

VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Universidad de Buenos Aires

4, 5 y 6 de Noviembre de 2015

Nicolás Martín Fraile. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Estudiante de grado de Ciencia Política.

nicolas.fraile@gmail.com

Eje 10. Democracia y representación

“Únicamente Dios está solo”. La pregunta por la individualidad en Carl Schmitt.

Palabras clave: Schmitt – individualidad – teología política – representación

I.

Wolfgang Schluchter, en un comentario a propósito de la “Introducción general” a los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Max Weber (Schluchter, 2008: 185-186), señaló que todo rastro de eurocentrismo en sus párrafos no se debe a una convicción política o filosófica de índole personal sino a una necesidad hermenéutica que le impuso su propia sociología comprensiva: el afán por comprender y explicar la especificidad del racionalismo occidental le obligó a partir del centrismo europeo. Un movimiento análogo es plausible de ser formulado al respecto de la cuestión del individuo en Carl Schmitt. El que en su célebre trabajo sobre el concepto de lo político el punto de partida sea la crítica a la individualidad no la convierte en una afirmación teórico-política de carácter definitivo, sino que se trata de una exigencia que su situación hermenéutica inicial le impuso: en un contexto signado por la inmanencia y la neutralidad moderna, la pregunta por la *differentia specifica* de lo político sólo podía responderse a partir de la crítica a la piedra angular del edificio teórico del liberalismo. Si, para Schluchter, incurriríamos en falta al hacer extensivos y propios de la obra de Max Weber los rasgos eurocentristas, caeríamos en un error idéntico si hacemos lo mismo

con la obra de Carl Schmitt y los aspectos teóricos críticos de la individualidad, volviéndolos la clave de bóveda de su aparato teórico-político.

En los últimos años, sin embargo, ha proliferado cierta literatura¹ que ha encontrado en la obra del *Jurist* un entramado teórico delicioso para la comprensión política moderna y para hallar respuesta a la pregunta por las posibilidades democráticas bajo las actuales condiciones filosóficas y políticas. Es que en un contexto signado por el fracaso de la democracia liberal, el insumo teórico de uno de sus críticos más feroces parece ser el puntapié inicial de un trayecto que debería dar con la recuperación democrática vía depuración de los excesos liberales de índole racionalista-ilustrados. Si éstos postulaban un proyecto ético-político en cuyo centro se encontraba, como origen y fin, un individuo de alcance universal, su aniquilamiento y la afirmación de la particularidad es la primera exigencia de la crítica. Si estos rasgos son los que configuran la obra de Carl Schmitt, ésta se revela entonces como la primera herramienta a mano para habilitarla.

Por supuesto que el distanciamiento no se hace esperar y con ello la obra del jurista no es más que un insumo inicial que resulta inadmisibile como palabra última. La polémica que rodea a su persona y la sombra que proyecta sobre sus escritos son un motivo significativo pero no decisivo para dicha instrumentalización. La crítica feroz de Schmitt al liberalismo lindaría, para esta tradición exegetica contemporánea, con la negación del mismo. Si, como señaló el propio *Jurist*, el edificio teórico liberal se cimienta sobre un individuo que funciona como origen y fin, su negación implicaría la negación de todo individuo, y una reflexión teórico-política con convicciones democráticas no puede resignarse a entregarlo y prescribirlo como uno de los pecados capitales del liberalismo. Se hacen cargo, entonces, esta serie de reflexiones contemporáneas, de concebir de manera novedosa al individuo, sin que goce de la liberal ascensión a los cielos como principio y fuerza creadora, ni de la condena pronunciada por el anti-liberalismo a arder en los infiernos por encarnar el mal que trae la ruina y el caos a cualquier orden. Con este último paso, la obra de Schmitt quedaría superada y archivada.

Sin embargo, podemos señalar en esta matriz interpretativa una doble carencia argumentativa. Por un lado, se identifica la cuestión de la individualidad con una concepción específica de la misma, la de tipo liberal. Con ello, ya no podemos hablar de una crítica de Schmitt a la individualidad en términos generales, sino únicamente a la individualidad liberal. Por el otro, se soslaya el grueso de la obra del jurista y se exagera, en desmedro de otros importantes

¹ Cf. (Mouffe, 2003) y (Mouffe, 2007).

escritos, la importancia y centralidad que tiene *El concepto de lo político*, derivándose su noción de individualidad de las páginas de este tratado y dejando, con ello, fuera de consideración importantes menciones que hay a lo largo de otras obras. Los momentos de este binomio no son plausibles de ser enumerados de manera aislada sino, como decíamos, constituyen manifestaciones de una unidad cuyos extremos se alimentan recíprocamente. Las reflexiones sobre la individualidad que se encuentran en los volúmenes frecuentemente relegados constituyen un material que profundiza a la vez que interroga y pone en cuestión la absolutización de la noción liberal como respuesta a toda pregunta por la individualidad. Ésta, a su vez, requiere de una reflexión iliberal para existir como tal, esto es, cobrar autonomía y no ser reducida a individualismo. Al no derivarse esta última afirmación de la superficie aquí enunciada, dejémosla por un momento en suspenso para ganar claridad y profundidad conceptual sobre la primera para llegar a la última.

II.

Las páginas del octavo capítulo del *Concepto de lo político* no guardan reparos en afirmar que el liberalismo no tiene otra consecuencia que la negación de cualquier comprensión eminentemente política. Tampoco su autor los guarda al denominar individualismo al liberalismo. El principio de distribución que se deriva de la idea de libertad burguesa exige concebir de manera pre-política a un individuo cuya libertad es en principio ilimitada y a un Estado cuyas facultades son en principio limitadas (Schmitt, 2013: 183-189). El Estado de Derecho² impide cualquier tipo de injerencia del poder estatal sobre el individuo que no sea a base de una ley. La exigencia de legalidad es, entonces, la garantía de la libertad que se le atribuye de forma natural a un individuo universal y pre-existente. El “imperio de la ley” se dirige, así, polémicamente contra cualquier clase de Estado que no se proponga solamente el mantenimiento del orden jurídico: el Estado de fuerza monárquico o el Estado de policía o bienestar. Bajo este engranaje conceptual no se puede sino coincidir con Carl Schmitt cuando afirma que de todo individualismo consecuente no se sigue sino una política negativa de desconfianza del poder y del Estado y nunca una teoría positiva de la política (Schmitt, 1991: 98). El individuo como *terminus ad quo* y *terminus ad quem* no tiene entonces otra consecuencia que la negación de cualquier comprensión eminentemente política.

² Sobre la equivocidad de esta expresión, cf. (Schmitt, 2013: 181-196) y (Schmitt, 2011).

Sin embargo, una exégesis que se desplace del *Concepto de lo político* y de sus obras cercanas puede señalar que los recién mencionados argumentos sobre el individualismo no constituyen más que la punta del iceberg de una historia de la individualidad que se remonta a la disolución de la *Respublica christiana* y la fundación del Estado moderno. El descubrimiento del Nuevo Mundo trajo una nueva ordenación del espacio que quebró la unidad fundada sobre la fe y la autoridad común a los pueblos cristianos medievales. La guerra civil que se había desenlazado sobre el suelo europeo sólo llegó a su fin con la novedosa entidad espacial de la estatalidad, protagonista del nuevo ordenamiento jurídico del *Ius publicum europaeum* fundado sobre el equilibrio entre tierra y mar, y con la consiguiente neutralización de la contienda religiosa en virtud de la decisión y el mandato soberano (Schmitt, 1979: 33-48 y 155-156)³. La unidad precaria que se erigía ante el desmoronamiento de la unidad fundamental traía una nueva individualidad que replicaba la escisión elemental global en el hombre. La diferencia entre el fuero interno y el fuero externo constituía un dato que informaba el devenir moderno y que afectaba a su específica estructura jurídico-pública al alcanzar la *potestas directa* solamente al ámbito del comportamiento exterior. El juicio privado y su autonomía no tardaron en convertirse en cimiento de la libertad de conciencia y del sistema jurídico del Estado de Derecho (Schmitt, 2003: 55).

Sin embargo, la conformación y devenir de la individualidad moderna a individualidad liberal no fueron ni inmediatos ni automáticos. Las pesadillas de Carl Schmitt con el Cerbero dieron forma mitológica a la sucesión de procesos históricos que llevaron al moderno individuo escindido a ser universalizado y puesto como comienzo y fin de la idea de libertad burguesa, tal como existe en los mentados argumentos del *Concepto de lo político*. La reforma protestante, la revolución francesa y el romanticismo alemán conforman, en el imaginario schmittiano, cada una de las cabezas del guardián del Hades (Schmitt, 2005: 48-49) compuesto por los sucesos histórico-políticos que abonaron la modernidad con un doble movimiento de inmanentización de las representaciones e interiorización del individuo, esto es, exacerbación del fuero interno sobre la razón pública⁴: la doctrina de la *sola fides* y la

³ También cf. (Schmitt, 2009c)

⁴ Ciertamente existe en la obra de Carl Schmitt una atención a Baruch de Spinoza que es central para el problema de la individualidad moderna, principalmente en el mencionado escrito de 1938 sobre el Leviathan en la obra de Thomas Hobbes. En lugar de ser la reforma protestante la que, originalmente, pone al fuero interno como principio configurador y a raíz de ello postule una religiosidad de la interioridad y de la vivencia subjetiva por encima de la mediación de la autoridad eclesiástica de índole católico-romana, es el judaísmo en la figura del filósofo neerlandés quien lleva a cabo por primera vez esta inversión. Cf. (Schmitt, 2003: 55-57). Las sombras que rodean a este escrito, sin embargo, dificultan la tarea de conocer estrictamente cuál fue el movimiento, si el judaísmo o el protestantismo, que llevó a cabo por vez primera el trastocamiento de la relación entre exterioridad e interioridad que había sido configurada por Thomas Hobbes. Las anteriores menciones a Baruch de Spinoza en

consiguiente eliminación de la autoridad eclesiástica para afirmar un contacto puramente espiritual entre el hombre y Dios; la doctrina del *pouvoir constituant* y el enfrentamiento de la burguesía a la representación monárquica; la afirmación del artista romántico como demiurgo del mundo, interesado por su vivencia, su experiencia y sus estados de ánimo. Montada sobre esta bestia mitológica, la individualidad moderna arriba al siglo diecinueve habiendo perdido prácticamente toda ligazón con su fuero externo al encontrarse completamente interiorizada. Lo propio de la razón pública de viene asunto privado y la exterioridad se aleja cada vez más de cualquier tipo de representación trascendental, sometiéndose crecientemente a la dinámica de la factualidad y los imperativos técnicos⁵.

Ahora bien, esta historia de la individualidad, a pesar de resultar necesaria para comprender cabalmente el entramado del cual parten las críticas que se hallan en el tratado sobre el concepto de lo político y para dar cuenta, de manera acabada y completa, de la noción de individualidad que opera en sus párrafos, no es más que una complejización y profundización de sus argumentos y no tiene mayores consecuencias teórico-políticas que las recién mencionadas. La primera dimensión de las carencias argumentativas que señalamos al inicio no sería más que el reproche sofisticado de un exégeta que hace oídos sordos a las exigencias que la escritura, desde otros interrogantes, impone a sus autores. El dar cuenta de la génesis moderna de la individualidad en la obra de Carl Schmitt puede resultar necesario para un trabajo que se acerque a un cierto –y reducido- abanico de conceptos y problemáticas, pero no para la serie de reflexiones teórico-políticas contemporáneas que describíamos al comienzo.

Un detalle, sin embargo, en el mencionado *Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, obliga a preguntarnos si con la reposición histórico-política que acabamos de realizar quedó todo dicho sobre la individualidad o si, en realidad, nos estamos perdiendo al menos de

la obra de Schmitt tampoco permiten ganar claridad conceptual sobre este problema, ya que no versan sobre el *Tratado teológico-político* –el escrito que sigue Schmitt en este caso–, sino sobre la *Ética* –por ejemplo, en *Romanticismo político, La dictadura y Teoría de la Constitución*-. Al respecto del problema planteado en esta nota sólo podemos decir dos cosas. En primer lugar, no es competencia de este artículo el formular la primacía histórica de un movimiento u otro, sino estudiar las consecuencias que tuvieron para la construcción de la individualidad moderna. En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, la conceptualización del judaísmo y del protestantismo en la obra de nuestro autor presentan grandes similitudes. En este sentido, no existirían mayores inconvenientes a la hora de considerar las consecuencias que, uno u otro, tuvieron para el problema aquí mencionado. Sobre el tratamiento schmittiano del judaísmo, cf. (Dotti, 2010: 52-58) Sobre esto último, no es menor, en nuestra consideración, la existencia del judaísmo como un antecedente del protestantismo en la obra de una importante influencia de nuestro autor, Max Weber. Sobre un acercamiento al tratamiento weberiano del judaísmo como antecedente del protestantismo bajo el problema de las religiones universales, cf. (Weisz, 2011: 113-117).

⁵ En este sentido debe interpretarse el hiato entre sujeto y objeto que existe en el romanticismo y que permite introducir la categoría de *consentement*, imprescindible para comprender su valencia política. Cf. (Schmitt, 2005: 165-173).

algunas cuestiones importantes. Apenas termina nuestro autor de formular la distinción entre la conducta externa y el juicio interno, la figura de Baruch de Spinoza es invocada para dar cuenta de la deuda que el liberalismo mantiene con él. Es el filósofo neerlandés quien, de acuerdo a este escrito, advierte esta escisión en el hombre que, en la obra de Thomas Hobbes, aún se hallaba en estado germinal. El sistema de relaciones entre lo externo y lo interno que el inglés había configurado fue trastocado en el *Tratado teológico-político* al hallarse formulado que el culto interno a Dios y la piedad son derechos exclusivos del individuo (Spinoza, 1986: 394). Si la *potestas* del Estado sólo alcanza a la visibilidad del fuero externo -la confesión y el culto público-, el fuero interno -la fe y el juicio privado- es convertido en este pasaje del *Tractatus* en la libertad de consciencia sobre la cual edificará el liberalismo posterior. Ahora bien, lejos de disputas hermenéuticas sobre Spinoza, este pasaje adquiere sentido al ser contrapuestas inmediatamente, al paso realizado por el holandés, las intenciones que Hobbes tenía: el inglés no proponía salirse de la fe de su pueblo y la libertad de consciencia no constituía sino una reserva oculta en el fondo frente a la primacía del poder público y el derecho del poder soberano. Si Spinoza venía desde fuera a atentar contra la religión de Estado con una reserva formulada desde la exterioridad de la unidad política, Hobbes siempre se mantuvo dentro de ella y el juicio privado debía ser comprendido únicamente desde el interior de la fe de su pueblo.

El inglés, al dejar sentada esa reserva fundamental, no se proponía salirse de la fe de su pueblo, sino todo lo contrario: permanecer en ella. En cambio, el filósofo judío viene a parar desde fuera a la religión de Estado y su reserva viene también de fuera. En Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de consciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo. Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas. (Schmitt, 2003: 57).

Es momento de formular una breve aclaración. Resulta difícil fechar cronológicamente el momento histórico al cual Schmitt hace referencia una y otra vez en sus escritos y en el cual funciona la configuración hobbesiana recién mencionada. Para nuestras preocupaciones es suficiente decir que este momento –que a veces parece tener un cierto carácter idílico- es el despertar de la modernidad en un impreciso entreacto que existe entre el siglo dieciséis y diecisiete: el del paso de la teología cristiana a la metafísica natural, el de la fundación del

Estado moderno y de las grandes tomas de tierra, en otras palabras, el momento en que la ruptura de la unidad fundamental de la *Respublica Christiana* era tan reciente que aún su recuerdo imponía una pesada obligación que ya no se apoyaba sobre lo trascendente sino sobre el equilibrio precario entre el elemento terrestre y el marítimo y sobre la forma estatal. En este interludio ya se encuentran en estado germinal todos los elementos configuradores de la modernidad, pero las fuerzas históricas y políticas que los autonomizaron y desataron todas sus consecuencias aún no se habían presentado, en buena parte por la conciencia de la unidad cristiana que funcionaba como la barrera que impedía que lo específicamente moderno se apoye sobre sus propios cimientos. Sin embargo, una vez que el *espíritu del cristianismo* abandona el desarrollo histórico, la dinámica de la neutralización se convierte en un pesado caparazón que puede apresar, incluso, al individuo que nació en su propio seno. En la mención que captó nuestra atención, a propósito de que Thomas Hobbes nunca se salió de la fe de su pueblo, puede vislumbrarse una noción de individualidad propia de este período, imbuida del recuerdo y del espíritu del catolicismo. La distinción moderna entre fuero externo y fuero interno existía en estado germinal, sin embargo la obligación que la conciencia de la unidad cristiana imponía, subsumía el juicio privado a la fe del pueblo inglés, dándole una configuración particular.

III.

Las conferencias de 1938 sobre el Leviathan dan cuenta de una concepción de individualidad que se encuentra lejos de aquella liberal que baja de la montura del Cerbero. El concepto que funciona en sus párrafos es propio del período que se ubica entre la *Respublica christiana* y el despertar de la modernidad. El elemento que caracteriza la individualidad moderna –escisión entre fuero externo y fuero interno- ya se halla presente, sin embargo su configuración responde al cruce con una racionalidad específica, la católica. Desde ya que los elementos que este escrito proporciona a propósito de esta particular concepción de individualidad, si bien imprescindibles, resultan insuficientes para una caracterización cabal de la misma. La insistencia de que en estas páginas *funciona* un concepto específico no es en vano. Es que *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* recupera una formulación pre-existente en la obra de Schmitt. Entre 1914 y 1917, en dos ensayos habitualmente relegados, *El valor del Estado y el significado del individuo* y “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica” se encuentra formulado el concepto de individualidad

crisológica que aparece, bajo una específica preocupación política, en las reflexiones sobre la crisis y caída de la República de Weimar. Hacia el final de los años veinte y comienzos de los treinta, Schmitt retoma la noción de individualidad que había teorizado en los años de la guerra y la convierte en un insumo de sus reflexiones políticas a propósito del momento en que el conflicto se replicaba al interior de la unidad política alemana, amenazando no sólo al poder público, sino también a la existencia individual.

El tercer capítulo de la tesis de habilitación de Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, constituye la primera conceptualización de la individualidad que luego será mencionada y retomada en el artículo publicado en la revista *Summa* sobre la visibilidad de la Iglesia católica. Las páginas del mentado capítulo parten del dualismo fundamental que existe entre el individuo como un dato empírico y el individuo como una figura ética. Si el Estado es sujeto del *ethos* jurídico y servidor del Derecho, no puede sino preceder al individuo. De acuerdo a esta jerarquía, el derecho positivo es la unidad que se presenta entre una magnitud impersonal y supra-empírica, la norma, y el Estado como el entramado de poder que la realiza⁶. Del mismo modo que éste último sólo puede ser valorado de acuerdo a su tarea -la realización del Derecho-, el individuo singular como dato empírico desaparece y sólo subsiste aquel que tiene un deber que cumplir. Sólo *es* aquello que es susceptible de ser valorado⁷: para una reflexión jurídico-filosófica, como la que Schmitt lleva a cabo en este ensayo, de la mentada dualidad fundamental sólo interesa el individuo como figura ética.

De acuerdo al orden descendente de Derecho, Estado e individuo, el valor que este último posee se origina en su entrega a una magnitud impersonal y supra-empírica. No son los individuos los que crean el Estado, sino él quien los somete a su legalidad y hace de cada

⁶ Sobre el concepto de Estado de Derecho en esta obra, *cf.* (Majul Conte, 2014).

⁷ Hacia el final de sus años, en 1959, en una ponencia pronunciada en los *Ebrache Seminare* en Ebrach, Alemania que, años más tarde en 1967, sería publicada como *La tiranía de los valores*, las consideraciones de Schmitt sobre el ser y el valor cambian radicalmente: “Quisiera recordar que estas consideraciones proceden de las experiencias y conocimientos de un jurista que observa la evolución de la filosofía de los valores desde hace mucho tiempo, y a la cual pagó su tributo siendo un joven docente, hace casi cincuenta años” hallándose, en una nota al pie al final de esta oración, una referencia a *El valor del Estado y el significado del individuo*. (Schmitt, 1961: 68). Más adelante, en el mismo escrito dice: “[Sobre la filosofía del valor] Fue un intento de afirmar al hombre como un ser libre y responsable, no por cierto a partir de un Ser, pero sí al menos a partir de la validez de aquello que se dio en llamar *valor*. A este intento se lo puede designar indudablemente como sustituto positivista de lo metafísico” (Schmitt, 2010: 129). La influencia de Martin Heidegger es clave e incluso es citado en el párrafo anterior al primer pasaje aquí reflejado. El escrito que Schmitt menciona es Martin Heidegger, «Nietzsches Wort “Gott is tot”» [“La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”]. Compárese también la siguiente afirmación: “El valor es un en-sí-y-para-sí, no es un deber-ser, y menos aún un ser. El valor no *es*, sino que «vale» en un sentido intransitivo: a la hora de asumir un valor, «esto vale» para mí, para el sujeto que experimenta el valor. Sólo la formalización convierte el acto de «valorar» en un objeto” (Heidegger, 2005: 55).

hombre un sujeto ético. Lejos de fundar una forma de servidumbre, desde el individuo existe el orgullo por el sacrificio sin miramientos y el olvido de sí para la entrega a un fin que lo excede. Incluso se deriva, de este *pathos* de la entrega y del sacrificio, su elogio al capitalista en el mundo de los negocios. Si éste dedica su vida y entrega su alma a la multiplicación del capital, “se vuelve servidor de una tarea, en ese sentido, un funcionario. Aspira a una meta que está más allá de su efímera singularidad” (Schmitt, 2011: 63). De este modo, el criterio de la individualidad se extrae del valor que proviene de una instancia ultra-individual: no “puede legitimarse el individuo, del que alguna teoría del Estado ha hecho valor central, sino por su valor. Porque por «naturaleza» nada tiene valor. No hay más valor que el «que determina la ley»” (Ídem: 68). En este sentido, el individuo como tal no desaparece en la entrega: sólo lo hace el sujeto empírico para que exista el sujeto ético. Por ello, lejos de destruirse o de volverlo indigno, se señala el camino para existir y alcanzar la dignidad. Si el Estado realiza el Derecho, su contraposición con el individuo es falsa, pues éste no puede invocar, en nombre de su singularidad empírica, valores y contraponerlos a la instancia superior. La autonomía en el Estado no existe en tanto sujeto fáctico, sino al participar de un valor al que una norma constituye.⁸ La distinción kantiana entre el individuo como ciudadano del mundo inteligible y del mundo sensible informa las consideraciones schmittianas y sólo existe como tal, para una reflexión jurídica, el primero. Del ámbito empírico, en cambio, sólo puede esperarse su destrucción: la persona, por poderosa que sea, es insignificante, y el poder, como el individuo, sin el resplandor de la norma, carece de sentido. Sólo hay individuo en tanto participa de un valor extra-empírico.

Esta dignidad descendente que depende exclusivamente de la norma es atemperada tres años más tarde en el artículo sobre la visibilidad de la Iglesia. En esta reflexión teológico-eclesiástica es introducida la preocupación por el mundo que tendrá una importancia crucial para la caracterización del catolicismo y su metafísica⁹ y para la polémica

⁸ “La capacidad del sujeto para la autonomía se funda no en hechos empíricos sino en la razón. Sólo en tanto ser racional tiene autonomía y su voluntad se constituye en legislador universal. Un ser racional tan exigente no puede depender de procesos empíricos sino de la participación en un valor al que una norma, como diría Kant, constituye. Ahora bien, tener que cumplir una norma objetivamente válida supone, visto desde el individuo, negar la propia subjetiva y empírica realidad”(Schmitt, 2011: 62).

⁹ Esto puede leerse, por ejemplo, en *Catolicismo romano y forma política*, que suele publicarse de manera conjunta con “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”. En este último, la relación que los católicos tienen con el suelo, el *terrisme*, es una de las características fundamentales de la metafísica católico-romana. “Los pueblos católicos parecen amar de otra forma el suelo, la tierra maternal; todos tienen su *terrisme*” (Schmitt, 2009: 57). La consideración elemental, esto es, la reflexión a propósito de los elementos, principalmente de la tierra y el mar, acompañan a Schmitt a lo largo de toda su obra. Aquí no podemos dar mayores precisiones, pero puede señalarse la relevancia genética del *terrisme* para los conceptos de orden concreto y *nomos*.

con el protestantismo, buena parte de ella desatada en estos párrafos. La impaciencia protestante por llegar a Dios¹⁰ tuvo dos consecuencias principales. La eliminación de las instancias que mediaban entre Dios y el hombre, principalmente de la autoridad institucional-eclesiástica para poner en su lugar la autoridad de las Escrituras; y la interiorización de la religiosidad y aislamiento del individuo para alcanzar la salvación, eliminando la comunidad de los hombres. Este rechazo al entramado religioso-institucional y comunitario se sintetiza en el rechazo protestante del mundo. Dios, ciertamente, se encuentra solo pues en él está la verdadera soledad y cuando el hombre comparece ante él, el mundo y los hombres que lo habitan desaparecen. Sin embargo, el hombre no puede hallarse en soledad. De estarlo, no sería hombre y no habitaría en el mundo. La oposición entre lo espiritual y lo temporal se refleja en estas alternativas y al optar por una u otra el hombre se condena trágicamente a desaparecer como individuo particular. Si frente a los ojos de Dios queda reducido a la nada, el atarse a un mundo que olvidó la trascendencia le augura un destino aún más oscuro. Si el hombre para servir a Dios se entrega a un espiritualismo puro y abandona el mundo, en su existencia terrena rinde culto a lo material y sirve a Mammon. Así, el cristiano actúa como si tuviera dos almas o, más bien, ninguna, pues su unicidad cesa ante lo absoluto de ambos ámbitos.

Frente al rechazo del entramado eclesial-institucional y comunitario y el desolador destino que le depara, la reflexión católico-romana de Schmitt afirma que el hombre no está solo sino en comunidad y que el mundo es bueno, pues el pecado se halla en el hombre. Ambas tesis se fundan en la encarnación humana de Cristo, el Mediador. Si se toma su venida como un hecho que goza de realidad histórica, la pregunta por la institucionalización de la Iglesia –que recorre todo el texto- tiene respuesta afirmativa a través de la identidad y analogía de las estructuras lógicas de ambos argumentos. Si Dios se hizo hombre y vino al mundo, su Iglesia, que no pertenece al ámbito temporal pero está en él, debe cobrar existencia visible. El antagonismo entre lo divino y lo mundano al que conducía el protestantismo y que acababa con la individualidad del hombre es atemperado, aquí, por la verdad de la venida. El

¹⁰ “El verdadero cristiano no lo es por la impaciencia con que quiere llegar hasta Dios sino por el camino que se propone para ello. Ese camino lo determina la ley de Dios; eso es el “pan rema”, lo que Cristo opone al tentador cuando éste le exige que convierta en pan las piedras. Su significado es el rechazo de la inmediatez, que quisiera saltar por encima del Mediador, de Cristo, y su instrumento, la Iglesia, para acallar el hambre de Dios” (Schmitt, 2009b: 98-99). Compárese este pasaje con la siguiente afirmación de Ernst Trötsch -quien es mencionado en este artículo- realizada en 1906: “Lo que a él [a Lutero] le importaba más que nada era el aseguramiento de aquella finalidad que había perseguido siempre, la certeza de la salvación (...) Su innovación consistía en un nuevo medio para el logro de este fin, un medio libertado de todas las inseguridades de los méritos humanos cooperadores, de autoridades extrañas incomprendidas y de influjos sacramentales «materiales»” (Troeltsch, 1979: 100-101).

ámbito de la mediación entre Dios y el mundo terreno es el único en el que el individuo puede existir como persona particular y única. Se habilita, de este modo, un espacio para la individualidad. La jerarquía de las mediaciones y el conocimiento de que el mundo es bueno pues es *ante peccatum*, hacen que lo visible y mundano tenga su origen en lo invisible y divino, esto es, que el hombre funde una legalidad en el mundo pero atribuya su origen a Dios. De allí se deriva la afirmación de que el hombre no está solo, pues al obrar en el ámbito temporal no abandona el mundo a su curso y se encuentra obligado respecto a él, esto es, se encuentra obligado con los otros hombres que lo habitan, con la comunidad, pues “su relación *ad se ipsum* no es posible sin una relación *ad alterum*” (Schmitt, 2009b: 101). A su vez, al atribuir a la divinidad el origen, Dios lo asiste para que lo absoluto de lo mundano no devore su individualidad. Y, a pesar de estas distinciones entre lo visible y lo invisible, se conserva la unidad pues Dios es uno solo.

Antes de continuar presentando los argumentos, es necesario marcar dos distinciones entre 1914 y 1917. La primera y más clara es la diferencia entre el lenguaje específico que se utiliza en uno y otro y que posibilitaría el señalamiento de una incompatibilidad primaria para su estudio comparado. Para esta objeción, la terminología jurídica de 1914 sería un obstáculo a la hora de acercar sus argumentos a la reflexión teológico-eclesiástica de 1917. Ciertamente es innegable la existencia de este desajuste. Sin embargo, nuestro esfuerzo se dirige a las estructuras lógicas de ambos. Si en *El valor del Estado y el significado del individuo*, el criterio de la individualidad se deriva de una entidad supra-empírica, la norma, y su realización estatal, en el siguiente escrito la individualidad se origina en lo alto, el ámbito de lo divino, y se realiza, mediante la visibilización eclesiástico-institucional, en lo bajo. De esta manera, los desniveles serían plausibles de estabilización. Ahora bien, la segunda objeción sí atañe al núcleo argumentativo interno. Si la pregunta por la individualidad en 1917 es contestada enfatizando la idea y también la dignidad del mundo, en 1914 la oposición entre lo fáctico y lo normativo es resuelta mediante el aniquilamiento de uno de sus polos, el primero. Para afirmar esta sentencia, sin embargo, es necesario introducir dos argumentos que la matizan. En primer lugar, no debe perderse de vista en ningún momento la superioridad en 1917 de lo alto sobre lo bajo. El arraigo del cuerpo institucional eclesiástico está siempre en lo invisible. “Es el mediador quien desciende, porque la mediación sólo puede darse desde arriba y en sentido descendente, nunca al contrario, pues la salvación consiste en que Dios se hace hombre y no en que el hombre se convierta en Dios” (Schmitt, 2009b: 101-102). En segundo lugar, en su tesis de habilitación, los dos mundos no resultan irreconciliables sino que la

mediación existe en el ámbito del Estado, no en de la individualidad. “Si el Derecho pudiese ser derivado de los hechos, no existiría el Derecho. Estamos ante dos mundos situados frente a frente. (...) El problema está precisamente en enlazar ambos reinos e identificar el punto en que –una vez garantizada la supremacía del Derecho sobre el Poder- se consigue realizar en el Ser la ejecución de las normas en su recto sentido” (Schmitt, 2011: 24-28). Ahora sí, teniendo en cuenta estos matices¹¹ que imposibilitarían la afirmación unilateral de un ámbito sobre el otro, es posible sostener que en “La visibilidad de la Iglesia...” existe, en lo concerniente a la individualidad, un énfasis en lo mundano que habilita el espacio de la mediación entre lo divino y lo temporal.

Ahora bien, hay una característica más que hace a la configuración de la individualidad cristológica. El hiato que permite la mediación y la legitimación trascendental de las obras cuele un espacio de reserva frente a la obediencia a la autoridad. A partir de la cuestión de la legitimidad del Papa, Schmitt argumenta que el visibilizar lo divino es una tarea que no puede darse por terminada. No porque la situación actual no coincida con el fin deseado: ello no sería más que un reproche propio de un progresismo infantil que ve más lejos o más cerca el fin del gobierno de los hombres. Sino porque la brecha entre lo espiritual y lo temporal no puede ser suturada mientras el hombre sea pecador. Por ello, y a pesar de la dignidad de lo mundano –o más bien, en virtud del reconocimiento a la autoridad mundana- es posible que en tiempos de oscuridad y de extrema corrupción, el mismísimo Anticristo se convierta en el Sumo Pontífice revestido de la apariencia del legítimo vicario de Cristo en la

¹¹ No podemos discutirlo aquí, puesto que excede el objeto de nuestro artículo y tampoco nos hallamos en condiciones de dar una respuesta definitiva, pero creemos oportuno introducir un punto más en el que podrían diferenciarse ambos escritos y que versa a propósito de lo tratado en *supra* nota 11. ¿Hasta qué punto pueden identificarse la norma, en un sentido axiomático, y la idea, en un sentido teológico-político? O, más bien, para no introducir sesgos desde la pregunta: ¿Puede la axiomática ser la *Idee* teológico-política o, de otro modo, puede una norma elevarse al plano ideal-trascendental? Nuevamente nos hallamos ante una confrontación a propósito de lo que Schmitt dice del Ser. Limitémonos a realizar algunos señalamientos. En el escrito de 1914, “el Derecho es para el Estado, empleando una expresión de San Agustín (*de civ. Dei* II. 11.c.24), *origo, informatio, beatitudo*” (Schmitt, 2011: 39). Si la norma, para el Estado, tiene un origen divino o trascendental –como en este caso-, es equiparable a la idea. Ahora bien, una lectura del ya mencionado escrito sobre la tiranía de los valores parece desarticular esta identidad, al menos, en lo que a la filosofía de los valores respecta, al tratarse ésta de una reacción frente al nihilismo decimonónico. Para una respuesta negativa a la pregunta que aquí planteamos, *cf.* “La filosofía de los valores, al transponer esta *ratio* a la dimensión ética, política y jurídica (¿con propósitos contrarios al efecto que produce!), derrumba la estabilidad, el carácter inmovible que debe distinguir a todo elemento fundacional de orden estatal, es decir los dogmas, creencias y principios que sostienen el eje de la Constitución y del Estado de Derecho, a la par que sustituye la decisión fundacional de orden estatal con la transigencia infinita peculiar a todo *lo que vale*” (Dotti, 2010: 80). Desde nuestra lectura, creemos que resulta imposible distinguir *a priori* entre *Idee* y *Wert*, ya que la diferencia estriba en que se consideran como altos e irremplazables [aunque no eternos, pues la caída de “todo lo terreno es a la larga tan sólo «una cuestión de tiempo»” (Schmitt, 2013b: 57)] ciertos principios constitutivos de la unidad y el orden político. Esto resulta inaudito para una filosofía de los valores, pero el contenido de la idea o el valor podría ser el mismo. Resulta, en un sentido eminente, una cuestión de forma.

Tierra. El fundamento eclesiástico divino y su visibilización temporal entrarían así en la más crasa contradicción posible. Sin embargo, lo invisible constituye el límite de la autoridad mundana, y unos pocos creyentes, en virtud de su fe y de la reserva que es propia de la obediencia, sabrán desestimar su mandato y dar continuidad, ellos mismos, a la visibilización de lo divino.

El cristianismo, con su reconocimiento de la autoridad mundana ha dotado a ésta de un nuevo fundamento. Esa enorme *reserva* o restricción, que no convierte el acatamiento de la autoridad en hipócrita o farisaico, sino que lo hace *condicionado*, ha producido en algún historiador la impresión de una «peculiar amalgama de radicalismo y conservadurismo» (Schmitt, 2009b: 102) [las cursivas son nuestras].

Si siempre existe la diferencia entre lo invisible y lo visible, la crítica nunca carece de fundamentos. Sin embargo, ello no implica que la acción frente a una Iglesia pecaminosa sea la escisión y la creación de una Iglesia de protesta¹². Mucho menos, la acusación de que es la misma institución mediadora el motivo que impide la identidad entre lo espiritual y lo temporal, pues eso no es sino malentender la visibilidad. La fuerza revolucionaria de la fe debe hallarse siempre *dentro del mundo*, del entramado eclesiástico oficial y de la comunidad de los hombres.

IV.

El valor del Estado y el significado del individuo y “La visibilidad de la Iglesia” esbozan el núcleo conceptual básico de la individualidad cristológica: la dualidad entre lo espiritual y lo temporal, la preeminencia de lo alto y la dignidad de lo bajo y la reserva en virtud del fundamento invisible y de la condición pecaminosa del hombre que existe como contracara de la obediencia a la autoridad mundana. El motivo que nos llevó a aventurarnos en estos escritos publicados durante los años de la guerra fue el concepto de individualidad que en 1938 aparecía a través de la contienda entre Hobbes y Spinoza. La hipótesis de lectura fue que allí se retomaba lo dicho casi veinte años antes, entre 1914 y 1917. La reserva privada del fuero interno que se mantiene dentro de la fe del pueblo inglés y que pone en primer plano la paz pública y el poder soberano parece ser de la misma índole que la de la individualidad cristológica que encauza la potencia crítica de la fe dentro del mundo. La reserva que detiene

¹² Esto a propósito de si la crítica debe llevar o no la escisión con la institución oficial en nombre de visibilizar la misma idea que aquella dice encarnar. Esta acusación que hace al protestantismo resulta muy congruente con la preocupación schmittiana por la unidad.

desde fuera la religión de Estado parece coincidir, en este caso, con el movimiento de escisión y acusación a la Iglesia visible del que Schmitt acusa a la Iglesia de protesta. Frente a este diagnóstico, el dato constitutivo de la individualidad moderna, la escisión entre fuero externo y fuero interno, no condena a esta última por sí mismo. Más bien, es su configuración la que lo lleva a decantarse por una individualidad de tipo cristológico o liberal, pues incluso la primera requiere de esta reserva frente a la autoridad que, de acuerdo al escrito de 1938, fue el punto ciego que trastocó el Leviatán. De este modo, la disputa entre Hobbes y Spinoza que se da en dichas páginas se revela también como una disputa por la individualidad, siendo el inglés el abanderado de la noción cristológica y el neerlandés quien puso la piedra fundamental de la noción liberal.

Sin embargo, nuestras preocupaciones no giran en torno a la contienda entre estos dos filósofos ni a desentrañar lo que Schmitt dice a propósito de ambos, sino a ganar claridad conceptual en lo que concierne al individuo. Identificamos, al comienzo del artículo, dos faltas en cierta recepción contemporánea del *Jurist* que funcionaron a modo de disparadores de nuestra indagación. Es momento de retomarlas. La primera de ellas fue la identificación de la individualidad en general con la individualidad liberal. Buena parte de nuestro escrito intentó demostrar que los pasajes que suelen leerse del tratado sobre el concepto de lo político no son sino la punta del iceberg de una historia de la individualidad que se remonta a los orígenes mismos de la Modernidad. En este sentido, no sólo se deja de lado su propia génesis —lo que, como dijimos, no traería a las reflexiones contemporáneas ninguna consecuencia decisiva— sino, principalmente, se relega otra noción de individualidad que también goza de verdad histórica, la de tipo cristológico propia de la disolución de la *Respublica Christiana* y el surgimiento de la estatalidad, momento en que la racionalidad católica aún operaba e informaba este modo de comprensión del individuo. En segundo lugar dijimos que la individualidad, para existir de manera autónoma, requiere de una reflexión iliberal. Este punto, sin embargo, no fue precisado en la introducción y si bien los argumentos que aquí presentamos asisten la clarificación, resulta necesario un último esfuerzo en pos de ella. El insumo que la habilita es el binomio individualidad-individualismo. Si bien todo individualismo requiere de una noción de individualidad que lo informe, no toda individualidad deriva en aquel. Las reflexiones sobre el individuo que llevan, de acuerdo al tratado sobre el concepto de lo político, a la crítica liberal de la política conducen inexorablemente al individualismo. En otras palabras, de la individualidad liberal, tal como la caracterizamos aquí, sólo se sigue el individualismo, es decir, el individuo como principio y

fin que funciona como el núcleo del cual se derivan todas las consideraciones. Si una reflexión teórico-política sólo tiene a mano la noción liberal, el binomio individualidad-individualismo se encuentra signado por la identidad entre sus términos. Para que este par conceptual se encuentre, en cambio, atravesado por la diferencia, esto es, que la individualidad mantenga su autonomía respecto del individualismo, es precisa una reflexión que se aleje de la noción liberal. La individualidad cristológica presente en la obra de Schmitt pertenece -aunque no agota- a este tipo de consideraciones. Mientras que la primera falta se orienta a identificar la individualidad con el individualismo, la segunda desplaza aquellos elementos que podrían poner en cuestión dicha identidad, funcionando ambas como un juego de pinzas sobre la reflexión iliberal. De aquí que sea un movimiento *ex novo* el que, para la reflexión contemporánea, recupere al individuo de las garras del liberalismo y del anti-liberalismo.

El estado de cosas aquí esbozado nos deja frente a dos nociones de individualidad, una cristológica y otra liberal, que no tendrían *a priori* primacía una sobre la otra, es decir, no existirían elementos para decantarnos por uno de los términos en la contraposición entre un catolicismo autoritario y un individualismo liberal. El estado de cosas aquí esbozado reproduciría, entonces, la clásica antinomia entre Estado e individuo. Sin embargo, resulta sintomático el que en un momento de disolución de la unidad política aparezca, junto a la inquietud por el derrumbe de la forma estatal, la preocupación por la posibilidad de existencia individual. Esto es, Estado e individuo, en lugar de contradecirse, parecerían formar parte de un mismo frente. Dejemos por un momento esta corazonada y preguntémosnos, mejor, si es posible que Schmitt haya retomado en la crisis de Weimar un concepto preexistente en su obra y lo haya hecho *funcionar* –como dijimos aquí- conservándolo tal como había sido formulado o si, en cambio, resulta inevitable que su situación existencial y concreta lo contamine y le dé nuevas aristas siendo necesario ver lo propio del concepto de individualidad durante la década de los treinta.

Una conferencia pronunciada por nuestro autor en 1929 en la *Kant-Gesellschaft* arroja luz sobre este último interrogatorio. *Ética del Estado y Estado pluralista* –tal como fue titulada- puede ser leída como una crítica a las teorías anglosajonas pluralistas, principalmente, las de George D. H. Cole y Harold I. Laski, que niegan que el Estado sea una unidad superior al resto de las asociaciones sociales, sino que se halla junto a ellas en pie de igualdad. El individuo se encontraría, de este modo, frente a una pluralidad de lealtades: al Estado, a la Iglesia, al sindicato o al partido, entre otras. Entre ellas no existiría ningún

principio jerárquico que las ordene, sino que ante un eventual –e inevitable- caso de conflicto sería el individuo mismo quien decida autónomamente a cuál debe prestar obediencia. El contexto que posibilita la aparición de estas teorías pluralistas es el de la supresión de la distinción entre Estado y sociedad y su reemplazo por la “autorganización de la sociedad en el Estado”¹³ (Schmitt, 2004: 87), con la que no es posible distinguir entre los asuntos estatales y sociales. El puente entre el aparato estatal y las organizaciones de la sociedad civil está dado por la identidad entre legitimidad y legalidad –producto de la inmanentización de las representaciones- y su consecuente *plusvalor político* que ofrece al Estado como un botín a disputarse que beneficia a quien resulte victorioso con enunciar la palabra de la ley. Bajo estas condiciones, Schmitt critica la pretensión pluralista de que el individuo goce de libertad y de autonomía en su juicio privado para decidir efectivamente a quién debe lealtad en una situación social que lo excede y lo aferra. Más bien, lo que logra el pluralismo anglosajón es ignorar el poder empírico de estos poderes intermedios que reducen crecientemente cualquier margen de maniobra individual, pues la decisión ante el conflicto es tomada por estas magnitudes sociales y no por el juicio autónomo individual: “Esto significa, entonces, soberanía de los grupos sociales, pero no la libertad y la autonomía del individuo en su singularidad” (Schmitt, 2011b: 298).

Estas mismas consideraciones, ahora contemplando las ruinas de Weimar, son volcadas en el escrito de 1938. La reflexión en torno a Thomas Hobbes actualiza la noción del Estado como Dios mortal y la pregunta por la forma política que le corresponde. Si en términos teológicos es Dios quien se halla solo frente a los hombres, en términos políticos es el Dios mortal quien se encuentra en soledad frente a los individuos y el que, en virtud de su *auctoritas*, enuncia la ley y ejerce el poder de manera directa sobre ellos, a través del pacto *protego ergo obligo*. Sin embargo, bajo las condiciones metafísicas y políticas del siglo XX, no es Dios quien se encuentra solo mirando la comunidad de hombres, sino éste quien se halla en soledad contemplando una multiplicidad de dioses. Análogamente, en términos políticos, no es el Dios mortal quien observa a los pactantes que le juraron lealtad, sino el individuo quien contempla una multiplicidad de asociaciones, entre las que se encuentra el Estado, a las que debe lealtad. De este modo, a la historia de la individualidad liberal que esbozamos le faltó un episodio: el último, en el que el individuo parece a manos de los poderes indirectos. El juicio privado que constituía *una* reserva fundamental escindida de la conducta externa

¹³ Para una periodización del Estado y su relación con la sociedad hasta alcanzar la categoría de “Estado total”, cf. (Ricci Cernadas, 2014).

pierde su carácter unitario y se fragmenta del mismo modo que lo hace la unidad política. Al mismo tiempo que esta última pierde la soberanía sobre su territorio, el individuo pierde autonomía en su fuero interno y se encuentra férreamente atado a la complejidad social. Lo que se había fundado sobre la libertad de consciencia deviene opresión y pérdida de juicio autónomo. “Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales” (Schmitt, 2003: 77).

La pregunta por la novedad de la recuperación de la individualidad cristológica en la reflexión sobre el ocaso de Weimar queda contestada a través de la preocupación por los poderes indirectos, pues Schmitt no predicaba contra los peligros que éstos acarreaban en 1914 o 1917. La antítesis de la racionalidad católica no es el “exceso” de individuo de la noción liberal que lo pone como punto de partida y punto de llegada, sino la negación del individuo por manos de “fuerzas antiindividualistas” (Ídem: 78) que, paradójicamente, se fundan en las mismas libertades liberales que venían a salvaguardar al ciudadano de los abusos del absolutismo estatal. La noción liberal de individualidad no es sino la puerta de entrada de los poderes indirectos, y lo que parecía ser una contraposición entre Estado e individuo se cancela y se aúnan ambos términos para enfrentarse a aquellas magnitudes sociales. La autoridad estatal, la forma política católica y la individualidad cristológica que se da en su seno es, para Schmitt, la única posibilidad certera de existencia individual. En 1929, en su conferencia sobre la ética del Estado, nuestro autor afirma: “El único margen de maniobra que le queda al individuo empírico para su libertad es el que le puede garantizar un Estado fuerte” (Schmitt, 2011b: 298).

Referencias bibliográficas

- Dotti, J. (2010). “Filioque”. En Schmitt, C. *La tiranía de los valores* (pp. 9-86). Buenos Aires: Hydra.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder Editorial.
- Majul Conte, O. (2014). “La decisión por la decisión: el problema de la forma jurídica y la realización del Derecho”. En Nosetto, L. (Comp). *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política* (pp. 17-26). Buenos Aires: Documentos de Trabajo N°71, IIGG.

- Mouffe, C. (2003). “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”. En *La paradoja democrática* (pp. 51-72). Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricci Cernadas, G. (2014). “Weimar en Crisis: De cara al Estado total”. En Noretto, L. (Comp). *Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política* (pp. 54-64). Buenos Aires: Documentos de Trabajo N°71, IIGG.
- Schluchter, W. (2008). *Acción, orden y cultura*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Schmitt, C. (1961). “La tiranía de los valores”. En *Revista de Estudios Políticos*, N° 115 (65-82). Madrid.
- Schmitt, C. (1979). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius Publicum Europaeum»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2003). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2004). “El giro hacia el Estado totalitario”. En Orestes Aguilar, H (Comp). *Carl Schmitt, teólogo de la política* (pp. 82-94). México: FCE.
- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo político*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *Catolicismo y forma política*. Buenos Aires: Areté Grupo Editor.
- Schmitt, C. (2009b). “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”. En *Catolicismo y forma política* (pp. 95-110). Buenos Aires: Areté Grupo Editor.
- Schmitt, C. (2009c). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.
- Schmitt, C. (2011). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Schmitt, C. (2011b). “Ética del Estado y Estado pluralista”. En *Deus Mortalis N°10* (pp. 291-307). Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Schmitt, C. (2013). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2013b). *Ensayos sobre la dictadura 1916-1932*. Madrid: Tecnos.

Spinoza, B. (1986). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza Editorial.

Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weisz, E. (2011). “Max Weber: la racionalización del mundo como proceso histórico-universal”. En *Reis*, N°134 (pp. 107-124). Madrid: España.