

La complejidad de lo moderno. Una crítica católica entre Carl Schmitt y Augusto Del Noce

Salvatore Muscolino*

Università degli Studi di Palermo
salvatore.muscolino@unipa.it

Revista Cultura Económica
Año XXXIX • N°101
Junio 2021: 134-146

Resumen: En el presente artículo propongo señalar algunas importantes afinidades entre Carl Schmitt y Augusto Del Noce. Estos dos importantes pensadores católicos comprendieron la relación profunda entre ateísmo y técnica. Este tema es muy interesante para comprender la génesis “espiritual” de la “sociedad opulenta” y, sobre todo, para comprender un aspecto importante que ha llevado a la afirmación de la ideología del neoliberalismo. Estos temas son fundamentales para el pensamiento filosófico católico actual, que después del Concilio Vaticano II tiene que enfrentarse a la Modernidad.

Palabras clave: Carl Schmitt; Augusto Del Noce; Ateísmo; Técnica; Neoliberalismo

The complexity of the modern. A catholic critique between Carl Schmitt and Augusto Del Noce

Abstract: *In this article I propose to point out some important affinities between Carl Schmitt and Augusto Del Noce. These two important catholic thinkers understood the profound relationship between atheism and technique. This topic is very interesting to understand the "spiritual" genesis of the "affluent society" and, above all, to understand an important aspect that has led to the affirmation of the ideology of neoliberalism. These topics are fundamental to current catholic philosophical thought, which after Vatican Council II has to confront Modernity.*

Keywords: *Carl Schmitt; Augusto Del Noce; Atheism; Technique; Neoliberalism*

Mi propósito en este artículo es explicitar algunas importantes afinidades entre Carl Schmitt y Augusto Del Noce.¹ No me propongo, sin embargo, aquí una comparación sistemática. Tratándose de dos pensadores tan prolíficos y profundos, esta sería una tarea imposible para un solo artículo. Más bien voy a tratar ciertos aspectos específicos de algunas de sus obras que, en mi opinión, siguen siendo actualmente relevantes. Siendo ambos pensadores católicos, tanto Schmitt como Del Noce consideraron que tanto para la interpretación general de la Modernidad como para la comprensión de la génesis de la sociedad de masas del siglo XX (la “sociedad opulenta” en el léxico de Del Noce), es necesario entender las relaciones profundas entre la cuestión del ateísmo y la técnica.

Es sabido que la filosofía del siglo XX ha prestado mucha atención al tema de la técnica. Hoy es importante volver a reflexionar sobre ella para comprender mejor las raíces espirituales que están detrás del triunfo del neoliberalismo de las últimas décadas. Al mismo tiempo, dicha comprensión puede ayudar a comenzar a imaginar soluciones teóricas para salir de la crisis que el paradigma neoliberal no parece estar en condiciones de encarar, especialmente después de la crisis financiera de los años 2007-2008.

Desde el punto de vista de la historia de las ideas, creo que la difusión de la ideología neoliberal se puede considerar como una de las más inquietantes consecuencias de la “muerte de Dios” anunciada por Nietzsche. Esta última no es solo una cuestión religiosa o especulativa, sino un evento central en la historia espiritual occidental que tiene consecuencias práctico-políticas muy importantes tal como Schmitt y Del Noce comprendieron bien.

La difusión del ateísmo, en un plano sociológico, es al mismo tiempo causa y efecto del llamado proceso de secularización. En la filosofía y en las ciencias sociales, esta categoría tiene dos acepciones diferentes: una “descriptiva” empleada para indicar algunos rasgos distintivos de la evolución histórica de la sociedad moderna europeo-occidental (Weber hablaba de *Entzauberung*); otra “normativa” para referirse a un deber-ser o incluso a una verdadera filosofía de la historia en la que la sociedad *tiene que* organizarse sin hacer ninguna referencia a Dios ni a lo Sagrado (Casanova, 2012: 21).

Para entender mejor el concepto de secularización, Charles Taylor propone mirar la experiencia global que ha madurado durante la

Modernidad bajo el concepto de “Marco Inmanente”. Para Taylor, la sociedad secular noratlántica sería el resultado de un proceso histórico, científico, político y moral a través del cual ha sido posible imaginar un ordenamiento normativo del mundo como algo absolutamente inmanente (Taylor, 2007). Esto significa que la sociedad “secular” se organiza (aspecto descriptivo) pero, sobre todo, *tiene que* organizarse (aspecto normativo) sin ninguna referencia a Dios ni a la dimensión de la trascendencia.

Después de esta breve pero necesaria premisa, la razón de la comparación que voy proponer resulta más clara: en efecto, más allá de las diferencias, tanto Schmitt como Del Noce creen que el ateísmo no es un problema solo especulativo, sino que tiene importantes consecuencias práctico-políticas que llevan poco a poco hacia la dinámica tecnocrática que hoy sin duda es una de las causas de la crisis de las sociedades occidentales. Esta opinión se funda en sus análisis de la Modernidad que Schmitt interpreta desde un punto de vista sobre todo jurídico, mientras que Del Noce lo hace desde una perspectiva filosófica.

Sin embargo, por lo que he podido investigar, sus interpretaciones se pueden integrar para comprender la complejidad de lo moderno, con el que siempre tiene que enfrentarse el pensamiento católico si quiere entender las raíces “espirituales” de la sociedad contemporánea, y hasta situar de manera adecuada las relaciones entre liberalismo y neoliberalismo.²

I. Los “dos filones” de la Modernidad

Las afinidades entre Schmitt y Del Noce son múltiples. Entre ellas se pueden destacar la formación católica, el interés por la cuestión filosófica del ateísmo, la hostilidad hacia el socialismo. En mi opinión, la comparación entre estos autores es muy interesante porque ambos se enfrentan a la Modernidad sin utilizar el canon hermenéutico dominante en el mundo católico antes del Concilio Vaticano II por causa del tomismo neoescolástico.

Según este esquema, la filosofía moderna tiene un error inicial, es decir, el *cogito* de Descartes, que ha producido efectos negativos en los siglos siguientes, alcanzando casi una lógica lineal. Esta visión “decadente” y “lineal”, según la cual el ateísmo sería un lógico efecto de la vuelta inmanentista impresa por el *cogito* de Descartes, implica una interpretación unilateral de la Modernidad, cargada de importantes consecuencias tanto a nivel práctico como teórico. Si asumimos la obra del tomista Cornelio Fabro como modelo de esta interpretación unilateral de la Modernidad

(Fabro, 1964), la primacía reconocida al *cogito* implica un juicio de condena de todo el pensamiento filosófico moderno porque *ab origine* estuvo dirigido hacia una total inmanencia y, además, una interpretación de la génesis de la Modernidad a un nivel meramente filosófico, es decir, especulativo perdiendo de vista todo el contexto histórico, religioso y político del que ella “sale”.³ En la interpretación de Fabro parece casi que el *cogito* cartesiano es el único responsable del origen y de la decadencia de la Modernidad y por tanto la única respuesta posible de parte del catolicismo es el antimodernismo y el rechazo, en ámbito político, de todos los compromisos con el liberalismo y con el sistema de los derechos y de las libertades modernas.⁴

Contra esta interpretación unilateral de la Modernidad, dentro del mundo católico ya se levantan en los años treinta voces más atentas a la “complejidad” de lo moderno y a sus dinámicas. Basta recordar los nombres de Jacques Maritain, Henry de Lubac, Étienne Gilson y Augusto del Noce.⁵ Todos estos autores tratan de reflexionar sobre la relación entre Cristianismo y Modernidad de una forma menos unilateral con respecto a la estructura hermenéutica de la Neoescolástica y del Antimodernismo. Entre estos autores considero que Del Noce es el más interesante para una comparación con Schmitt.

En efecto, Schmitt no es en absoluto un pensador antimoderno. Por el contrario, se trata, más bien, de un autor que reflexiona sobre el aspecto *trágico* de lo moderno a partir de su perspectiva jurídica. Del Noce, por su lado, propone la famosa hipótesis hermenéutica de los “dos filones” de la Modernidad a partir de la filosofía de Descartes: el primero, que ha permanecido minoritario, procede de Descartes a través de Vico, Malenbranche y Pascal hasta Rosmini, manteniendo una apertura a la Trascendencia y representando una especie de “modernidad católica” franco-italiana. El segundo filón, a la larga mayoritario, representa el trayecto de Descartes a la opción atea y al rechazo de todas las relaciones con la Trascendencia (Marx y Nietzsche), y representa la línea protestante-alemán de lo moderno.

El punto más interesante es que tanto Schmitt como Del Noce tratan de ver en la Modernidad no solo una oposición *meramente* filosófica a la Edad Media sino una *respuesta*, sin duda trágica y problemática, a los conflictos religiosos del siglo XVI que han destruido la *Respublica Christiana*.

Del Noce, por ejemplo, recomienda leer en la filosofía cartesiana no tanto la afirmación del principio de inmanencia cuanto el intento de hacer filosofía a la luz de la “experiencia de la libertad” (sobre todo en respuesta al escepticismo libertino).⁶ A partir de esta clave de lectura del *cogito* cartesiano, puede leer el camino de la Modernidad en modo menos unilateral que Fabro y que la Neoescolástica tomista. El verdadero hilo de Ariadna del pensamiento moderno es la experiencia de la libertad que se impone de modo ineludible después de las guerras de religión y de la fractura de la unidad religiosa debido a la reforma protestante.

Así, la relación entre Modernidad y Cristianismo asume una fisonomía diferente, más multiforme, con respecto al paradigma neoescolástico. La Modernidad no es una época anticristiana debido a la vuelta inmanentista del *cogito* cartesiano, más bien es la época histórica en la que el Cristianismo tiene que enfrentarse con los principios de libertad y de historicidad que no se encontraban, o que eran minoritarios, en el pensamiento filosófico clásico y medieval. Al lado de la línea atea, que desde Descartes llega hasta Marx y Nietzsche, Del Noce trata de recuperar una tradición del pensamiento católico que encuentra en el catolicismo liberal de Rosmini la fuerza teórica que el Concilio Vaticano II volverá a cobrar.⁷

Diferentes son los aspectos en común que se pueden encontrar en los análisis de Del Noce y de Schmitt sobre la Modernidad. Incluso, me parece interesante observar la anterioridad cronológica de algunas ideas de Schmitt con respecto a Del Noce. En el ensayo de 1929 sobre *La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, Schmitt propone una interpretación de la Modernidad que no es de tipo lineal o teleológico. Para Schmitt, el espíritu europeo durante la Modernidad se define a partir del desplazamiento de los que él llama “centros de referencia”. En otras palabras, en su visión, en un intento de encontrar un elemento capaz de “neutralizar” los conflictos que surgen en la sociedad y en la conciencia al quebrarse la unidad de la *Respublica Christiana* después de la Reforma protestante, el hombre moderno trata de encontrar un ámbito que pueda sustituir la religión y la teología que ya no son capaces de garantizar la paz: y este ámbito de neutralización se identifica antes en la metafísica (siglo XVII) y después en la moral humanitaria (siglo XVIII), en la economía (siglo XIX) y por fin en la técnica (siglo XX). El siglo XX es el de la técnica en un sentido específico: para Schmitt, el aspecto peculiar de la edad de la técnica es una verdadera “metafísica activista” que cree poder aumentar el control sobre la

naturaleza y perfeccionar la existencia individual hasta el infinito (Schmitt, 1984).

Sin duda, también Schmitt cree que en la Modernidad se realiza una progresiva afirmación de una dinámica inmanente, aunque esta no se basa sobre un error inicial, como en la interpretación de Fabro, ni se apoya sobre una lógica teleológica.⁸ Sin embargo, en un libro publicado inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, Schmitt explica cómo la génesis y el sucesivo desarrollo de la Modernidad se conecta con el contexto histórico, político y jurídico de las guerras de religión. En este texto Schmitt integra autores como Bodin y Hobbes en el mismo marco problemático en el que Del Noce coloca a Descartes. Schmitt subraya cómo la obra de Bodin y de Hobbes no se comprende sin considerar el quiebre de la unidad religiosa que impone reemplazar la teología por el “derecho”, para realizar la unidad política y social, es decir, la paz y la seguridad. Para Schmitt, los propósitos de estos autores eran buenos y verdaderos aunque los resultados históricos fueran diferentes. Sin duda, estos eran racionalistas pero no en la dirección del positivismo y de la pura técnica como sucederá en el siglo XIX (Schmitt, 1987: 75).

Sobre todo en Hobbes, la Ilustración no tiene ninguno de los aspectos que el racionalismo tendrá más tarde entre los siglos XVIII y XIX. Para Schmitt, tanto Hobbes como Bodin tratan de salvar lo que “se puede salvar” frente al fracaso de la teología y de la religión como medios para asegurar la paz y la seguridad. Su elección en favor del Estado no es una elección hecha por arrogancia sino por “*disperazione*” (Schmitt, 1987: 75). Por esta razón Schmitt considera el *Jus Publicum Europaeum* como la conquista más importante de la Edad Moderna, que ha sido útil para superar el concepto de “guerra justa” y no criminalizar al adversario político ya que los estados se ponen como entidades soberanas iguales entre ellas (Schmitt, 2005). Esta simple referencia al *Jus Publicum Europaeum* ayuda a comprender que es restrictivo considerar a Schmitt como un tradicionalista o un antimoderno, aunque tuviera un diálogo muy intenso con los pensadores contrarrevolucionarios.

Para Schmitt, en efecto, el racionalismo positivista y el laicismo del siglo XIX son el verdadero punto de vuelta hacia el ateísmo y el sometimiento de la ciencia jurídica a la técnica en una época “espiritual” definida, como he explicado, por una “metafísica activista”. Este clima “espiritual” lleva a la identificación del concepto jurídico de legitimidad con el de legalidad decretando la victoria del positivismo.

Schmitt sostiene que en el siglo XX, con la afirmación de la técnica, el *Jus Publicum Europaeum* llegó a su fin y con ello una entera estación del pensamiento y de la experiencia jurídica occidental (Schmitt, 1987: 76-77). Está claro que los análisis de Schmitt ayudan a comprender un aspecto relevante del proceso de secularización que caracteriza la experiencia de la Modernidad. La difusión de una “metafísica activista” está muy atada a la difusión del ateísmo, es decir, al rechazo de todas las necesidades que trascienden la praxis de una humanidad que se forja a sí misma. Y es así como los análisis de Schmitt se encuentran con los de Del Noce.

II. Marx y la opción atea

Un segundo aspecto en común entre Schmitt y Del Noce es la importancia que ellos conceden al pensamiento de Marx, estimado como un momento crucial en el camino de la Modernidad hacia el ateísmo, sobre todo a la luz de los entrelazamientos entre el momento teórico-filosófico, y el momento práctico-político.

Para comprender bien la vuelta epocal impresa por Marx es necesario partir de su relación con Hegel. Tanto Del Noce como Schmitt afirman que la contribución profunda de Marx es la de un filósofo *tout court* y no de un economista: el marxismo es una “filosofía” en la mejor tradición de la filosofía clásica alemana y por tanto hay que comprenderla y juzgarla como tal. El verdadero núcleo teórico del marxismo para Del Noce estriba en la transformación de la filosofía en “praxis”, es decir, en la acción política de transformación de la realidad. Con este propósito, Del Noce cita las *Tesis sobre Feurbach* en las que Marx explica su superación de Hegel fundando la “filosofía de la praxis”.

Es justo esta relación de superación de Hegel que pone a Marx en un lugar crucial en la historia de la filosofía moderna:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico (Marx, 1845: párr. II).

Contra la pretensión de Hegel de que la reconciliación de pensamiento y realidad ocurre a nivel especulativo, Marx defiende la

necesidad de que la filosofía, para ser una verdadera crítica de la realidad, se convierta en praxis política, es decir, en acción de transformación del mundo. El principio teórico que Marx elige implica que el auténtico pensamiento filosófico es *inseparable* de su realización práctica, por tanto la categoría de “Revolución” para Del Noce es la más correcta para connotar el marxismo concebido como superación de la filosofía especulativa (Del Noce, 1964: 128 y ss.). El marxismo se convierte en el ápice de la filosofía moderna interpretada como “Revolución permanente” porque la “Revolución”

es una categoría filosófica a la que se llega a través de un proceso filosófico. Significa la liberación política del hombre de la “alienación” a la que se ve obligado por los órdenes sociales logrados hasta ahora y que tiene sus raíces únicamente en la estructura de estos órdenes (Del Noce, 1964: 361).

En este marco teórico, el ateísmo es el presupuesto conceptual del sistema marxista. Como afirma Del Noce, solo sobre este presupuesto tiene sentido imaginar la edificación de una sociedad reconciliada consigo misma como resultado de la sola acción humana.⁹

El ateísmo del marxismo no es, por tanto, de tipo especulativo. Es decir, no se trata de una conclusión a la que el hombre llega después de la investigación filosófica sobre la naturaleza del ser, y tampoco es una crítica ética contra los males de la sociedad. Se trata, más bien, de un “ateísmo postulatorio” porque está puesto al inicio del sistema como presupuesto necesario para garantizar la libertad y la autonomía del hombre en la historia. Esto justifica la conclusión, para Del Noce, de que el ateísmo moderno se basa sobre el rechazo, a pesar de no tener pruebas, del *status naturae lapsae*, es decir, la negación del pecado original.¹⁰

Pero la reflexión más importante, para Del Noce, es que el rechazo del pecado original no es una consecuencia de la opción atea, sino todo lo contrario (Del Noce, 1964: 366). Es la voluntad de vivir sin referencia a una dimensión religiosa la que prepara el camino para el ateísmo (Del Noce, 1964: 366). Puesto que el criterio de verdad en el que tiene que inspirarse el ateísmo es la posibilidad real de orientar el proceso histórico, entonces el rechazo de Dios es consiguiente a la constatación de que

el pensamiento trascendente es sobrepasado por la historia; en el sentido de que el proceso histórico del pensamiento no puede explicarse sino concibiéndolo como un desarrollo hacia una inmanencia cada vez más rigurosa; y en el de la impotencia de este

pensamiento para dar lugar a formas políticas y sociales eficientes
(Del Noce, 1964: 369).

Por tanto, para Del Noce, en el ateísmo moderno, que encuentra en el marxismo su forma completa, hay una elección de principio contra la Trascendencia en favor de la libertad y de la autonomía absoluta del hombre (Del Noce, 1964: 342). Esta conclusión, halla una prueba en la circunstancia histórica de la última parte del siglo XVII, con la difusión del “cientificismo”, es decir, de la ideología de la ciencia. Ella se da por una motivación de tipo político porque tanto la religión tradicional como la metafísica cartesiana eran incapaces de dar una respuesta satisfactoria a las preguntas en aquel tiempo urgentes (Del Noce, 1964: 368).

De este modo, en el ateísmo marxista encuentra confirmación una idea tradicional del pensamiento católico: “la esencia del racionalismo es una opción libre por la aseidad y la autosuficiencia humana; no es el resultado de pruebas especulativas, sino de argumentos posteriores a la oposición, a través de los cuales pretende legitimarse” (Del Noce, 1964: 366).

Esta interpretación histórico-filosófica del marxismo, en mi opinión, presenta afinidades sugestivas con la lectura que Schmitt hace de Marx en el marco de una Modernidad que, según el jurista alemán, también hay que interpretar bajo la categoría de la “Revolución permanente” (Galli, 2008: 65). Schmitt piensa también que es necesario leer a Marx como filósofo más que como economista porque su interés hacia la economía viene de su vocación “científica”, impuesta por la dialéctica de la historia extraída de Hegel. En los años veinte, en el ensayo *Catolicismo romano y forma política*, Schmitt recuerda que una de las más fecundas intuiciones de Marx es que la técnica es el verdadero principio revolucionario (Schmitt, 2011: 55). En efecto, el marxismo se presenta como un pensamiento básicamente tecnocrático y antiesencialista aunque, es justo recordarlo, mantenga un impulso universalista que se desmayaría con el “padre” filosófico del siglo XX, es decir, con Nietzsche. El problema de la sociedad moderna no es la técnica en sí porque para Schmitt es algo neutral. Más bien la “metafísica activista” que está detrás de ella es la responsable de la confianza fidelista de un control total sobre la naturaleza y de un perfeccionamiento ilimitado del hombre. Esta “metafísica activista” hoy se reencuentra en la ideología neoliberal.¹¹

Por otro lado, Del Noce piensa algo semejante cuando observa que la técnica surgió dentro de un horizonte cristiano, pero el *pantecnicismo* se debe a la mutación del “marco espiritual” de referencia: desde el teísmo hasta el ateísmo. La sociedad dominada por la técnica es aquella en la que el hombre se convierte en un objeto, en un engranaje y donde se produce una “total desacralización” y “depersonalización de lo real” (Del Noce, 1964: 314). Para Del Noce, esta mentalidad *pantécnica* caracteriza a la sociedad “opulenta”, es decir, a la sociedad en la que desaparece la tensión dialéctica de la revolución porque la distancia entre las personas se hace tan grande que ya no es posible permitir ningún espacio discursivo o valor compartido (esa condición es la verdadera alienación para Del Noce). Una sociedad de este tipo es sin “sentido” y el único valor importante es la “eficiencia sensible”. Se trata de una sociedad en la que madura una forma especial de alienación y de lucha social que es diferente de la marxista porque está basada en la recuperación de las instancias vitales reprimidas: “Deshacerse de la alienación significa deshacerse de la represión e inhibición de los instintos (en la práctica de lo que tradicionalmente se llamó moralidad y que desde el nuevo punto de vista se denomina ética sexofóbica)” (Del Noce, 1964: 320).

De ahí que desaparezca en la “sociedad opulenta” el sentido del pecado, de la moral y que se cree una relación muy estrecha entre “tecnología” e “irreligión”. Todo esto ayuda a comprender que este tipo de sociedad, aun oponiéndosele, desciende del marxismo y de su opción atea: es más, se podría hablar de una “traducción empirista e individualista del marxismo” (Del Noce, 1964: 316). Finalmente, para Del Noce toda la historia actual es el despliegue, en varios recorridos, de una esencia filosófica que poco a poco se ha impuesto en la Modernidad, es decir, el rechazo de Dios a favor de la idea de que la verdad no es algo conocido a nivel especulativo sino algo que el hombre *consigue* en la praxis (Del Noce, 1964: 333).

III. Conclusión

En los párrafos anteriores he intentado demostrar que Schmitt y Del Noce comparten algunas ideas importantes sobre la complejidad de lo moderno y el papel del ateísmo en la afirmación de una mentalidad tecnocrática. A diferencia del tomismo neoescolástico, por un lado, y del tradicionalismo del siglo XIX, por el otro lado, Schmitt y Del Noce se enfrentan a la Modernidad considerándola como una “respuesta” a la crisis epocal que las guerras de religión han representado. En este sentido, su lectura de la Modernidad es

plural y abierta a diferentes resultados aunque ambos sepan que en el proceso de secularización y de modernización de la sociedad europeo-occidental el ateísmo representa el resultado principal, cargado de profundas implicaciones a nivel ético-político.

Si los dos autores rechazan una lectura unilateral de la Modernidad optando por una visión más articulada y si ambos atribuyen un papel crucial a la experiencia postfilosófica del marxismo, es cierto que ellos tienen diferentes sensibilidades sobre la llamada “sociedad opulenta” del siglo XX y sobre el papel que la Iglesia Católica puede jugar en este ámbito.

Del Noce parece sin duda más optimista que Schmitt sobre la posibilidad de que la filosofía cristiana liberada de contaminaciones con el marxismo pueda enfrentar los desafíos actuales. Para conseguir este resultado, el pensamiento católico tiene que recuperar la tradición moderna minoritaria representada, sobre todo en el siglo XIX, por el catolicismo liberal del pensador italiano Antonio Rosmini. De hecho, su obra es una verdadera *summa* en la que se entrelazan filosofía, teología, economía, política y derecho (Hoevel, 2013).

Por el contrario, Schmitt quien no conoce a Rosmini pero ha considerado a Donoso Cortés como el “pensador epocal” que ha comprendido las profundas relaciones “espirituales” entre socialismo y liberalismo, es más escéptico que Del Noce sobre las posibilidades que el pensamiento católico pueda sobrevivir al abrazo mortal con la Modernidad postrevolucionaria (Schmitt, 1963). De allí sus profundas perplejidades hacia el concepto mismo de “actualización”, eje central del Concilio Vaticano II. No nos corresponde decidir acerca de quién de los dos tiene razón en el contexto histórico en el que vivieron, sino solo señalar la importancia de ambos pensadores para el presente y el futuro no solo de la Iglesia, sino también de aquella experiencia histórico-cultural que llamamos “Occidente”.

Referencias Bibliográficas

- Borghesi, M. (2019). *Ateismo e modernità. il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*. Milano: Jaca Book.
- Casanova, J. V. (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos.
- Del Noce, A. (1964). *Il problema dell'ateismo*. Bologna: il Mulino.
- Deneen, P. J. (2018). *Why Liberalism failed?* New Haven and London: Yale University Press.

- Fabro, C. (1964). *Introduzione all'ateismo moderno*. Roma: Studium, Roma.
- Galli, C. (2008). *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*. Bologna: il Mulino.
- Hoevel, C. (2013). *The Economy of recognition. Person, Market and Society in Antonio Rosmini*. Dordrecht: Springer.
- Hoevel, C. (2014). "Las contradicciones culturales del neoliberalismo". *Economía y Política*, 1(2), 39-72.
- Marx, K. (1845). *Tesis sobre Feurbach*. Recuperado de: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm>
- Muscolino, S. (2019). *Tra immanenza e trascendenza. Saggi teologico-politici "su" e "oltre" Carl Schmitt*. Milano: AlboVersorio.
- Schmidt, A. (1962). *Der Begriff der Natur in der Lehre von Karl Marx*. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt.
- Schmitt, C. (1963). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Ediciones Rialp.
- Schmitt, C. (1984). "La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones". En *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios.
- Schmitt, C. (1987). *Ex Captivitate Salus*. Milano: Adelphi.
- Schmitt, C. (2001). *Romanticismo político*. Bernal: Editorial UNQ.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra: en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cia.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.

¹ En Muscolino (2019) se subraya la importancia de Schmitt para el pensamiento católico.

² Sobre la génesis y el desarrollo del neoliberalismo hay una bibliografía inmensa. Algunos autores sostienen que el neoliberalismo representa la supremacía de algunas tradiciones liberales sobre otras (Hoevel, 2014). Mientras que, al enfrentarse con la crisis actual de la sociedad occidental, para otros los orígenes "espirituales" del neoliberalismo remontan a las premisas filosóficas del mismo liberalismo (Deneen, 2018).

³ En su producción madura, bajo el estímulo de la filosofía existencialista, Fabro llega a una revisión de su anterior enfoque, aunque no en forma completa. Reconoce que la libertad es el horizonte originario del hombre tanto en situación de partida como en cuanto aspiración, y que la voluntad ejerce un primado moral sobre el intelecto. Por tanto el tomismo puede y tiene que dialogar en forma constructiva con el pensamiento trascendental moderno.

⁴ Esta posición católica antimoderna es especular a la narración "positiva" protestante que un autor como Hegel representa.

⁵ A propósito del debate sobre el ateísmo en estos autores católicos Cfr. Borghesi (2019).

⁶ En Descartes hay que entender la libertad "esencialmente como un poder de negatividad, pero no en el sentido hegeliano del término de una actividad de negación de lo dado, sino en el de la libertad de distinguirme, de reconocermme como una realidad irreductible" (Del Noce, 1964: 433).

⁷ No es posible tratar aquí el tema del Concilio Vaticano II. Solo señalo que Schmitt es escéptico a este propósito.

⁸ En el texto juvenil *Romanticismo político*, Schmitt también identifica la génesis de la Modernidad con la fractura entre ser y pensamiento por causa del *cogito* de Descartes (Schmitt, 2001). Sin embargo, en este texto el interés político es tal que él no abraza las posiciones tradicionalistas del catolicismo antimoderno. En los años siguientes su interpretación de la Modernidad será más compleja y articulada.

⁹ También el estudioso de la Escuela de Fráncfort, Alfred Schmitt, en un viejo estudio sobre el problema de la naturaleza en Marx, sostiene una posición similar (Schmitt, 1962).

¹⁰ También en este punto, las reflexiones de Del Noce se cruzan con las de Schmitt. Este, en el cuarto capítulo de *Teología política*, observa que a partir de la revolución del 1848 el tema de la “naturaleza” buena o mala del hombre se vuelve central a toda idea política (Schmitt, 2009: 77).

¹¹ A partir de los años cuarenta, Schmitt encuentra en Saint-Simon el origen “espiritual” del socialismo (y no más en Marx).