



STRAUSS, SCHMITT Y PETERSON

CONTORNOS COMPARATIVOS DEL “PROBLEMA TEOLÓGICO-POLÍTICO”

MICHAEL ZANK

Fecha de recepción: 30-10-2017

Fecha de aceptación: 12-12-2017

Resumen: Estudiar el problema teológico-político puede ilustrar muy representativamente los problemas estructurales de la relación entre una persona y una comunidad. Las posiciones de Strauss, Schmitt y Peterson muestran el amplio abanico de posibilidades al respecto. Schmitt afirmaría que la soberanía es el centro de la política y que por tanto el poder teológico y el político se identifican adecuadamente en la figura del soberano como fuente absoluta de todo poder. Peterson, por su parte, criticaría el monoteísmo como herejía al defender que el dogma capital de la religión en su relación con lo político es el dogma agustiniano de la trinidad. Si, como pone de manifiesto este texto, Aristóteles, monarca de la doctrina moderna, fue el primero en usar la expresión “reino de Dios”, de acuerdo con las indicaciones de Peterson esto representaría un sinsentido que solo la “república de Dios” platónica podría enmendar mediante la imposición de la separación de poderes. Finalmente, aprovechando que el texto narra que Strauss distinguiría en sí mismo un re-nacimiento determinado por su imposibilidad de ser judío completamente de nuevo tras descubrir en su juventud la filosofía antigua, puede señalarse que el ejemplo socrático de examinar lo que dice el dios sustituye la revelación por la posibilidad continua de la pregunta radical. Llamar a esto ateísmo es un error que, junto con la controvertida relación de Strauss con el sionismo, suponen problemas capitales por sí mismos.

Abstract: *Studying the theological-political problem can illustrate in a very characteristic way the structural problems of the relationship between a person and a community. The positions of Strauss, Schmitt and Peterson show the wide range of possibilities in this regard. Schmitt would affirm that sovereignty is the center of politics and that therefore theological and political power are properly identified in the figure of the sovereign as the absolute source of all power. Peterson, on the other hand, would criticize monotheism as heresy in defending that the capital dogma of religion in its relation to politics is the Augustinian dogma of the Trinity. As, as this text shows, Aristotle, monarch of the modern doctrine, was the first to use the expression “kingdom of God”, according to Peterson’s indications this would represent a nonsense that only the Platonic “republic of God” could amend by imposing the separation of powers. Finally, taking advantage of the fact that the text narrates that*

Strauss would distinguish in himself a re-birth determined by his inability to be a complete Jew again after discovering ancient philosophy in his youth, it can be noted that the Socratic example of examining God says replaces the revelation for the continuing possibility of the radical questioning. Naming this “atheism” is a mistake that, together with Strauss’ controversial relationship with Zionism, poses a capital problema by itself.

Palabras clave: problema teológico-político, revelación, filosofía, Strauss, Schmitt, Peterson.

Keywords: *theological-political problem, revelation, philosophy, Strauss, Schmitt, Peterson.*

1. El término “problema-teológico político” aparece dos veces en lugares señalados, a saber, en el ‘Prefacio a la traducción al inglés’ del libro de Leo Strauss sobre *La crítica de la religión en Spinoza*, publicado por primera vez en 1965, y en un ‘Vorbemerkung’ a la primera edición del alemán original del libro de Strauss sobre *La ciencia política de Hobbes*, publicado también en 1965.¹ En el prefacio a Spinoza, Strauss habla del “autor” del libro en tercera persona como de “un joven judío [...] que se encontró a sí mismo en medio del problema teológico-político”. El escritor del ‘Prefacio’ (escrito en agosto de 1962) echa entonces la vista atrás sobre un yo más joven, como si fuera alguien con quien ya no comparte sus deducciones. Esto se hace explícito al final del ‘Prefacio’ en el que Strauss habla en primera persona:

El presente estudio se basó en la premisa, sancionada por un poderoso prejuicio, de que es imposible un retorno a la filosofía premoderna. El cambio de orientación [...] me forzó a enfrentarme a una cantidad de estudios en el curso de los cuales estuve incluso más atento a la manera como los pensadores heterodoxos de épocas más tempranas habían escrito sus libros. A consecuencia de esto, ahora leo el *Tratado teológico-político* de una manera distinta a como lo leía cuando era joven.²

El significado e intención de esta confesión no podría estar más claro. Dos años después, en la ‘Vorwort’ a la edición alemana de *La*

¹ LEO STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, trad. de E. M. Sinclair, University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1997, p. 1: “Este estudio sobre el *Tratado teológico-político* de Spinoza fue escrito durante los años 1925-28 en Alemania. El autor era un joven judío nacido y cultivado en Alemania que se encontró a sí mismo en medio del problema teológico-político”. Cf. el Prefacio, también de 1965, a la primera edición del alemán original del libro de Strauss sobre Hobbes (publicado por primera vez en inglés en 1936): “Das Wiedererwachen der Theologie, das für mich durch die Namen von Karl Barth und Franz Rosenzweig bezeichnet ist, schien es notwendig zu machen, daß man untersuche, inwieweit die Kritik an der orthodoxen -jüdischen und christlichen - Theologie siegreich zu sein verdiente. [...] Das theologisch-politische Problem ist seitdem das Thema meiner Untersuchungen geblieben.” (*Gesammelte Schriften*, vol.3: *Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. de Heinrich y Wiebke Meier, Metzler, Stuttgart y Weimar, 2001, pp. 7-8).

² LEO STRAUSS, *Spinoza’s Critique of Religion*, p. 31.

ciencia política de hobbes (escrita en octubre de 1964), Strauss lo expresa en cierto modo de una forma distinta. Aquí describe el “problema teológico-político” como el eterno tema de sus investigaciones en vez de algo en medio de lo cual se encontraba a sí mismo como joven judío. Para Strauss ese problema constituye a la vez algo en medi de lo cual se encontró una vez a sí mismo y algo que continuó estudiando desde entonces sin estar ya preocupado.

Si el término “problema teológico-político” indica el tema del trabajo maduro reconstructivo de Strauss en el campo de la ciencia política, conjura así una condición en la cual él y otros se encontraron a sí mismos. Strauss invoca lo que vio como una preocupación característica de su círculo y quizá más ampliamente de la élite intelectual de la República de Weimar y, a la vez, hace que su preocupación parezca basarse en “un poderoso prejuicio” al que su subsecuente trabajo pretendía enfrentarse. Strauss hace explícita su asociación con el espíritu de su generación, pero permite entrever su afiliación con sus investigaciones solo hasta el punto donde dice haber experimentado “un cambio de orientación”. Poniendo a un lado el tema que aparece en un primer plano (*i. e.* el problema teológico-político), la declaración apunta entonces a un gesto (“cambio de orientación”), aunque, en cada una de las fuentes citadas arriba, nos da solo la mitad de ese gesto o incluso menos. En última instancia Strauss parece decirnos solo de lo que se alejó, pero no hacia dónde se alejó. Poniendo ambos pasajes juntos, sin embargo, nos permite entender al menos una cosa. Strauss indica que dejó de compartir un prejuicio popular o al menos que luchó con la posibilidad de superarlo. El prejuicio en cuestión consiste en la suposición de que el pensamiento está siempre vinculado a su tiempo o, dicho de una manera distinta, que las preocupaciones de una generación entera miden lo que más importa. La condición del intelectual en su mundo político y su papel en el surgir de “la siguiente cosa”, como uno puede decir hoy, no fue de hecho simplemente teorizada prominentemente por Karl Mannheim en *Ideología y utopía*,³ sino satíricamente ridiculizada por Strauss, aunque no en público.⁴ Lo que Strauss declara en sus prefacios de,

³ KARL MANNHEIM, *Ideologie und Utopie*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929 (1930²). [*Ideología y Utopía*, trad. de S. Echevarría, México, Fondo de Cultura Económica, 1941]. El libro extensamente anotado apareció como volumen 3 de la serie *Schriften zur Philosophie und Soziologie*, fundada por Max Scheler y editada por el mismo Mannheim.

⁴ La reseña de Strauss sobre Mannheim, ‘Der Konspektivismus’, fue escrita en 1929 (basada en la primera edición del libro de Mannheim), pero permaneció inédita hasta hace poco, cuando Heinrich Meier la incluyó en *Gesammelte Schriften*, vol.2: *Philosophie und Gesetz – Frühe Schriften*, Metzler, Stuttgart y Weimar, 1997, pp. 365-375. Strauss volvió más tarde al concepto de Mannheim de una sociología de conocimiento de una manera que no es ostensiblemente polémica cuando sugiere que deberíamos considerar toda la colección de ensayos que publicó bajo el título de *Persecución y arte de escribir* como contribución a esta disciplina. Dado que la sociología del conocimiento es generalmente entendida como la determinación de la necesidad y suficientes condiciones que dan lugar a verdaderas o falsas opiniones (*cf.*

respectivamente, 1962 y 1964, es una representación exacta, aunque quizá incompleta, de un momento en la biografía intelectual de Strauss. Junto a otros miembros de un grupo descrito por Dieter Henrich como la “constelación de Marburgo”, que incluía a Karl Löwith, Hans-Georg Gadamer, Jascha Klein y Gerhard Krüger, Strauss buscó un remedio para la “crisis de la modernidad”. Eso solo podría encontrarse, según Strauss, si era posible volver a un estado mental que precediera la modernidad y con ello contribuyera a su ascenso. Pero ¿qué es el problema teológico-político y por qué y en qué sentido sirve para indicar tanto un gran tema en los debates intelectuales del 1920 y el tema central de los escritos tardíos de Strauss? ¿Es una poderosa descripción de los problemas de la modernidad o contiene el *proton pseudos* de la enseñanza de Strauss?

2. Al hablar *del* “problema teológico-político” como de un problema bien conocido y ampliamente compartido se invoca el concepto de teología política que se hizo famoso por la publicación de Carl Schmitt en 1932 con ese título, de cuatro ensayos, sobre el problema de la soberanía.⁵ En un movimiento crítico contra el supuesto liberal de la suficiencia de la ley para resolver toda la gama de problemas políticos, Schmitt sostuvo que la soberanía se revela solo en un estado de emergencia y el soberano es el único que tiene el poder de invocarlo. Schmitt defendía la noción extrema de *Machtstaat* y una noción de poder que extraía la autoridad de sí misma sin recurrir a la cultura, la ley o la moral. Esa concepción del Estado y lo político reincorporaba, tras la Gran Guerra, una concepción del Estado que identificaba el poder y el derecho parecida a lo que Friedrich Meinecke había descrito en *Weltbürgertum und Nationalstaat*, en el mismo momento en el que la constitución liberal de Weimar se apoyaba en teorías constitucionales neokantianas, como *Ethik des reinen Willens* de Hermann Cohen, *Lehre vom richtigen Recht* de Rudolf Stammler y especialmente la obra de Hans Kelsen. Pero Schmitt fue más radical que Meinecke, quien —en *Die Idee der Staatsraison* (1924)— había extraído conclusiones muy diferentes sobre la experiencia histórica de la guerra,

4

<http://www.phillex.de/wisssoz.htm>) y que Strauss consideró una teoría que extraía el origen de las ideas de las circunstancias históricas de un pensador marxista o semimarxista (y por ello igual de defectuoso), la referencia de Strauss a la sociología del conocimiento debe haber sido, sin embargo, polémica. Para ser polémica, sin embargo, Strauss debería haber tomado la sociología del conocimiento entendida por Mannheim y otros como un digno oponente y el arte de la escritura filosófica como un serio competidor alternativo a la teoría marxista del papel del intelectual. Cf. también las abundantes acotaciones profundamente despectivas sobre el intelectual moderno en la reafirmación de Strauss del argumento del *Hierón* de Jenofonte en respuesta a Alexandre Kojève en su ensayo de la revisión de la traducción y comentario de Strauss, ahora en LEO STRAUSS, *On Tyranny*, revisado y con edición extendida, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, The Free Press, Nueva York, 1991 [*Sobre la Tiranía*, trad. de L. Rodríguez, España, Encuentro, 2005].

⁵ CARL SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Munich y Leipzig, 1922, 1934² [*Teología Política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, trad. de F. J. Conde y J. Navarro, Madrid, Trotta, 2009].

criticando la simple identificación del poder (*Macht*) y la fuerza (*Gewalt*). Schmitt ancló el poder del Estado en el soberano como aquel que tiene el poder de suspender la ley. El Estado está por tanto fundado en la voluntad no de la mayoría ni del todo, sino en aquel que tiene el poder de suspenderlo. Por virtud de tal reflexión sobre la autoridad política, el Estado pasa a ser el elemento secundario en una construcción dualística donde lo político, anclado en la distinción amigo-enemigo, es primario. La política se basa entonces en el caso extremo de la tiranía. Según Schmitt, la teoría política liberal no podía reconocer la dualidad de la soberanía y la ley porque ignoraba las raíces religiosas de la ley y por tanto su fundación pre- o extralegal. Schmitt consideraba prestada la autoridad política, por medio de un proceso de secularización, de la Iglesia y su demanda de representar la autoridad divina final.⁶

La anamnesis contrarrevolucionaria de Schmitt sobre la debilidad constitucional del Estado liberal democrático opera con elementos que también conciernen a Strauss, para quien el Estado moderno secular parece basarse en el olvido de sus propios orígenes en la transformación de valores específicamente cristianos a programas de mejora social llevados a cabo en la Ilustración. La creencia moderna en el progreso oculta su origen en el carácter apocalíptico judío y el milenarismo cristiano. Podríamos fácilmente confundir las críticas respectivas de Schmitt y Strauss en la teoría política moderna, especialmente el análisis de Strauss sobre el desplazamiento de la religión a causa de la creencia en la suficiencia de la razón, con una llamada al retorno de la religión. Para Schmitt, la autoridad política constituía el *katechon* que evitaba la caída de la sociedad en el caos. La religión es entonces instrumental y auxiliar respecto al orden político. Ocurre lo mismo en el caso de Strauss, que obtiene esa descripción de una concepción “premoderna” de la relación entre religión y política de los filósofos islámicos y judíos que teorizaron sobre la legislación revelada a la luz de los *Nomoi* de Platon. Para Strauss, siguiendo a Avicena y Maimónides, la revelación es la revelación de la ley. En contraste con los filósofos judíos liberales, con Hermann Cohen al frente, Strauss no da ningún valor a las implicaciones morales de esa ley. En cambio, para formularlo con Schmitt, la ley es el *katechon* que, según los medievales, exigía la creencia en la autoridad divina con la finalidad de que la sociedad no se sumiera en el caos. La Ilustración del siglo XVIII

⁶ Mucho se ha sido escrito sobre Carl Schmitt en estos últimos años. En la introducción de su disertación sobre Schmitt, *Rekonstruktion des Politischen: Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit 1912-1933* (VCH Acta Humaniora, Weinheim 1992), Armin Adam echa la vista hacia atrás a una ola de escritos sobre Schmitt y sugiere distinguir entre intentos políticos y no políticos (*i. e.* en última instancia estéticos) de examinar la doctrina de Carl Schmitt. Mientras tanto, más trabajo ha sido realizado, alimentado todavía más por la publicación, en 1991, de los diarios de Schmitt desde 1947 hasta 1951 (CARL SCHMITT, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. de E. Freiherr von Medem, Duncker & Humblot, Berlín, 1991), pero el “caso” de Carl Schmitt (Andreas Koenen) continúa siendo esquivo. Cf. ANDREAS KOENEN, *Der Fall Carl Schmitt: Sein Aufstieg zum “Kronjuristen des Dritten Reiches”*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

consideró espuria la autoridad religiosa detrás de cualquier ley y empezó el proceso de humanización, naturalización e historización de la revelación, retirando el *katechon* y estableciendo inevitablemente el camino de la modernidad hacia el “nihilismo”, como denominó F. H. Jacobi por primera vez a la actitud resultante. Aunque la crítica a la religión de la Ilustración fue incapaz de refutar la verdad de las doctrinas reveladas de la creación, revelación, redención, pecado original etc., asumió, sin embargo, que su crítica era suficiente para dislocar la autoridad de la religión de su vinculación a la política y trasladarla a la esfera privada. Dicho de otra manera, como argumentaba Strauss, la Ilustración no fue suficientemente fuerte desde un punto de vista filosófico como para demostrar la veracidad del ateísmo, pero fue suficientemente fuerte desde un punto de vista político como para establecer la actitud atea como principio reinante. A diferencia de Karl Barth o Franz Rosenzweig, ambos invocados por Strauss en su Prefacio a *La crítica de la religión en Spinoza* por haber contribuido a la renovación de la teología, ni Strauss ni Schmitt dedican mucho esfuerzo a ayudar a que la religión se recupere de este golpe. Este hecho, *i. e.* la ausencia de una reconstrucción de la revelación como revelación, da cuenta de la proximidad tanto de Schmitt como del primer Strauss al existencialismo filosófico. Schmitt trabaja con vistas al rescate de la autoridad política para una sociedad corrupta mediante una colección de creencias falsas o prestadas, pero lo lleva a cabo, como diagnostica Strauss en su ensayo de 1932 sobre *El concepto de lo político* de Schmitt, de una manera esencialmente liberal en deuda con el método de la Ilustración. En contraste, Strauss explora la posibilidad de volver al estado de la naturaleza que siempre ha estado con nosotros (la característica de “naturaleza” consiste en su eterna o perene presencia), aunque oculto por el prejuicio historicista, que asume que nos movemos colectivamente hacia delante, hacia la perfección, y somos por tanto distintos y de alguna manera decisiva superiores a quienes nos preceden. Mientras que Schmitt se satisface recuperando la soberanía política como acto resolutivo en la decisión concerniente al amigo y al enemigo, Strauss apunta a reinstaurar las diferencias naturales entre los seres humanos, diferencias que no son solo ignoradas sino rechazadas por el liberalismo moderno. Al tiempo que para Schmitt la religión es instrumental para mantener el poder, para Strauss las reflexiones sobre lo político o el Estado son una condición para la restauración de lo que verdaderamente importa, concretamente, la restauración de las diferencias entre los hombres, así como la diferencia entre *aner* y *anthropos*, entre el sabio y el filósofo y el tirano y el rey.⁷

6

⁷ No podemos evitar la impresión de que la ideología moderna de la igualdad, expresada en, por ejemplo, el preámbulo a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, es la condición para el redescubrimiento de la “desigualdad natural” entre los seres humanos y la identificación de esta desigualdad como el asunto de mayor gravedad para los seres humanos como seres humanos. En ese sentido la opción de Strauss por un retorno a las maneras premodernas de pensar es siempre una reacción a la modernidad y no un simple rescate.

Para Strauss, el camino para alcanzar la restauración de esas diferencias es el conocimiento. Pero como los modernos se han esforzado en ocultar toda diferencia, también han ocultado el camino hacia la comprensión y quizá el rescate de la verdad olvidada sobre el hombre, un camino que Strauss localiza en la paciente y atenta lectura de los clásicos. La hipótesis de Strauss es que la ciencia social de los antiguos es superior (*i. e.* más cercana a la verdad) a la de los modernos; debe serlo porque la ciencia social moderna está más alejada de los hechos que sostiene saber en la medida en que está basada en el rechazo de sus predecesores. Al menos, una evaluación crítica de la moderna manera de leer a los antiguos y entenderlos mejor de lo que ellos mismos se entendían no puede ni intentarse a no ser que los hayamos entendido como ellos mismos se entendieron. Pero ¿por qué se describe ese proyecto como investigaciones (*Untersuchungen*) sobre el “problema teológico-político”? ¿Qué es lo teológico y qué es lo político que aquí se pretende y cómo se unifican o relacionan de alguna otra manera?

3. No todos los intelectuales incipientes de la década de 1920 eligieron articular su descontento con el liberalismo en forma de teología política. Otra clase, por así decirlo, consiste en aquellos que consideraron equivocado el proyecto de una teología política mientras compartían la intuición básica de que el problema político estaba, en última instancia, vinculado al religioso. Entre aquellos que reconocieron la instrumentalización de la religión en el pensamiento de Schmitt como lo que era, estaban Ernst Michel y Erik Peterson. Me centro en Peterson ya que se enfrentó al concepto mismo de teología política en su libro *Der Monotheismus als politisches Problem* (Monoteísmo como problema político, 1935) y porque estuvo personalmente muy cercano a Schmitt.⁸ Peterson compartió con otros asociados de la revista *Hochland* la decepción general causada por el secularismo moderno. En la estela de la guerra y la revolución, este grupo difuso y ampliamente conectado que incluía a muchos conversos al catolicismo pertenece a los muchos círculos que en la época intentaron imaginarse una “tercera manera” entre el comunismo y el capitalismo. Estuvieron de acuerdo en que la fe religiosa fue entonces más aclamada que nunca como fuente de orientación en un mundo percibido como completamente desorientado. Schmitt pertenece a este grupo hasta el punto de que su teoría de la secularización confirmó la sensación de que la modernidad había estado navegando bajo una bandera falsa y de que la fuente legítima de gobierno en Europa no podía si no estar basada en la tradición religiosa de Occidente. En contraste con Schmitt, sin embargo, el impulso genuinamente católico de este movimiento es evidente en su escepticismo contra proyectos puramente nacionalistas. El catolicismo era para ellos coetáneo a Europa y tenía un

⁸ Sobre la vida de Peterson, su trabajo e influencia, cf. BARBARA NICHTWEIß, ‘Erik Peterson. Leben, Werk und Wirkung’, *Stimmen der Zeit* 208 (1990), pp. 529-544.

futuro solo hasta el punto de que fuera capaz de recuperar sus fundaciones cristianas, aunque en una clave postliberal.

Opuesto a su amigo Carl Schmitt, el teólogo Erik Peterson, que en otra época fue protestante, luego católico, sostuvo que, desde un punto de vista ortodoxo trinitario, era herético imbuir al Estado de la autoridad extraterrenal de la Iglesia. El Schmitt con el que desarmonizaba Peterson era el que se había convertido en miembro del partido nazi y había ido ascendiendo rápidamente al puesto más alto de visibilidad en las asociaciones de derecho nacionalsocialistas. En la cumbre de la carrera profesional de Schmitt como “jurista real” (Waldemar Gurian) de los nazis y poco antes de su despido de todas las posiciones relacionadas con los partidos, Peterson rechazó públicamente la legitimidad cristiana de la acogida del nacionalsocialismo de Schmitt. Al atacar a su viejo amigo Schmitt, Peterson estaba en verdad luchando contra *el Reichskonkordat* acordado en 1933.⁹

Aunque el argumento de Peterson contra la alianza entre el Estado nazi y el Vaticano supuso clarividencia y coraje en 1935, todavía nos deja con un legado problemático, especialmente si nos interesa por la relación entre el pensamiento contrarrevolucionario y el lugar del judaísmo en Occidente. Para Peterson, el monoteísmo¹⁰ denota la falsa alianza de la Iglesia y el Estado establecida por primera vez en el reino de la cristiandad por el emperador Constantino y teorizado por su biógrafo Eusebio. En esencia, sin embargo, la doctrina del cesaropapismo, como llegó a llamarse, es para Peterson una herejía judía. Literalmente escribe:

El monoteísmo como problema político había surgido de la transformación helenística de la creencia judía en Dios. Al mezclar el Dios de los judíos con el principio monárquico de la filosofía griega el concepto de monarquía divina adoptó la función de una fórmula de propaganda político-teológica para los judíos. Este concepto político-teológico de propaganda es después adoptado por la Iglesia en su expansión a través del Imperio romano.¹¹

⁹ Sobre el origen, contexto, recepción y significado de tratado del monoteísmo de Peterson, cf. HANS MAIER, ‘Erik Peterson und das Problem der politischen Theologie’, *Zeitschrift für Politik* 38 (1991), pp. 33-46. Sobre Peterson y Schmitt, cf. BARBARA NICHTWEIß, ‘Apokalyptische Verfassungslehren. Carl Schmitt im Horizont der Theologie Erik Petersons’, en *Die eigentlich katholische Verschärfung: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, ed. de B. Wacker, Fink, Munich, 1994, pp. 37-64.

¹⁰ Es quizá chirriante, al principio, cuando Peterson se refiere al “monoteísmo” como herejía. Usado desde la época barroca, el monoteísmo suele referirse para distinguir el judaísmo, el cristianismo y el islam del politeísmo, una distinción que ya no supone una distinción útil. En todo caso el “monoteísmo” se usa comúnmente como un término de distinción cultural que reúne a grupos y movimientos que se han condenado mutuamente de heréticos, infieles y peores cosas en el curso de historia. En contraste, el uso que hace Peterson del término es definido precisamente desde dentro del contexto histórico de la doctrina cristiana.

¹¹ ERIK PETERSON, *Theologische Traktate*, Kösel, Munich, 1951, p. 104, citado por Hans Maier, ‘Erik Peterson’, p. 33.

El monoteísmo es un producto de propaganda judía helenística que la Iglesia amalgama con sus homólogos paganos dentro de una ideología de sanción teológica de gobierno terrenal. El judaísmo representa entonces la fuente de una distorsión pseudorreligiosa de la política como una representación en la tierra del único dios verdadero, creador del cielo y la tierra. Imágenes más o menos benignas nos llegan a la mente para ilustrar esa constelación histórica. El judaísmo nos proporciona la vestimenta de oveja para el lobo romano, el judaísmo como aquel que traiciona su propia tradición y se vende por el valor carnal de la propaganda etc. Aunque el término de un reino de Dios (*basilea tou theou*) aparece por primera vez en Aristóteles, es en la fusión helenística de terminología griega y despotismo oriental donde la herejía judía del monoteísmo adopta la forma que demostró ser tan nociva a la Iglesia, seduciéndola para que aceptara la fusión de representación terrenal de este mundo y autoridad terrenal de otro mundo. El análisis de Schmitt de la secularización moderna de conceptos religiosos de soberanía no llegó, por tanto, demasiado lejos. Las explicaciones teológicas medievales del poder terrenal eran en sí mismas el resultado de la síntesis ilegítima de entidades originalmente separadas. En este análisis de la ilegitimidad de la síntesis de dispensaciones distintas e irreconciliables reconocemos un movimiento que es bastante parecido al intento de Strauss de devolver los asuntos al estado en el que se encontraban antes de que la revelación entrara en el mundo pagano. Mientras Schmitt y Strauss optan por modelos clásicos de política, Peterson opta por el cristiano trinitario. Tanto Peterson como Strauss intentan conseguir la disolución del análisis que es la base de la perspectiva del mundo moderno, pero solo Strauss se dirige específicamente al modo hegeliano de pensamiento en sí, *i. e.* el método por el cual la verdad emerge a través de una amalgama de todas las perspectivas contradictorias del mundo en y a través del curso del proceso histórico mismo. El esquema dogmático-histórico de Peterson es profundamente hegeliano en la medida en que el dogma trinitario emerge de una negación de las formas tanto judías como paganas de teología política.

4. Seguro que al menos en el caso de Strauss no es suficiente con ver las raíces cristianas de la síntesis occidental de religión y política. Debe haber algún significado en el papel del judaísmo y el pensamiento judío en el pensamiento antiliberal de Strauss y es probable que ese papel sea diferente del interpretado por los ultraconservadores no-judíos. Es interesante ver el lugar del judaísmo en estas explicaciones respectivas de arquetipos políticos. Strauss es insólito por el hecho de ser un pensador judío que examina, articula y quizás alberga principios políticos de derechas, antiliberalismo, teoría contrarrevolucionaria o reaccionaria, una teoría que suele ser más que un poco antisemítica. Una de las razones por las que Strauss puede suponer un interés considerable hoy en día es que parece representar la posibilidad de articular una teoría política

antiliberal sin recurrir a ningún antisemitismo retórico o sustancial.¹² Demuestra que es posible mantener opiniones antiliberales sin ser antisemita.

Este papel del judaísmo en las historias y contrahistorias occidentales es un tema en sí mismo que no puede ser explorado aquí. Antes de que volvamos a las explicaciones de derechas del judaísmo como perenne antitipo, no debería olvidarse que los liberales también configuraban a los judíos y al judaísmo como antitipos. Solo hace falta recordar las conferencias de Harnack sobre la esencia del cristianismo¹³ para recordar el acuerdo prácticamente universal que prevalece en el pensamiento cristiano moderno en al menos una cosa; a saber, que los judíos como judíos no pueden ser como los cristianos en un sentido moral, político ni religioso.

Los tempranos escritos sionistas de Strauss pueden ser fácilmente malinterpretados como un respaldo a la política liberal. No nos es inmediatamente evidente como lectores tardíos que ese apoyo al liberalismo debería ser superado para seguir las metas de la categoría del Estado.¹⁴ Más bien percibimos lo contrario. En 1923, cuando otros proponían reconstruir *Blau-Weiss* según el modelo del fascismo italiano (con Walter Moses en el papel de un *duce* sionista),¹⁵ Strauss habló a favor de la libertad de expresión y debate y recomendó a los enredados en debates ideológicos abstenerse de una prematura “declaración de principios”. Esto parece alejar al primer Strauss de Schmitt (tanto como del Strauss tardío) que censuró el libre intercambio parlamentario de ideas como característico de la época de la democracia liberal, *i. e.* del mismo “sistema” que no podía funcionar ya que había fallado en reconocer la esencia de la soberanía. El primer Strauss razonaba como si fuera un liberal en vez de un conservador radical. Puede que abandonara su liberalismo tras ser avergonzado por Jabotinsky, a quien parece haber conocido en más de una ocasión y de quien habla consultando lo que hacían las organizaciones juveniles para preparar para su trabajo a los futuros miembros del Estado judío. Cuando Strauss contestó que estaban

¹² Está, al menos, ha sido la sospecha planteada contra el proyecto de Heinrich Meier de publicar las obras de Strauss en alemán. Robert Howse, por ejemplo, considera a Meier “uno de los principales apologistas de Schmitt en Alemania”. ROBERT HOWSE, ‘From Legitimacy to Dictatorship – and Back Again: Leo Strauss’s Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt’, en *Law as Politics: Carl Schmitt’s Critique of Liberalism*, ed. de D. Dyzenhaus, Duke University Press, Durham y Londres, 1998, pp. 56-91, aquí 56.

¹³ Cf. MICHAEL ZANK, ‘Vom Innersten, Außersten und Anderen: Annäherungen an Baeck, Harnack und die Frage nach dem Wesen’ en *Religious Apologetics – Philosophical Argumentation* ed. de Y. Schwartz y V. Frech, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004, pp. 25-45.

¹⁴ Sobre esto y lo siguiente, véase la introducción a LEO STRAUSS, *The Early Writings (1921-1932)*, trad. y ed. de M. Zank, SUNY Press, Albany, 2002.

¹⁵ Sobre Walter Moses y el fascismo como modelo para *Blau-Weiss*, cf. JÖRG HACKESCHMIDT, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*, Europäische Verlagsanstalt, Hamburgo, 1997, pp. 192-221.

estudiando hebreo e historia judía, Jabotinsky preguntó sobre el entrenamiento de rifle. Y aun así la impresión liberal es contradicha por el hecho de que, incluso en sus escritos tempranos, Strauss, por el bien de la unidad política, está lejos de inclinarse hacia ninguna ideología comprometida. Rechaza el sionismo cultural (“buberismo”) como ateísmo enmascarado, *i. e.* como una posición espiritual deshonesta que simplemente disuelve los imperativos políticos del sionismo. En algún momento Strauss queda enredado en una batalla de argumentos y contraargumentos sobre la relación entre sionismo y ortodoxia. Aquí declara que el enemigo ya no está a la izquierda (sionismo cultural) sino a la derecha (sionismo religioso). Pero su abierta defensa del sionismo como movimiento político moderno ateo no es bienvenido por el liderazgo político (ateo moderno) que, en ese momento, estaba ocupado construyendo coaliciones con el recién constituido movimiento sionista en el campo ortodoxo. En ese momento Strauss se da cuenta de que su ateísmo se ve obligado a la clandestinidad. Ni como autor político ni filosófico en el contexto de la *Wissenschaft des Judentums* le es permitido expresar abiertamente su verdadera opinión. Eventualmente Strauss pierde las esperanzas respecto al sionismo como solución al problema judío. El problema teológico-político en cuyo medio se encontró a sí mismo el joven judío parece entonces surgir de la experiencia de un ateo en un ambiente cultural y político judío, donde, por distintas razones, su honesto ateísmo no es bienvenido. Su vuelta a Maimónides (*Filosofía y Ley*, 1935) es prologada con la afirmación de que la ortodoxia se ha vuelto inaccesible a los judíos modernos (ateos) y que es probable que el sionismo (ateísmo) no resuelva el problema de la existencia judía. En sus escritos posteriores sobre Spinoza, Strauss considera que la historización de la ley, conseguida por Spinoza, es la razón por la que la ley ha sido privada de su autoridad divina, haciendo de la explicación moderna de un judaísmo liberal un mero ateísmo enmascarado. Pero la interpretación platónica de la ley que Strauss identifica como consenso entre los medievales, priva de manera similar a la ley de cualquier sentido filosófico. El papel restante de la ley es político y la política es definida por la enseñanza clásica sobre las diferencias naturales entre hombres, una enseñanza que la revelación bíblica, al menos en su interpretación ortodoxa, parece confirmar también, concretamente, por la misma doctrina de la elección de Israel.

La doctrina antiliberal de Strauss sobre el lugar del judaísmo en Occidente es mejor entendida como críticamente en deuda con Spinoza, aunque la manera como Spinoza modela el análisis filosófico del problema teológico-político cambia para Strauss. Para Spinoza, como para Strauss, la ley tuvo su lugar en cierta sociedad (Spinoza: el estado mosaico; Strauss: la sociedad premoderna) porque su autoridad se basaba en la creencia. Spinoza ayuda a llevar a cabo la destrucción de la creencia en la autoridad divina de la ley y contribuye de esta manera al surgimiento de la teoría liberal política. El Strauss tardío ya no considera a Spinoza verdaderamente persuadido de que la filosofía y el Estado

puedan coexistir en paz. En cambio, el argumento de Spinoza parece ser de naturaleza retórica: apunta a producir una sociedad basada en la creencia (equivocada) de que la filosofía y la sociedad son reconciliables y puede hacerlo porque está convencido de que la gente puede ser persuadida por creencias equivocadas que, pese a su error, son ventajosas para ellos. Spinoza sustituye entonces una ilusión por otra, una fe por otra, exceptuando por supuesto a aquellos que reconocen su fe por lo que es: errónea, pero oportuna tanto para la multitud como para la elite y su coexistencia en un Estado.

Strauss creía de manera similar que la autoridad política de la religión es irrecuperable porque, al contrario del supuesto de la Ilustración (o hegeliana) (y con Cohen), la religión nunca ha tenido nada más que autoridad política. Para que funcione como lo hizo entonces debe ser creíble. Una vez pierde su credibilidad se convierte en inutilidad política. Strauss niega, sin embargo, que una versión secularizada de la fe bíblica (creencia en la bondad del hombre opuesta a la creencia en la benevolencia de la providencia divina) sea una base suficiente e incluso natural de la sociedad humana. Si la creencia religiosa (equivocada pero funcional) en la benevolencia de la deidad ya no funciona, entonces la secular (creencia en la bondad del hombre) tampoco puede funcionar. La verdadera opinión del filósofo es irreduciblemente escéptica en lo concerniente a la verdad de cualquier aserción final, pero ese escepticismo choca con la necesidad de la confianza y el propósito (o incluso la ilusión de esto) que hace ella sola posible la capacidad de gobernar. La verdad filosófica no puede expresarse abiertamente pero tampoco debe ser eliminada, o resultaría que la diferencia natural entre los hombres ya no podría mantenerse. En contra de la enseñanza abierta de Spinoza, Strauss niega que la crítica de la religión haya desmentido la revelación de la verdad. Pero pese a un acuerdo tan abierto con la contracrítica ortodoxa de la religión, Strauss no cree sinceramente en la verdad de la revelación porque, como Maimónides y sus maestros árabes (y como Spinoza), considera que la creencia en la providencia de una validez política en vez de una filosófica. Dejando intacta la cáscara de las convenciones religiosas y liberales (*i. e.* cediendo a la necesidad externa de una estabilidad social y política) y contribuyendo en apariencia a la renovada estabilidad leyendo a los clásicos para entenderlos como se entendieron a sí mismos, Strauss lleva a cabo un programa de desestabilización de los sentidos convencionales que puede ser peligroso para el orden existente (*i. e.* liberalismo), pero que al menos conduce al reconocimiento, entre aquellos dispuestos a enfrentarse a ello, de las diferencias naturales entre los hombres. Respecto al judaísmo, Strauss consigue una completa integración (muy parecida a Spinoza y diferente de cualquier otra en la que pueda pensar) del judaísmo en el reino natural de tradiciones políticas. Donde Spinoza consiguió la primera historización verdadera del judaísmo, Strauss consiguió su naturalización.

5. Para Schmitt, la teología política supone un retorno al modelo romano (más que católico) de política (una intuición rechazada por Peterson como subcristiana). El judaísmo, en contraste, le parece, como a la mayoría de pensadores cristianos modernos, un antitipo. Es la negación de lo correcto. Los judíos fueron los únicos que se negaron a adorar al emperador como dios, un acto de obediencia esperado por parte de todos los ciudadanos y súbditos por igual, aunque no constituía nada más que una formalidad. Por otra parte, los judíos podían reclamar para sí un Estado fundado en la providencia divina. Dicho de otra manera, los judíos podían recurrir claramente a algo como una Iglesia. La tipología antijudía de Schmitt es por tanto parte de una resistencia velada (o desconocida) a la participación de Schmitt en la doctrina política genuinamente católica. Su argumento antijudío desatiende el carácter protestante de su teología política. Similar a la tradición protestante, la teoría de Schmitt propone restaurar la legitimidad y la autoridad a lo político (mejor que al Estado), muy en el sentido en el cual la tradición luterana ha producido un reino legítimamente secularizado de responsabilidad política humana. En 'Zur Staatsphilosophie der Gegenrevolution', por ejemplo, Schmitt describe la teoría política contrarrevolucionaria de Donoso Cortés como un modelo de secularización.¹⁶ Lo decisivo en este modelo no es ni el aspecto romántico ni el católico sino la dependencia de la tradición como fuente de orientación en la realidad, además de la ausencia de síntesis de cualquier forma y el recurrir en lugar de ello a las diferencias absolutas (entre ser y no ser, vida y muerte, Dios y el diablo) que, más que invitar al compromiso, proporcionan oportunidades para tomar decisiones. En este radicalismo anti-idealista de gobierno encontramos más que un débil eco de la doctrina paulina de que no hay autoridad que no provenga de Dios. Schmitt deja atrás, por supuesto, la doctrina protestante (o cualquier doctrina cristiana) cuando usa ese modelo para defender un Estado cuyas decisiones están más allá de cualquier recurso legal. Se puede decir por tanto que Schmitt ha liderado el desagrado contemporáneo por la ley internacional. El asunto de un subtexto protestante se hace más explícito cuando Schmitt subraya que la visión político-teológica de Donoso Cortés está más cerca de la doctrina luterana que la católica con respecto a su visión más bien apocalíptica.¹⁷ La fuente de esta doctrina política, sin embargo, no es de procedencia auténtica católica ni luterana, sino simplemente constituida por la negación de la fe moderna en el progreso, del optimismo ilustrado y la fe en la bondad innata de los seres humanos. Si necesita una inspiración teológica para esta actitud, debe surgir del dualismo gnóstico. El antijudaísmo de Schmitt es más perturbador porque funciona dentro de ese ambiente radicalmente decisionista, apocaliptizado y dualístico. Opone radicalmente lo político como lo

¹⁶ C. SCHMITT, *Politische Theologie* (1934²), p. 69 ss.

¹⁷ C. SCHMITT, *Politische Theologie*, pp. 73-75.

redentor a lo legal como lo corruptivo y alberga entonces un desprecio hiperpaulino por la ley.¹⁸

La teología política de Schmitt es tan poco católica¹⁹ como judía la filosofía política de Strauss. Peterson, por otra parte, argumenta según lo que él al menos considera un estricto marco de referencia teológico. Aquí el judaísmo representa el monoteísmo, *i. e.* la unificación del poder divino y humano a expensas de la transcendencia divina que para Peterson solo se articula enteramente en las *formulae* del trinitarismo ortodoxo. Por tanto, la fe ortodoxa representa la única protección contra toda confutación de la Iglesia o el Estado, transcendencia e inmanencia, la Ciudad de Dios y la Ciudad del Hombre.²⁰ Mientras Schmitt y Peterson están radicalmente en desacuerdo sobre la legitimidad de la teología política (de hecho, su amistad y cercana colaboración intelectual se rompieron a causa de esta disensión)²¹, el judaísmo sirve a los dos como símbolo de lo Otro. Uno no puede fallar en reconocer, sin embargo (y Schmitt, por una vez, no lo reconoció) que el rechazo de Peterson de la teología política es un acto político. (Como se ha expuesto antes, pretende criticar la alianza política de Schmitt con la política del Tercer Reich y discute en contra de la alianza política del Vaticano y el nuevo régimen de Berlín.) Lo que Peterson presenta bajo la apariencia de un tratado estrictamente dogmático-histórico es un panfleto político temático. Sigue siendo perturbador el hecho de que el judaísmo hace una aparición tipológica tan prominente como fuente e inspiración de una de las herejías políticas más peligrosas de nuestro tiempo, aunque ese movimiento esté muy de acuerdo con cómo el “judaísmo” fue utilizado más generalmente en el discurso teológico o teológico secularizado.

14

6. ¿Qué puede decirse del “problema teológico político” como tema más extenso para describir la preocupación de los teóricos antiliberales y en qué sentido lo muestra Strauss como una alternativa falsa de cuya

¹⁸ HELMUT LETHEN, *Cool Conduct: The Culture of Distance in Weimar Germany*, trad. de D. Reneau, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 2002, pp. 171-186, esp. 180, una referencia a Raphael Gross, ‘Carl Schmitts Nomos und die Juden’, *Merkur* 530 (1993), pp. 410-420. Gross ha desarrollado su tesis recientemente hacia una clave comprensiva interpretativa a la obra de Schmitt. Cf. RAPHAEL GROSS, *Carl Schmitt and the Jews: The “Jewish Question”, the Holocaust, and German Legal Theory*, trad. de J. Golb, University of Wisconsin Press, Madison, 2007.

¹⁹ Esto ha sido señalado también por otros. Cf. MANFRED LAUERMANN, ‘Carl Schmitt – jenseits biographischer Mode: Ein Forschungsbericht 1993’, en *Verschärfung*, pp. 299-307, esp. 300, 301 n. 19, y 305. Heinrich Meier señala de forma similar el carácter protestante de la doctrina de Schmitt. Cf. HEINRICH MEIER, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trad. J. Harvey Lomax, University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 66-67 [*Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*, trad. de Alejandra Obermeier, Madrid, Katz, 2009].

²⁰ Como me señaló mi alumna Theresa Cooney, el argumento de Peterson sobre las dos ciudades está más en la línea de la tradición luterana que en la de la católica. Le agradezco su lectura atenta del borrador final de este artículo y muchos comentarios valiosos.

²¹ Cf. NICHTWEIß, ‘Apokalyptische Verfassungslehren’, pp. 37-64, esp. 62.

vinculación hemos de libranos? La fórmula señala la centralidad de la relación de la religión y el Estado con un análisis de la crisis política que surgió a raíz de la guerra, revolución y los desencantos asociados con el sistema liberal de Weimar. Claramente, el sentido ampliamente difundido de crisis difusa que se acrecentó con los problemas económicos de finales de los años 1920 es insuficiente para explicar por qué la relación de la Iglesia o la religión y el Estado debería moverse al centro de la atención en la búsqueda de una orientación comprensiva. La separación relativamente completa (pero no en su totalidad) de la Iglesia y el Estado que caracterizó la constitución de Weimar indicó una falta de compromiso con una solución radicalmente secular (ateísmo) o profundamente tradicional del problema religioso. Heredaba los problemas de la solución alemana menor de Bismarck (*kleindeutsch*; la exclusión del Austria católica) con su dominación prusiana/protestante y combinaba esos problemas con la nueva situación creada por la abolición del *landesherrliche Kirchenregiment* (que destruía un sistema que había durado casi 400 años), pensando en el problema a la vez del pasado y el futuro de la relación entre la cristiandad (Europa, catolicismo romano, diáspora protestante) y el Estado alemán (independencia, nacionalidades, soberanía, fronteras etc.). Es más, los círculos católicos alemanes que buscaban una solución católica a los problemas políticos mayores fueron inspirados por movimientos de renovación similares que tenían sus orígenes en Francia. Esto es cierto para los movimientos espirituales tales como el *Hochland* alrededor de Carl Muth, así como de pensadores políticos como Schmitt y Strauss que simpatizaban con el catolicismo antialemán de la *Action française*.

15

Para estar seguros, el sentido ubicuo de crisis provoca solo una precondition general para una más amplia discusión sobre los orígenes o la naturaleza del problema teológico-político. Quienes no estaban persuadidos de que los males de la época habían sido causados por factores económicos que iban ser abordados por políticas económicas (*i. e.* los no-marxistas) buscaban causas espirituales calificadas como suficientemente profundas como para dar cuenta de lo que parecía una crisis *total*. La posibilidad del orden en sí estaba en cuestión²² y parecía que hubiera un acuerdo, al menos en la derecha, de que el orden no podía restablecerse sin un análisis profundo de las raíces religiosas del orden. En pocas palabras: Europa (y eminentemente una Alemania asolada a causa de los males de la derrota) tenía que decidir entre convertirse enteramente en atea o volver a alguna forma de identidad cristiana. (Nótese que los países católicos se han visto menos afectados en general por este conflicto y que había más de un poco de protestantismo kierkegaardiano trabajando en la teología antiliberal de Weimar, incluyendo el decisionismo de Schmitt.)

²² Cf. *Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts*, ed. de K. Graf Ballestrem y H. Ottmann, Oldenbourg, Munich y Viena, 1990, p. 7.

Al mismo tiempo, considerar una resolución del problema de lo teológico-político como la condición de la posibilidad del surgimiento de un nuevo orden suponía que las dos formas dominantes de orden económico político, *i. e.* capitalismo liberal al estilo angloamericano y bolchevismo al estilo ruso, eran deficientes. Strauss, Schmitt y Peterson acordaron que esa deficiencia tenía algo que ver con las deficiencias de la Ilustración, su defectuoso concepto de racionalidad, su ignorada e injustificada secularización de creencias religiosas etc. Ninguno de estos pensadores confundió aquello que escribieron con una erudición de valor neutral, sino que consideraron sus análisis históricos o descriptivos dignos de una necesaria significancia práctica y política. En el caso de Strauss en la búsqueda de un *handlungsbezogenes Wissen*²³ se pone en primer plano la cuestión de la vida correcta, la cuestión básica de la filosofía política. En este aspecto, el problema judío es para Strauss solo “el símbolo más manifiesto del problema humano,”²⁴ dicho de otra manera, es ordinario. Para Peterson, por otra parte, el problema genuino y su auténtica solución no es accesible a las consideraciones intelectuales, *i. e.* no es captado por ningún pensamiento pagano, clásico o moderno, sino únicamente por la fe ortodoxa, una solución que quita las esperanzas del valor de lo político. Schmitt finalmente convierte la distinción estoica (formulada clásicamente por Varrón) entre la religión civil (*politiké*), fabulosa (*mythiké*), y natural (*kosmiké*)²⁵ en una fuente de análisis sobre la diferencia entre lo político y el Estado, creando un arsenal de legitimaciones para los regímenes autoritarios del siglo XX y en adelante.

7. A pesar de la reciente ola de neoconservadurismo(s) en Europa, Estados Unidos, Israel y quizá en alguna otra parte, es bastante curioso el hecho de que se haya vuelto borrosa la aspereza del pensamiento antiliberal. Con el ascenso del post-liberalismo en la izquierda del espectro político, la teología política ha perdido su perfil único y se ha vuelto aceptable en la teoría política católica post-vaticana II. Tuvo una vida particularmente prominente más allá de la muerte en los movimientos religiosos de derechas de los 1960 y tempranos 1970 (teología de liberación, Johann B. Metz, Jürgen Moltmann). Similarmente, los contornos de la enseñanza de Strauss se han disuelto lo suficientemente como para ser considerada importante por una variedad de escuelas de pensamiento quizá opuestas, que van desde la ortodoxia judía a los teóricos políticos y políticos de diversas clases. Bajo la apariencia de post-liberalismo, la teoría liberal es ahora ampliamente discutida no solo entre aquellos teóricos políticos comprometidos

²³ *Ibid.*

²⁴ Cf. LEO STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, Basic Books, Nueva York, 1968, p. 230 [*Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007] citado en ALFONS SÖLLNER, ‘Leo Strauss’, en *Politische Philosophie*, ed. de Ballestrem y Ottmann, 105.

²⁵ Cf. JAN ASSMANN, *Herrschaft und Heik Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Hanser, Munich, 2000, p. 17.

ideológicamente sino también por académicos liberales (y postliberales). Algunos consideran que el resurgimiento del interés en la teoría política, particularmente de Schmitt, es un intento de rehabilitarlo como un pensador “serio” mientras que otros están interesados en su obra como parte de una evaluación erudita neutral sobre las variedades de la teoría política de Weimar. La cuestión sigue siendo, sin embargo, si es posible tomar alguna posición fuera de la división entre amigo y enemigo desde donde entender el antiliberalismo sin llegar a algún tipo de *handlungsbezogenes Wissen* de uno mismo, *i. e.*, si es filosóficamente sostenible y políticamente viable suspender el juicio sobre el problema teológico político.

Traducción de Maya Ayuso Wood