

**DIOS EN TIEMPOS DE ANARCO-CAPITALISMO. UNA
RELECTURA DE CARL SCHMITT****GOD IN TIMES OF ANARCHO-CAPITALISM. A
REREADING OF CARL SCHMITT**Ignacio Diego Adanero¹

Universidad Nacional de Rosario (UNR), Argentina

Recibido: 23/01/2025 - Aceptado: 16/05/2025

Resumen

Desde que Javier Milei dio un batacazo electoral en la Argentina de 2023, la fuerza libertaria trajo consigo un conjunto de elementos simbólicos apelativos al dogma religioso, que habían estado ausentes entre narrativas políticas anteriores. Para indagar las condiciones particulares de este arribo y los efectos políticos de su suerte, el presente trabajo se propone retomar parte de la obra del jurista y teórico político Carl Schmitt. En su larga biografía intelectual, hallamos un concepto que no sólo ofrece herramientas hermenéuticas para leer la secularización, sino una clave filosófica política para pensar la suerte de los giros políticos que se dan en la modernidad: se trata de la teología política.

Palabras Claves: Secularización; Modernidad; Teología política.**Abstract**

Since Javier Milei's electoral upset in Argentina 2023, the libertarian force brought with it a set of symbolic elements appealing to religious dogma, which had been absent between previous political narratives. To investigate the particular conditions of this arrival and the political effects of its fate, this work proposes to take up part of the work of the jurist and political theorist Carl Schmitt. In his long intellectual biography, we find a concept that not only offers hermeneutical tools to read secularization, but also a political philosophical key to think about the fate of the political turns that occur in modernity: it is about political theology.

Keywords: Secularization; Modernity; Political Theology.

¹ nachoadanero@hotmail.comORCID: <https://orcid.org/0009-0007-2768-4632>

I. Introducción

Resulta difícil para los confines de un marco de reflexión que se pretende contemporánea, arriesgarse a navegar por las aguas de la teología política presuponiendo que dicha navegación logrará transitar por la contemporaneidad de un asunto y no por un interés meramente erudito de índole teórico-teológico o teórico-político de cierta inactualidad. Las dificultades se acrecientan cuando el intento depende de traccionar la producción teórica de un jurista que, pese a su longevidad y su fuste, fue condenado al sótano de aquellos autores que se presuponen perimidos.

Desde que Javier Milei dio un batacazo electoral en la Argentina de 2023, la fuerza libertaria triunfante desplegó un menú de slogans u elementos simbólicos apelativos al dogma religioso que habían estado ausentes entre narrativas políticas anteriores. Se destaca la invocación a las “fuerzas del cielo”, la reivindicación del texto judío de *Los Macabeos*, o el proceso de conversión al judaísmo ortodoxo por parte del presidente Javier Milei. El mandatario argentino dejó en claro que su partido La Libertad Avanza (LLA) adhiere al credo del profesor madrilense Jesús Huerta de Soto, quien en su tesis principal (2018) sostiene que los Evangelios y el Antiguo Testamento ofrecen elementos para pensar en un Dios anarco capitalista y por ende los valores libertarios como espejos del dogma. Lo llamativo del proceso no es el impulso anticatólico del gobierno, sino la inexistencia de una contra ofensiva o respuesta teológica oficial por parte de la Iglesia católica.²

Esta abulia, pérdida de capacidad o deliberada decisión eclesiástica, es lo que invitó a repasar algunas reflexiones que Carl Schmitt (1888-1985) nos legara en sus textos *Teología Política* (TP), *Catolicismo romano y forma política* (CR), pero especialmente en la segunda edición de TP, conocida como *Teología Política II* (TPII). Allí, un veterano Carl Schmitt se enfrentaba a la tesis del teólogo converso Erik Peterson, quien treinta y cinco años antes de TPII sostuviera una tesis hablando de la imposibilidad de toda teología política. Ese debate se daba en un contexto peculiar que marcaría el pulso del catolicísimo hasta

² Sobre el ataque libertario al catolicismo se podría tomar como ejemplo al diputado nacional por LLA Alberto Benegas Lynch, quien a la salida de una misa católica definió como “agotador” tener que escuchar “mensajes colectivistas” que desvían del “correcto mensaje” de Cristo sobre la propiedad de los bienes y el sentido de la libertad (LANACION, 2024).

nuestros días y que el papado de Francisco asumió en toda su entereza: desde la década del '60, la iglesia católica promueve un *aggiornamento* de su doctrina y una mejor relación con el mundo moderno, mostrando más tolerancia respecto de creencias y costumbres religiosas. El documento final del Concilio Vaticano II moduló un lenguaje de adhesión a los valores universales de las potencias liberales de Occidente, dando paso a una corriente de despolitización que data de largos siglos y se presenta bajo diversas modalidades. El argumento de Peterson, en ese sentido, era para Schmitt una posición pasible de responderse en tanto toda pretensión de teología pura como anti-política no podía dejar de ser política. El posicionamiento del concilio, sin embargo, era una suerte de suicidio del cual el catolicismo oficial no asumía plena conciencia. Renunciar al universalismo dogmático (las dos caras del Jano que Schmitt admiraba en la Iglesia), significaba una entrega final de la última ínsula de lo político frente a lo moderno des teologizado.

Este el punto en el cual asume plena relevancia el concepto de teología política, que tiene un espacio bastante marginal dentro de la biblioteca operativa contemporánea. En tanto “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009a, p.37), la fórmula de TP nos legó una clave de lectura de los conceptos políticos de forma análoga a una sociología de los conceptos jurídicos siempre que estos proyecten el trasfondo metafísico de cada época (p. 44). Ahora bien, quedarnos con esa acepción nos impide tomar la teología política en toda su radicalidad para interpretar los desplazamientos de la modernidad y particularmente de su crisis. No las crisis excepcionales que hacen visible la total contingencia del momento soberano en tanto el guante de lo político puede ser recogido por instancias extra estatales, sino la crisis que refleja la tensa relación entre tradición y modernidad, y que Schmitt ilumina como un proceso de progresivo olvido (aunque trágico) del origen. En cuanto lo moderno intenta superar a Dios mediante la diosa razón o el materialismo histórico, lo que alcanza es una relación trágica con la religión porque conserva el vaciamiento pero no la superación de los conceptos teológicos (Galli, 2011; p. 79). Lo que TP II deja claro es que la teología política no es meramente una herramienta descriptivo-metodológica sino también prescriptiva, en tanto la correspondencia entre lo teológico y lo político puede contener un fundamento privilegiado para el caso del catolicismo. Ser un eslabón o punto de sutura más adecuado a la estructura de lo real (Sirczuk, 2011).

Ese desacople entre tradición y modernidad, que Schmitt sitúa entre el momento de plenitud de la *Auctoritas* de la Iglesia y el estallido posterior que aún transitamos, es lo que conlleva radicalizaciones u aperturas de la estructura originaria, esta última siempre concebida como fundamento monista que une forma a sustancia. Para Schmitt, la sustancia fundativa tradicional está presente, pero como ausencia, lo que obliga a lo moderno a una constante refundación y autolegitimación fallida (Galli, 2011, p.86). Esa noción esencialista degenerativa de la historia es lo que Schmitt ve consumarse definitivamente con la rendición católica a los valores occidentales del humanismo y el liberalismo (Espósito, 2012, p22). Al emitir un documento de tolerancia frente a las visiones mecanicistas u economicistas de la vida, el catolicismo renunciaba a la última posibilidad de reconstituir, monopolizar o reflejar lo político en medio de la crisis del Estado. En perspectiva schmittiana, legaba a la posteridad la imposibilidad de que la política recuperase su energía originaria o el reflejo histórico más luminoso para imaginar alguna potencia futura.

Si tomamos el aporte de Villacañas en *Neoliberalismo como Teología Política* (NTP), esa lectura de la crisis de la modernidad era una lectura concomitante a los trabajos habermasianos y foucaultianos sobre la crisis del capitalismo tardío en los '70. Pero mientras para Habermas o Foucault se trataba de una crisis del capitalismo en tanto crisis de la normatividad del mundo de la vida o de la sociedad civil como *medio* normativamente privilegiado frente a una técnica avasallante que buscaba modos de gobernanza o autogobernanza biotécnicopolítica, Schmitt habita esa crisis al interior de una línea de pensamiento que aún observa en el catolicismo la posibilidad concreta de restituir lo político estatal como instancia de sutura al caos incubado por el mundo de la segunda posguerra. Mientras que en Habermas o Foucault la despolitización creciente constituía una expresión sorpresivamente generalizada de inmunización singular frente un sistema económico y político que imponía formas pastorales ante el déficit de legitimidad y motivación tradicional, para Schmitt ese estadio de lo moderno se anticipaba a la guerra de dioses con la cual vivenciaríamos el futuro: en tanto la técnica como fundamento interiorizado de la vida no lograra eliminar el caos, permanecería abierta la posibilidad del retorno del milagro o la necesidad de una nueva creación. Lo teológico político se explicaba una vez más por el vacío vacante que dejaba la imposible continuidad de la ficción liberal del Derecho absoluto.

Este es el terreno en el que, medio siglo después, podemos detener la mirada para pensar la invitación actual de la escuela austríaca a imaginar un Dios anarco capitalista o los pasos al judaísmo que pueda dar un presidente en un país culturalmente católico. El presente trabajo se preguntará por algunas de las condiciones teórico políticas que marcan el silencio de la Iglesia en un contexto de respuestas vanguardistas o posmodernas que sostienen la pura inmanencia de la política pese al no eclipse de una noción de lo político en cuanto agrupamiento amigo enemigo.³ En tanto la *Civitas Dei* agustiniana pervive entre nosotros, y la distancia con la ciudad de los hombres nos invita a buscar nuevas luces desde donde reivindicar lo político frente a lo moderno vaciado, habrá que analizar hasta qué punto la producción teórica del último Schmitt (es decir su defensa de la teología política como hermenéutica y filosofía política), posee un potencial explicativo para analizar las condiciones particulares del arribo de un Dios anarco capitalista. Y, si la política ratifica estructurarse sobre la ausencia de una sustancia como fundamento, pero no puede reproducirse fuera de su cáscara formal, habrá que preguntarse hasta qué punto un Dios anarco capitalista sostenido entre los credos de las nuevas derechas será pasible de generar algún tipo de sustancia u orden duradero.

Para desglosar el argumento schmittiano de TP II (1969), partiremos de los orígenes de la producción intelectual schmittiana plasmada en CR (1923), obra temprana y contigua a TP (1922). Luego repasaremos el corazón del debate Schmitt Peterson, para dar lugar reflexiones finales que permitan abrir modestamente preguntas sobre el porvenir. Como es de suponer, este asunto estará marcado por la presencia espectral de otros autores que forman parte de la tradición: San Agustín, Max Weber, Han Blumenberg o Habermas, por citar algunos. Siendo imposible abordar la totalidad de sus aportes, nos limitaremos a contrapelo contemplando algunas consideraciones del texto de Villacañas NTP (2020), para analizar la contemporaneidad y vigencia de la teología política durante el neoliberalismo.

II.1. Desarrollo

³ La teoría schmittiana establece una diferenciación entre la política y lo político. Si la primera refiere a una instancia de reagrupamiento y asociación de un pueblo y a la forma política que este adopta, lo segundo refiere a la esencia de una radical separación entre amigo y enemigo, siempre abierta y contingente. Este esquema general forma parte del clásico de 1938, *El concepto de lo político*. (Schmitt, 2009b, p.56).

Como es sabido, CR fue escrito en el marco de la aguda crisis de disolución política que marcó el pulso de la Alemania de primera post guerra: levantamientos espartaquistas, intentos de *soviets* en Baviera, hiperinflación económica, durísimas condiciones de paz impuestas en Versalles, etc. *Catolicismo romano* parte de la pregunta por la naturaleza de la autoridad representativa, arribando Schmitt a una noción muy diferente de los usos de la tradición liberal. La representación no refiere a las imágenes comunes que hacen de ella una suerte de elevación o delegación del sujeto soberano, sino más bien una transubstanciación de ideales o principios encarnados por una institución y más concretamente, por una o varias personas dirigentes de esa institución (una suerte de *personificación* de la idea). La representación schmittiana, en ese sentido, debe ser entendida como una *visibilización* de valores e ideales y no como una canalización de la voluntad ciudadana. En palabras del autor, “representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública” (Schmitt, 1982, p.209).

El jurista juzga que la única institución que consumó tal empresa, aún por encima del Estado moderno, fue la Iglesia romana. Tanto libertad, como pueblo e igualdad, son contenidos efectivos de una representación, pero ninguna pudo alcanzar un grado de elevación semejante al de la representación de Dios en la tierra (2011, p.26). La Iglesia expone el nexo histórico con la Encarnación y el sacrificio en la cruz de Cristo como ninguna otra institución, de tal modo que efectivamente representa a la *civitas humana* en un doble juego de visibilidad: visibilidad de la Iglesia en Cristo, visibilidad de Cristo en la comunidad. Su superioridad es inequívoca debido al tipo de autoridad que ejerce la persona que detenta el cargo: el Papa no puede asemejarse a un funcionario más, pues su dignidad no es impersonal como la del funcionario moderno, ni su cargo es dependiente del carisma como en el liderazgo protestante. El poder papal se remonta a una larga cadena encomendada por el propio Cristo (p.17), y su tronco esta en la piedra de Pedro, discípulo directo de Jesús.

Schmitt delinea así un *elogium* de la iglesia romana (la unión entre Iglesia e Imperio) como la institución más exitosa en garantizar la paz social y evitar en consecuencia la guerra civil. El éxito de su *complexio oppositorum* como orden duradero radicaría en el universalismo de contención de todas las contradicciones, pero sobre todo en la atadura de dicho orden a la idea trascendente. Esa Idea o dogma es lo que otorga perdurabilidad a la *Ecclesia*, además

de preeminencia estética, racional y sustancial, dado que ninguna otra forma histórico-política visibiliza la dignidad de la representación del mismo modo. Y a diferencias del resto de formas, la iglesia romana posee un corpus a partir del dogma tridentino que otorga una profunda comprensión antropológica desde la herida del pecado original y una concepción específica de la relación entre naturaleza y persona.

En una clara oposición a la tradición conciliarista medieval, que promovía una relectura de las sagradas escrituras para jaquear la preeminencia petrística y el privilegio autocrático del poder Papal, Schmitt se concentra en el eslabón que unió al universalismo católico con el universalismo imperial durante los tiempos de Roma. Esa operación inversa a la de San Agustín con su pretensión de emancipar a la religión de la cadena del imperio romano, hace de Schmitt un teórico que enfatiza en el poder político del catolicismo como distinto al fundamentado en los recursos económicos o militares de los imperios modernos (o en el plenamente espiritual de una *Civitas Dei* no terrena). El modelo de autoridad romana posee un alto grado de incuestionabilidad anclado en la *infalibilidad* de la decisión papal: el poder de decisión de la Iglesia es último en el sentido de ser una capacidad ajustada al *pathos* de autoridad que representa.

Cuando es representada, la idea política del catolicismo se trasunta en una supremacía formal sobre la materia, abriendo paso a un imperio que baña toda la realidad histórica-social y llena de vida la existencia humana (Schmitt, 2011, p.10). CR va dejando en claro que, si los conceptos políticos modernos son conceptos teológicos secularizados, el lado teológico de la ecuación tendrá un status privilegiado para el caso de la teología política cristiana. Esto es lo que permite afirmar que la noción de teología política tiene un status diferente que el de mero árbol lógico-explicativo. Ese desnivel está dado por el edificio del dogma cristiano católico que Schmitt reivindica como unidad de representación o visibilidad de la Idea, superando la *ecclesia* católica otras pretensiones de alcanzar forma y sustancia:

Pero pese a todo ese parentesco en lo formal, el catolicismo va más allá, por representar, ciertamente, más y algo distinto a lo representado por la jurisprudencia laica, es decir, no sólo es representante de la idea de la justicia, sino incluso de la Persona misma de Cristo. Así es como llega a su poder y su reivindicación de poseer un poder y una dignidad peculiares. Puede tratar como un partido igual en derechos

con el Estado, creando así un nuevo derecho [...]. (Schmitt, 2011, p.38)

Esa condición jurídica específica es lo que Schmitt quiere enfatizar como autoridad originaria o súper-soberana de la iglesia romana. Ella puede crear derecho en el sentido de poseer la *Auctoritas* para hacerlo. Puede reinaugurar un orden porque ese orden estará siempre atado a la Idea, incluso reconociendo las contingencias del exterior. Este *de más* de la iglesia es el espejo en el que se mira la modernidad, porque esta podrá ser posfundacional en el sentido de haber perdido la sustancia del origen y auto desplegarse en la ficción de una vida auto legitimada, pero la conciencia de una falta o la emergencia de un *de menos* hará visible la necesidad del retorno al fundamento trascendente. Esto explica el aplauso que diera Schmitt a la firma del Concordato entre la Santa Sede y la Italia fascista de Mussolini: fortaleciendo el Estado, se bregaba contra los materialismos de occidente y oriente, aportando el catolicismo el rayo de luz necesario para iluminar lo político estatal en medio de su crisis.

A partir de lo anterior, la crisis moderna de la política puede verse de otro modo bajo la óptica schmittiana: se manifiesta como crisis del Estado o como crisis del monopolio estatal sobre lo político, pero puede re iluminarse teniendo presente el afuera perdido. Al ser el paradigma estatal moderno hijo de la reforma protestante y de la secularización (en ese camino identifica Schmitt a Hobbes), la crisis de la política aparece como empantanada cuando busca vías de resolución entre la técnica o entre falsos dioses. Este es el complejo trasfondo que marcará conceptualmente el debate de TPII, cuando Schmitt proceda a contestar una pretensión de liquidar toda teología política a manos de Peterson. Si el joven Schmitt empieza a barajar la importancia de la forma y el espacio (el *Nomos*) como categorías consustanciales de la política vistas a la luz de la estación crítica del Estado moderno, el último trabajará con mayor ahínco en la defensa de la acepción cristiana de la fórmula como detención (*Kathechon*) a la arrolladora fuerza de autolegitimación que posee la técnica moderna defendida en sus versiones de liberalismo, comunismo y (podríamos agregar), anarco capitalismo.

Esa crisis que obsesiona a Schmitt es concomitante a la crisis del capitalismo tardío o del ordoliberalismo que traen autores como Habermas o Foucault durante los años ´70. En tanto lo político y lo sagrado son dos modos complementarios de habitar y operacionalizar un orden político, económico o social duradero

debido a la capacidad de separar control y disciplina, poder coactivo y vida espiritual; su “éxito” comienza a mostrar síntomas de agotamiento una vez los sistemas autorregulados comienzan a exigir la prescindencia de la obediencia y de la normatividad colectiva. Schmitt fue testigo, al momento de escribir TP II, de las iniciales discusiones sobre las condiciones de posibilidad de un capitalismo sin legitimidad, o de una legitimidad totalmente ajena al peso de la tradición o la obediencia comunitaria. La crisis a la que presta atención tenía otras formas de abordaje: reconstituir o imaginar una teoría de la acción comunicativa aún vigente como estrategia de combate frente a la invasión técnica de los sistemas autorregulados de poder estatal y poder económico (la postura habermasiana, fiel a la Ilustración); la defensa de ciertas formas de subjetivación que sin trasuntarse en la autodisciplina connivente a las formas de subjetivación biopolítica de la autoexplotación naciente, conserve algún margen de crítica frente a lo dado (la salida inorgánica foucaultiana); o continuar pensando la política en los niveles de una lucha por la hegemonía cada vez más compleja, dirimida en el juego de atomizaciones y nivelaciones de demandas sociales a la espera del momento político de construcción alternativa de una discursividad contrahegemónica (el camino del posmarxismo). Schmitt estaba en otra vereda: la de aquellos para quienes sólo un poder y una verdad ya formada y alternativa puede entrar en las crisis con posibilidades de producir dislocación y cambio (Villacañas, 2020, p.106).

II.2.

Lo que se propone el autor alemán en TP II es analizar la relación interna que se da entre la argumentación y la tesis final de un tratado de Erik Peterson.⁴ Ese tratado promovía la liquidación final de toda teología política, y en tándem con el canonista Hans Barion (otro ex miembro del partido nazi), Schmitt busca refutar aquella tesis por considerarla un “ataque parto”. La orientación de TP II cobraba así un sentido distinto al más académico de TP, y el prólogo de 1969 era elocuente al respecto: TP II era un viejo desafío

⁴ El tratado de Peterson se llama *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano*. Schmitt cita una editorial de 1935 editada por Jacob Hegner. Aquí citaremos la edición de Trotta, Madrid, de 1999.

que invitaba a sacar de la herida la flecha de los partos (Schmitt, 2009a, p.62).

La tesis de Peterson debía entenderse dentro de un contexto de crisis. Esa crisis era especialmente intensa entre las confesiones evangélicas porque los dos reinos de San Agustín empezaban a desgranarse como instancias de decisión autónomas una vez agotadas las garantías institucionales heredadas de la Edad Media y la Reforma Protestante. Para Schmitt, ya no era posible separar Iglesia y Estado como instancias autónomas de decisión o como sujetos definibles institucionalmente toda vez que había entrado en crisis el monopolio estatal de lo político. La religión había dejado de explicarse por la *Auctoritas* de la Iglesia y lo político había perimido como criterio exclusivo de lo estatal. Esta era la crisis de la política que el liberalismo se negaba a reconocer dada su atadura a las categorías decimonónicas. Ya no podía hablarse de un Estado puramente político ni de una teología puramente teológica, porque el ámbito de lo social había atrapado a ambos en la antesala del totalitarismo (2009a, p.67).

En ese contexto, el argumento de Peterson era el corolario de un proceso de conversión al catolicismo que afectaba a muchos fieles protestantes. La clave de la conversión, aferrada al dogmatismo, rezaba lo siguiente: como la teología es la prosecución del Logos encarnado, es decir que existe desde que el Encarnado habló de Dios, todas sus formas de extensión u anexión son una suerte de herejía u aberración. Su sentido se circunscribe únicamente al tiempo que va entre la ascensión y la segunda venida de Cristo (de allí que no existe teología entre los judíos o los paganos). El teólogo retomaba la frase *le roi règne, mais il ne gouverne pas*, remitiendo a la imposibilidad de que un dios reine sobre no-semejantes. Esa frase era endilgada al *monarquianismo*, doctrina pagana monoteísta incompatible con la noción del Dios Uno y Trino del cristianismo. Su concreción, por ende, era irrealizable en la creatura siendo la teología política un término contradictorio con el cristianismo. O en todo caso, parte de una herencia judía o pagana (Peterson, 1999, p.94).

Las consecuencias de ese argumento eran previsibles: la teología política era un concepto absurdo, y remitirse al lado político de la fórmula mostraba que el monoteísmo era un asunto ajeno a los cristianos (p.62). La Monarquía era un concepto político teológico destinado a fundamentar la superioridad religiosa del pueblo judío: aun cambiando la fórmula *un Dios, un Rey* por la de un *Dios, un Pueblo*, se trataba para el teólogo de un léxico judío propio de la era no cristiana (p.55). La teología terminaba mostrando siempre que el

más allá era inaprensible desde el más acá, y este no podría reflejarse ni visibilizarse porque el dogma de la Trinidad seguiría como unidad indivisible, de lazos cortados con el mundo terrenal. Peterson defiende así que no hay estallido del más allá que explique el sentido o la razón de ser de la política, por lo que esta última nunca podrá radicarse en lo sagrado debido a los vínculos cortados. En su perspectiva, la propuesta de Schmitt intentaba cosechar frutos en el suelo arriano heredero del Concilio de Nicea (325). Se aparecía como el espectro de Eusebio ideando un esquema teórico político para que futuros dictadores protejan a la Iglesia, otorgando una finalidad política a la escatología cristiana.⁵

La respuesta de Schmitt a lo anterior tiene varias salientes. La primera es que hay una debilidad argumental en pretender una tesis para el año 1935 mediante un estudio de caso de los orígenes del cristianismo: remitirse a Eusebio de Cesárea para largar una sentencia en la era del totalitarismo, era cuanto menos pasar por alto las peculiaridades de 1500 años de historia, o una incompatibilidad entre la argumentación elegida y la conclusión final causada por la supresión de todas las discusiones que matizaron las certezas del dogmatismo trinitario. La segunda, es que persistir en una teología en tanto ámbito de pureza y de la política en tanto ámbito de herejía, era un camino cuyas contradicciones ya habían sido desveladas como otras tantas formas de neutralización de lo político. Para mediados del siglo XX, Schmitt entendía que el catolicismo vaticano había saldado la discusión sobre la supuesta separabilidad de los mundos, presuponiendo la mezcla de lo mundano y lo sagrado, y asumiendo que la *Ecclesia* era una organización con raíces duales. Aun prescindiendo de los argumentos sobre la *visibilidad* de la Iglesia como condición de ambigüedad, las propias Escrituras aportaban elementos para hablar de una amalgama entre lo sagrado y lo mundano: el propio Dios Hijo de María tenía un nacimiento histórico en el más acá de la realidad fechada.

Lo interesante de la respuesta schmittiana, sin embargo, eran ciertas concesiones que hacía el jurista frente al argumento del teólogo. Schmitt reconoce que el eón cristiano es una larga espera más que una larga marcha, y que esa espera está fechada

⁵ Arrio y Eusebio de Cesárea fueron dos personajes históricos que sostuvieron una doctrina heterodoxa de la Trinidad (separación de Padre e Hijo divino), opuesta a la corriente del cristianismo defensora de la indivisibilidad. Los seguidores de Eusebio insistieron en la peculiar coincidencia histórica de la aparición del Redentor durante el Imperio Romano, pero esa mixtura de Religión y Política fue acusada de herejía por las perspectivas cristinas ortodoxas.

históricamente entre los tiempos del emperador romano Augusto y el regreso del Señor al final de los días. Esa espera está marcada por acontecimientos políticos que los fieles ven como providenciales en la prosecución de la llegada del final (la concreción del *eschaton*). Pero es precisamente la unidad entre Iglesia y Estado lo que permitía sobrellevar esa abulia que afectaba al Estado moderno en su condición de tránsito y vaciamiento que le imponía lo moderno desteologizado. Ejemplo de ese “saldo positivo” lo constituía el concordato entre la Santa Sede y el Estado fascista italiano, aportando la Iglesia elementos para enriquecer a la distinción amigo enemigo y abrir el camino a la “pacificación” italiana (Schmitt, 2009a, p.103).

La palabra que el jurista alemán adopta para analizar ese proceso pertenece al apóstol Pablo y se menciona en la 2da epístola a los Tesalonicenses (Sociedades Bíblicas, 3:2). La palabra griega es *kathechon*, y su traducción refiere a aquello que contiene o frena la llegada del Anticristo. El *kathechon* es la metáfora que impide el caos o el desborde de las facciones, aquello que puede contener la guerra desatada o la falta de sutura hasta la aparición del orden. Y Schmitt entiende la estrategia petersoniana del retiro o del refugio de liberales y humanistas ante un régimen totalitario como el de Hitler. Lo que no puede ceder, sin embargo, era el diagnóstico de crisis de la política: para 1935, las paredes se habían venido abajo y ya no era posible definir unívocamente desde el ámbito religioso o desde el lado político el sentido de la larga espera. El concepto de lo político no podía eliminarse con pretensiones de refugio porque la crisis era imposible de saldarse mediante separaciones objetivas. En ese marco, el *aggiornamento* de la Iglesia Católica era un error fatal.

El argumento de Schmitt no se detiene allí, porque Peterson abría un horizonte de actualidad que le permitía al jurista batallar más allá de la discusión estrictamente teológica. Liquidar teológicamente toda teología política era semejante a las pretensiones modernocientíficas orientadas en la misma dirección. Hans Blumemberg había escrito sobre la mundanidad de la legitimidad moderna,⁶ anclado en el imperio de una ciencia reluctante a cualquier influencia religiosa y defendida como espacio privilegiado de la síntesis moderna: una especie de neopositivismo o endiosamiento de la razón como antesala del autoapoderamiento del ser humano.

⁶ El libro de Blumemberg es *La legitimación de la Edad Moderna*. Schmitt cita una editorial alemana de Frankfurt a. M., de 1966. Nosotros accedemos a la editorial española de Pre-Textos, Valencia, de 2008.

Estas pretensiones de mundanidad desteologizada bajo un nuevo imperio de la ciencia, para Schmitt, acarrearían importantes consecuencias en el mundo por venir: la distinción amigo enemigo dejaría de ser el criterio específico de lo político y no habría síntesis posible entre dos estructuras como Iglesia y Estado; menos aún, sutura política a partir de una nueva forma de representación. En ese marco, Schmitt entiende que el mundo autolegitimado dejaría de ser politomórfico y estaríamos frente a un Dios ajeno al mundo (como el Dios estoico reivindicado en la espiritualidad contemporánea). O lo que es peor, estaríamos ante el retorno de la dualidad gnóstica que juega con la imagen de un dios hijo redentor en rebelión contra la autoridad del dios padre omnipotente y creador. Se trataría de la consabida metafísica que promueve una radical separación entre un más acá plenamente *novum* y un más allá siempre autoritario, anacrónico o regresivo (Schmitt, 2009a, p.129-132).⁷

Teorías como la de Blumenberg darían entonces un paso radical en relación a la noción de secularización de Weber, para quien en todo caso había alguna vía de resolución a la profanidad incubada en la legitimidad carismática o en la ética de la responsabilidad. Las actuales odas al progreso, como procesos de des-anclaje constante, invitarían a imaginar un hombre que habría trascendido la dualidad entre espíritu y materia que siempre fue su lugar. Se trataría de un hombre nuevo, distinto al hombre del socialismo u otras utopías. Uno cuyas condiciones de posibilidad serían las propias reinenciones o renovaciones de la nada y no *desde* la nada. Blumenberg abogaba por la recategorización de la libertad del hombre como el valor supremo de la Edad Moderna, dejando atrás la vieja discusión sobre el emparejamiento de legalidad y legitimidad del liberalismo. Ahora, ningún sistema de normas abstracto pretendería ser fundamento privilegiado contra el decisionismo, la contingencia o la jaula burocrática. En vez de la razón estaría la libertad, y en vez de la libertad estaría la novedad (p.133).

La pregunta del último Schmitt es entonces por las condiciones de existencia del hombre moderno bajo alguna posibilidad de alcanzar la salvación o alguna contención posible frente a la desteologización progresiva incubada en las pretensiones de neutralización de lo político. Estamos en el terreno que Villacañas

⁷ Este era el riesgo de la *stasis*, palabra griega que explicaba cómo la unidad contiene al antagonismo en su interior. En ausencia de un Dios trascendente, la *stasis* era la apertura al caos de las facciones.

señalara para las producciones teóricas de Habermas o Foucault en *Problemas de legitimación* o *El nacimiento de la biopolítica*. Mientras Habermas persiste en la defensa de un espacio comunitario de reconstitución normativa como fundamento de los sistemas políticos teniendo como *medio* fundante el modelo liberal de legitimación/consenso; en Schmitt el avance de la técnica es la consagración de una tragedia visualizable en la orfandad del hombre ante la inexistencia de representación: es la muerte de toda instancia superior adonde remitir alguna una idea holística que contenga la soledad desgarradora abierta por el pecado original. Mientras Foucault es un agudo testigo ocular de la deslegitimación de los mecanismos de estatalidad en tanto nuevas formas pastorales de autogobierno y autodisciplina con ropajes de libertad pero operativas por su servidumbre; en Schmitt continua la pregunta por las condiciones concretas de la visibilización histórica del hombre en el ápice de la guerra fría: Tierra, Estado, Iglesia, *Nomos*, son las categorías que Schmitt prefiere en lugar de regímenes de verdad o neoliberalismo como teología política. Sólo Foucault alcanzó a advertir de modo temprano la sofisticada red de espiritualidad obediente alcanzada por el neoliberalismo bajo el mecanismo de *Plus-de goce* (Villacañas, 2020, p. 122).

II.3.

Es importante, entonces, dejar en claro que el marco en el cual se desarrolla el debate de TPII, debate tardío para algunas discusiones que venían de larga data en el ámbito de la filosofía y del derecho eurooccidental, no se limitaba a la específica crisis alemana desatada durante el período de entreguerras y que prosiguió hasta pasado los juicios de Nuremberg. Al momento de escribirse la respuesta de Schmitt a la leyenda de liquidación de teología política a manos de Peterson, el catolicismo oficial convocaba a un concilio vaticano que definía la postura abierta de la iglesia de nuestros días.⁸

En un gesto que aún marca el pulso de la institución milenaria y convoca a la apertura u *aggiornamento* constante del camino cristiano, la iglesia se vio cruzada por el fuego de fuerzas contrarias y heterogéneas dentro de su tradición. Esto no era un problema para

⁸ El Concilio ecuménico Vaticano II fue una reunión de obispos de todo el mundo durante el período 1962-1965, convocada por Juan XXIII y presidida por Pablo VI.

su *complexio oppositorum*, pero sí para Schmitt el gesto de revisar el evangelio en una actitud de apertura constante y tolerante frente a las diferencias del mundo moderno. Significaba el desdibujamiento de una identidad específica ante el cosmopolitismo y la globalización. Porque si la iglesia se desentendía de su centralidad histórica como espacio de defensa y contención del hombre dentro de la tradición del derecho público europeo pasando a ser una forma más de *civitas* entre otras, entregaba aquella capacidad única y privilegiada que le había distinguido de toda otra forma histórica: su poder de *representación*. Era este el asunto que temía Schmitt ante las nuevas propuestas de pensar la libertad humana en medio de un catolicismo en retirada.

Al mostrarse tolerante frente a la novedad como el valor supremo de los tiempos contemporáneos, la iglesia entregaba el enigma de la representación contenido en su Idea. En un gesto algo desesperado, Schmitt veía con asombro cómo se podía hablar de una *legitimidad* moderna siendo que su diagnóstico, como el de Weber, había sido negarle toda posibilidad de autofundamento a una modernidad que se aparecía insustancial y carente de forma: la modernidad era una búsqueda de envase prestado que debía ir a otros tiempos a encontrar la misma o perderse en la creación de una temporalidad trunca. Lo que Schmitt no alcanzó a ver, sugiere Villacañas, es que esa crisis de la política reflejada como crisis del Estado era precisamente eso, y que en un gesto típicamente cristiano la iglesia podía sortear la tensión de sus fieles si la *Civitas Dei* conservaba su poder de abroquelamiento ante la crisis de lo moderno. De hecho, no responder al estallido de la metafísica era un gesto compatible con la tradición cristiana, avezada en el repliegue (Schmitt, 2009a, p.140).

Pero este es el punto en el cual la producción teórica del último momento vital de Schmitt deja interrogantes algo certeros: el concilio vaticano II se mostraba indiferente a las pretensiones anarquistas, socialistas o liberales que habían sido sus enemigos declarados desde el siglo XIX, todos ellos defensores del progreso técnico indefinido o críticos de la autoridad política general. En tanto esos ismos se mostraron indiferentes a la Fe pero no disputaron el carácter público de la religión, el catolicismo se encontró en posibilidades de manejar transitoriamente los ataques. La curiosidad sobrevendría cuando movimientos históricamente anti teológicos o decididamente ateos como el anarquismo decidieran dar la batalla en el terreno de lo público dentro de una teología que era propiedad casi excluyente del cristianismo. Es decir, cuando portavoces del mundo materialista decidieran tomar el

espíritu del hombre moderno en un movimiento a contrario sensu de su tradición decimonónica. Ello desvelaría el yerro del concilio vaticano II, en tanto negación de la publicidad del derecho romano y del derecho canónico como resortes fundamentales del proyecto de contención del hombre occidental. Un movimiento semejante, un asalto en plena noche, develaría cómo la modernidad se dirime entre la insustancialidad carente de forma y la búsqueda intrateológica. Estaríamos de vuelta en el terreno donde la teología debe decidirse sobre cómo afrontar el debate y expedirse, terreno que marcaba la actualidad de la respuesta de Schmitt a Peterson: el deseo de seguir en la tradición agustiniana de una trascendencia de lazos cortados con el más acá, era el golpe táctico connivente que le faltaba al proyecto de secularización enemiga.

El problema que Schmitt identifica, y que Villacañas tiene la ventaja de iluminar en retrospectiva, es la muerte o pérdida de la *visibilidad* del poder contenida en el documento final del concilio. Al retirar el espejo del poder, el mundo posliberal daba pasos firmes hacia formas de dominio *invisibilizadas* mucho más totalitarias que el nazismo o el estalinismo del siglo XX. Si para Schmitt este fenómeno era consecuencia de una progresiva desteologización de la vida, y por ende causa de una automatización tal que hacía imposible todo tipo de imaginación política; Villacañas explica cómo el neoliberalismo naciente desarrollaba una sofisticada espiritualidad anclada en un totalitarismo del presente o de lo dado que esta fuera de las teorizaciones teológico políticas convencionales: el *Plus de-goce* como anulación o reducción al mínimo espectral de la pulsión de muerte, no puede concebirse si impera una noción de política atada a la noción de soberanía como soberanía estatal. En lugar de servirse de los viejos mecanismos de disciplinamiento u operar bajo las éticas religiosas complementarias, el neoliberalismo consagra la absoluta subjetividad del *Homo economicus* como eje central de la vida humana. Desaparece así la pregunta fundamental por la salvación o la finitud de la vida, imponiéndose un lento presente de vidas (precarias) por su amoldamiento a una “cultura en bloque” que se presenta sin diferenciaciones ni márgenes de distancias (Villacañas, 2020, p. 185). El problema ya no sería la legitimidad del mundo moderno, o al menos no directamente en la línea que la predecía Blumenberg (para quien en todo caso la ciencia todavía tenía algo que decir), sino la peligrosa consagración del *medio* en tanto invisibilizado mecanismo de autodisciplina que responde a la pulsión vital del goce: la metáfora de este capitalismo ya no sería el ascetismo protestante sino el deportista de alto rendimiento o el

trader y su adaptabilidad. El poder quedaba muy lejos (FMI, Banco Mundial, etc.) y se internacionalizaba de tal modo que continuar temiendo la cercanía de sus garras coactivas era cosa del pasado. Hablar contra el Estado, en ese marco, era una modulación impotente.

Es el futuro en el que se escriben estas páginas. Testigos oculares de un movimiento libertario que elige colocar a la razón humana y al Estado en el banquillo de los acusados (Huerta de Soto, 2018), el anarco capitalismo imperante señala al Estado como responsable de la no concreción del Reino de Dios en la tierra, y reinventa un Dios informe del que no puede desprenderse en pos de continuar con su marcha fundacionalista del radical mercado “ordenador”. *Dad al César lo que es del César*, parece ser la formula a desandar en una escuela que promueve ambiguamente defender al Dios de otro reino, deseando erradicar al Dios-Estado de este mundo. El problema del Dios anarco capitalista, es que a veces se muestra intramundano y otras veces demasiado desanclado de este mundo (de hecho, cuesta hallar referencias en la Argentina de 2025). Es un Dios que desea erradicar al Estado, pero lo internaliza en el hombre emprendedor como imagen y semejanza suya. No alcanza a convertirse en una contención del Anticristo ni a promover una escatología común porque carece de los elementos clásicos: necesita de una teología política, pero está hecho para desanclarse de toda forma estatal u organización comunitaria. Tiene disponible una teología, pero esa teología es cristiana y debe *releer* sus dogmas.

Los intelectuales austríacos intentan saldar ese déficit sosteniendo que la semejanza entre el Hombre Nuevo y Dios radica en la “capacidad creativa empresarial” de ambos. Que no hay nada en los dogmas de la iglesia que se opongan a una sociedad sin Estado porque ella es indiferente a la forma política que adopta cada sociedad y porque ha convivido con todo tipo de formas a lo largo del tiempo (el argumento de Peterson no va en dirección muy distinta). Además, si existe una doctrina social de la iglesia que desde Crisóstomo hasta la teología de la liberación pasando por Francisco buscaba soluciones económicas intervencionistas promoviendo derechos sociales o positivos, eso era parte y de ningún modo la totalidad emanada del dogma (Bastos, 2020). Se trata así de la defensa de una *Ecclesia* y de una Fe invertida a la que Schmitt nos mostró en CR: podría prescindir de visibilidad, universalidad y representación.

Ahora bien, si el anarcocapitalismo puede huir de esas dificultades es porque su logística de funcionamiento se

desenvuelve en el marco del neoliberalismo tal como opera este con su teología de autodisciplina humana. Quedará por verse, si remitiéndose a las fuerzas del cielo o subiendo al campo de batalla de la vieja guardia, logrará sortear el escollo. Lo único cierto, por ahora, es que obturados los caminos de la trascendencia para toda imaginación política progresista que se muestre *aggiornada* tras el camino del concilio, las vías de la guerra (que son las condiciones ontológicas de lo político) podrán venir desde lugares impensados. En todo caso, esta había sido la advertencia de Schmitt: la guerra de nuestro tiempo, será la guerra de dioses.

III. Conclusiones

Este trabajo intentó rescatar, dentro de los vastos pliegues de una teoría política y jurídica como la de Carl Schmitt, dos momentos en la obra del autor: un momento inicial, donde Schmitt ofreció una definición de la representación política antinómica a la definición liberal-democrática; y un momento final, donde Schmitt se decidió a contestar una acusación lejana del teólogo Eric Peterson.⁹ En CR se mostró cómo el autor alemán defendía una teoría de la representación muy asociada al tema de la *visibilidad* de la Idea como asunto central de aquella, y en TPII se analizó un profundo debate que excedía las discusiones intrateológicas de la Alemania de entreguerras, donde Schmitt plasmaba una preocupación por las pretensiones de teología pura en tanto efectos peligrosos de la despolitización moderna. Atrás de Peterson estaban todas las pretensiones de desprendimiento de lo político como ámbito central de la organización vital.

La primera parte del desarrollo intentó mostrar cómo para Schmitt la raíz del problema de la representación no estaba en los debates usuales (siempre focalizados en la “desconexión” sociedad / clase política) sino en un tránsito más profundo originado en las guerras de religiones o el estallido de la *Auctoritas* de la Iglesia (por eso Hobbes siempre había sido importante para Schmitt). Lo moderno estaba arrojado a una condición crítica de excepcionalidad ontológica que el liberalismo se negaba a reconocer, pero el estudio del sacro imperio romano permitía iluminar en lejanía las profundas

⁹ Aunque la obra seleccionada del último Schmitt sea TPII, en ese período escribió otros grandes trabajos u artículos. Entre ellos, se destacan *Teoría del partisano* (1963), *El orden planetario después de la Segunda Guerra Mundial* (1962) y *El Nomos de la Tierra* (1950).

crisis que afectaban al orden social moderno. Su falta de cierre teológico político se trasuntaba en una crisis del Estado como instancia ordenadora: esa falta de sustancia se experimentaba de muchas maneras, pero a Schmitt se le aparecía como el diagnóstico nítido de una crisis de la política demandando el regreso de Dios, el fortalecimiento del Estado (monopolizando este lo político) o el compromiso asumido de la *Ecclesia*. El catolicismo, en ese horizonte, permitía construir una silueta de la política en tanto imagen modélica opuesta al absoluto desorden de la técnica o la potencia autodestructiva de lo moderno.

Era este el sentido de traer TPIL, porque en ese texto Schmitt se dirigía a refutar la tesis de un teólogo para quien el destino continuaba en sostener una visión cristiana alejada del compromiso y las influencias políticas. Peterson abogaba por la separación de lo sagrado y lo mundano pese al eclipse de los límites que habían marcado ambas esferas desde la Edad Media. Para Schmitt, por el contrario, la teología política no sólo era una clave hermenéutica fundamental para entender los desplazamientos modernos y las formas que nuestro tiempo asume, sino la metáfora filosófica que mostraba la superioridad histórica del catolicismo como solución al desorden desatado por la técnica. Responderle a Peterson era mostrar que el catolicismo tenía las características que vimos en CR y no una elección privada de Fe como la que parecía haber promovido el Concilio Vaticano II. Si la iglesia y su teología dominante se distanciaban de su lugar como forma privilegiada de representación, ganaba la secularización y con ella las pretensiones de autolegitimación ancladas en lo nuevo.

Ese análisis era concomitante a los marcos de producción de Habermas o Foucault, para quienes el quiebre de la relación entre lo sagrado y lo mundano, dos esferas complementarias que el orden liberal había logrado escindir privatizando la religión y estatizando la violencia, dejaba abierta la posibilidad de fortalecer una teoría de la acción comunicativa como estrategia de defensa al desborde de los sistemas autoregulados o se dirigía en un silencioso camino de subjetividad autodisciplinada como condición de sumisión en el tardo capitalismo. La invisibilidad de la gobernanza era el peligro mayor según señala Villacañas. Era el guante dado vuelta del análisis de Schmitt: al morir la *visibilidad* del poder como representación de la Idea, el documento final del concilio no hacía más que asestarle el golpe final a la última instancia decisiva de contención a la crisis de la política que según Schmitt estaba en el Estado. Con su *aggiornamento* al pluralismo de credos y su defensa de un programa de principios como el de Naciones Unidas,

el catolicismo oficial se vaciaba de contenidos políticos y dejaba sin delimitaciones espaciales al camino de la emancipación humana. Era una rendición ante el liberalismo. Una invitación a la solitaria resistencia del cristiano en medio de una guerra entre Oriente y Occidente.

Es pertinente advertir, a modo de cierre, que la elección de dos textos como *Catolicismo romano* y *Teología Política* no careció de riesgos analíticos. Primero, porque el problema de la representación excedía con creces la potencia iluminadora del debate cristiano o *crisológico* que marcó la obra inicial de Schmitt. Segundo, porque el cristianismo como *pívor* de la reconstrucción de la estatalidad en tanto espacialidad o *Nomos* que pueda re iluminar el criterio ausente de lo político, ha dejado de ser el rayo privilegiado de nuestros días. Villacañas nos permitió repensar ciertas formas de teología política duraderas en la era neoliberal, pero la clave sigue siendo el concepto de *invisibilidad*. El estallido de las distinciones adentro/afuera, guerra/paz o amigo/enemigo, sigue guardando potencia por efecto de comparación con la noción schmittiana de la representación.

El rescate de la categoría de teología política y del catolicismo aparece entonces como una herramienta válida entre tanta orfandad: si un Dios anarco capitalista no es capaz de cumplir con funciones ordinativas más allá de invitar paranoicamente a “las fuerzas del cielo”, o si el Estado aparece como el enemigo a-teológico en lugar de ser el centro monopolizador de aquella distinción amigo enemigo (que siempre se reportara ante algún significante), estamos frente a un uso desestabilizador y no ordinativo de la religión. Estamos frente a un intento intermitente de teología, que en lugar de teología política se parece más a los mundos autorregulados y autolegitimados de Blumemberg. El anarco capitalismo, en ese sentido, puede reflejar en parte la estructura metafísica de nuestro tiempo, pero no da paso a la constitución de un sujeto político. Su negación de toda forma histórica lo compele al formato fallido de la modernidad tardía. No creará derecho, no tendrá un arte propio, ni dará institución.

Es entonces cuando la obra de Schmitt nos deja ante la pregunta por qué actitud o compromiso asumir (especialmente el cristiano) ante el orden político temporal. A esta altura, pensar en un Dios como *potentia absoluta* desanclado de este mundo es seguir buscando entre las autolegitimaciones secularizadas. Pensar en un Dios como pura *potentia exceptionalis* es seguir en el callejón sin salida de las inmanencias que prescinden de todo *telos* o visión comunitaria. Más bien, el Dios buscado es de una *potentia ordinata*

capaz de reimaginar lo político en base a los desafíos de nuestra época, luchando por dar con una organicidad que dote de función todos los conceptos de la vida social. Obturada la vía de una Iglesia super soberana, y debilitada la capacidad estatal después del ciclo globalizador, el camino (del cristiano) jamás puede ser asumir la falta de fondo como una derrota sin posibilidades de repolitización. Tampoco aceptar el diagnóstico del triunfo de la especialización y de la ultra división de las esferas de acción como una andadura de no-reencauce. Menos aún se debe naturalizar nuestro tiempo como un tiempo sin alma y sin tradición. Ya no podemos negar una pregunta fundamental, una pregunta por la existencia. Aquella que tanto el absolutismo religioso como el despolitizado absolutismo económico, estético o moral de nuestros días, eluden responder:

Quis iudicabit? Quis interpretabitur? ¿Quién decide in concreto por el ser humano que actúa con autonomía la pregunta de qué es sagrado y qué es mundano y qué sucede con la res mixtae que en el ínterin entre la primera y la segunda venida del Señor conforman toda la existencia terrenal de este ser doble religioso-mundano, espiritual-temporal que es el ser humano? (Schmitt, 2009a, p.120).

Bibliografía

- Bastos, M.A (27 de enero de 2020) *Algunas cuestiones disputadas sobre el anarcocapitalismo (XLI): anarcocapitalismo y religión, un comentario a un libro de Beniamino di Martino (1-3)*. Instituto Juan de Mariana. <https://ijmpre2.katarsisdigital.com/algunas-cuestiones-disputadas-sobre-el-anarcocapitalismo-xliii-anarcocapitalismo-y-religion-un-comentario-a-un-libro-de-beniamino-di-martino-y-3/>
- Blumemberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*. Pre-Textos
- D'Auria, A. (2014). *El Hombre, Dios y el Estado*. Libros de Anarres
- Espósito, R. (2012). *Categorías de lo impolítico*. Katz
- Foucault, M. (2021) *Nacimiento de la biopolítica. Curso dictado en el College de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Fondo de Cultura Económica
- Habermas, J. (2002) *Problemas de Legitimación en el capitalismo tardío*. Editora Nacional
- Huerta de Soto, J. (2018). Dios y el anarco capitalismo. *Fe y Libertad*, Vol. 1, Nº 1 (julio-diciembre 2018). <https://revista.feylibertad.org/index.php/revista/article/view/22/22>
- LA NACIÓN (13 de octubre de 2024) *El enojo de Benegas Lynch contra la Iglesia: habló de “infiltraciones comunistas” y pidió a los católicos no ir a misa*. <https://www.lanacion.com.ar/politica/el-enojo-de-benegas-lynch-contra-la-iglesia-hablo-de-infiltraciones-comunistas-y-pidio-a-los-nid13102024/>
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político. Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio romano*. Trotta
- San Agustín (s.f.) *La ciudad de Dios*. Club de lectores
- Schmitt, C. (2009a). *Teología Política*. Trotta
- Schmitt, C. (2009b) *El concepto de lo político*. Alianza
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Alianza.
- Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Tecnos
- Sociedades Bíblicas en América Latina (1960). *La Santa Biblia*
- Villacañas, J.L. (2020). *Neoliberalismo como Teología Política*. NED

Weber, M. (2010). *Obras Selectas*. Distal