metz, en la modernidad política el poder nunca puede ser encarnado por alguien, nunca puede ser propiedad de alguien, precisamente, porque la autoridad no reside en el poder político, sino en la *memoria passionis* cuya singularidad resiste a cualquier dispositivo de apropiación.

La “nueva” teología política propuesta por Metz, en realidad, no tiene nada de nueva. Constituye un “secreto índice” que recorre toda la historia del cristianismo y que se arraiga, básicamente, en el cristianismo primitivo, cuya tendencia mesiánica apuntaba, precisamente, a desactivar la máquina imperial romana. Sin embargo, quedará para una nueva investigación, indagar sobre el estatuto del mesianismo que defiende Metz aquí<sup>82</sup>. Por ahora, lo decisivo es que la nueva teología política cuestiona, de modo radical, el “principio católico de representación” situando la autoridad en la *memoria passionis*. Una autoridad que, por cierto, nada representa, sino que exhibe la propia impotencia humana, aquello que Benjamin llamaba “la tradición de los oprimidos” para quienes el “brillo deslumbrante” de la representación católica, no es sino una sola *catástrofe*. Por ello, la frase de Donoso experimenta aquí una transformación radical: si “la teología es la luz de la Historia” es también, porque la *Historia es la sombra de la teología*. Una sombra llena de muertos que nos enseña que el “estado de excepción en que vivimos es la regla”<sup>83</sup>.

---

<sup>81</sup> Baptist Metz, Johann. “Excurso: Sobre el ‘principio católico’ de Representación”...*op.cit.*, p.219.

<sup>82</sup> En sus textos Metz parece abogar por lo que llama un “mesianismo débil” que ve expresado en el pensamiento de Jaques Derrida.

<sup>83</sup> Benjamín, Walter. *Fragmentos sobre la Historia* En: *La Dialéctica del suspenso*. LOM – Universidad Arcis Santiago de Chile, 1996. p. 53.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Accarino, Bruno. *Representación*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.
- Agamben, Giorgio. *El Reino y la Gloria. Una genealogía teológica de la economía y del gobierno*. Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008.
- Agamben, Giorgio. *Estado de Excepción*. Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-textos, Madrid, 2003.
- Altini, Carlo. "Soberanía, Representación y Cuerpo Político en el Leviatán de Thomas Hobbes". En Altini, Carlo. *La fábrica de la soberanía*. Editorial El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2005.
- Arendt, Hannah. *La condición Humana*. Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Baptist Metz, Johann. *Dios y Tiempo. Nueva teología política*, Editorial Trotta, Madrid, 2002.
- Benjamin, Walter. *La Dialéctica del suspenso*. LOM – Universidad Arcis, Santiago, 1996.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Editorial SUR, Buenos Aires, 1967.
- Cristi, Renato y Ruiz-Tagle, Pablo. *La República en Chile. Teoría y práctica del Constitucionalismo Republicano*. Editorial Lom, Santiago de Chile, 2006.
- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Galindo Hervás, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Editorial Res Pública. Estudios de Filosofía Política, Murcia, 2003.
- Kojève, Alexandre. *La dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*. Editorial Fausto, Buenos Aires, 1996.
- Marramao, Giacomo. *Pasaje a Occidente. Filosofía y Globalización*. Katz, Buenos Aires, 2006.
- Peterson, Erik. *El monoteísmo como problema político*. Editorial Trotta, Madrid, 1999.
- Platón, *La República* Editorial Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.
- Preterossi, Geminello. *Autoridad. Léxico de la política*. Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

- Rossi, Miguel. "Schmitt y la esencia del catolicismo". En Jorge Dotti-Julio Pinto comp. *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento*. Editorial Eudeba, Buenos Aires, 2002.
- Schmitt, Carl. *Catolicismo y forma política*. Editorial Tecnos, Madrid, 2001.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Editorial Struhart y Cía, Buenos Aires, 2006.
- Schmitt, Carl. *El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius Publicum Europaeum"*. Struhart y Cía, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl. "Interpretación Europea de Donoso Cortés". En Héctor Orestes Aguilar prólogo y selección de textos, *Carl Schmitt. Teólogo de la política*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2001.
- Schmitt, Carl. *La Dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Editorial Alianza, Madrid, 2003.
- Schmitt, Carl. *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Editorial Struhart y Cia, Buenos Aires, 2005.
- Schmitt, Carl. *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Taubes, Jacob. "Carl Schmitt. Apocalíptico de la Contrarrevolución". En Taubes, Jacob. *La teología política de Pablo*. Editorial Trotta, Madrid, 2007.
- Tertuliano. *Apología contra los gentiles*. Apologética, XXXII. Editorial Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947.
- Weber, Samuel. "El principio de Representación en catolicismo Romano y Forma Política". En *Revista Deus Mortalis*, Buenos Aires, Número 4, 2005.