

La leyenda de la liquidación de la Teología política

José Luis Villacañas

Universidad Complutense de Madrid

Quizá se pueda hacer la historia del siglo XX alrededor del complejo asunto sobre el que este libro trata. Así que el lector me disculpará si no puedo ser exhaustivo aquí. Sólo me propongo convencerle de que tiene en sus manos un documento central de la vida intelectual de la sociedad europea. Sus personajes no son conocidos del gran público y sin embargo son decisivos. La forma en la que los hago entrar en escena no obedece a su importancia, sino a cierto ordenamiento retórico. Primero hablaré de Hans Barion, el menos conocido, un especialista en derecho canónico [1]. Luego de Erik Peterson, un teólogo que fue dado a conocer por el agudo genio de Agustín Andreu al público español hace ahora cuarenta años y que iluminó, con su amistad y con su saber, a los que retrocedieron ante la opción Heidegger [2]. En tercer lugar hablaré del propio Carl Schmitt, jurista y colaborador del régimen de los nazis [3]. Sus tesis me llevarán a hablar de Max Weber [4], cuya decisiva obra ha quedado en el terreno de nadie de nuestro absurdo sistema científico. Para quien asuma esta valoración, no le resultará difícil entender que mi siguiente personaje sea Agustín de Hipona, el padre de la iglesia latina [5]. Por último hablaré de Hans Blumenberg [6], cuya obra se puede leer en español, pero para la que como suele suceder nos faltan claves teóricas para hacerlo de forma productiva.

1. Barion

¿Qué llevó a Carl Schmitt a replantear el problema de la teología política de forma tan explícita en 1970? Nada en su producción inmediatamente anterior, desde la Teoría del Partisano de 1963³⁶⁴,

364 Cf. Carl Schmitt, Teoría del Partisano, junto con El concepto de lo Político, edición preparada por José Aricó, traducción de Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio, Editorial Folios, Buenos Aires, 1984.

hacia presagiar que su tercer gran momento —por expresarnos con Carlo Galli³⁶⁵— centrado en el problema del Nomos de la tierra³⁶⁶, implicara un regreso a las fuentes mismas de su primera síntesis, al núcleo central de su apuesta intelectual, el reabordaje del problema de la soberanía desde las categorías de la teología política. Por aquellos años setenta todo parecía cerrado con el escenario de la guerra fría y la obra de Schmitt culminaba con el análisis de los heroicos resistentes frente al imperio mundial, desde los guerrilleros de Cuba hasta los milicianos del Vietcon. Schmitt se veía como uno de ellos y resistía apegado a la tierra que le había visto nacer, asomándose de vez en cuando a las revistas que habían fundado los poderosos discípulos de la nueva República federal alemana³⁶⁷. Debemos observar que su atención bibliográfica hacia los finales años 50 se centraba en la nueva interpretación de Weber impulsada por Th. Mommsen³⁶⁸ y J. Winckelman³⁶⁹. En estos breves escritos, Schmitt proyectaba la idea de que su programa político y teórico continuaba la gran obra sociológica de Weber, y lo hacía desde sus cuatro capítulos de Teología Política, la obra fundacional de su trayectoria, que no en vano había encontrado su lugar inicial en un homenaje al gran científico. Aquel

365 Cf. Carlo Galli, *Genealogía della Politica, Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 1996. Se han tenido en cuenta para este ensayo Jürgen Manemann, *Carl Schmitt und die Politische Theologie, Politischer Anti-Monothetismus*, Münster, Aschendorff, 2002; Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, J. B. Metzler, Stuttgart, 2004; José María Beneyto, *Politische Theologie als politische Theorie, eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Duncker & Humblot, Berlin, 1983; Théodore Paléologue, *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la Théologie Politique*, Les éditions du Cerf, Paris, 2004.

366 Que ha determinado la agenda del pensamiento sobre la política internacional. Cf. *The International Political Thought of Carl Schmitt. A new Global Nomos?* Editado por Louiza Odysseos and Fabio Petito, New York, Routledge, 2007.

367 Para estos asuntos se debe ver Paul Noack, *Carl Schmitt. Eine Biographie*, Berlin, Propyläen, 1993. Y sobre todo el bien informado libro de Dirk van Laak, *Gespräche in der Sicherheit des Schweigens. Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der frühen Bundesrepublik*, Akademie Verlag, Berlin, 1993.

368 Cf. W. J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik. 1890-1920*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1959. La segunda edición vio la luz en 1974, al tiempo que editaba su *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 1974.

369 J. Winckelman, *Legitimität und Legalität in Max Weber Herrschaftssoziologie*, Mohr-Siebeck, Tübingen, 1952; y *Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Weber*, Duncker & Humblot, Berlin, 1957.

texto breve -que ahora se reedita- buscaba la manera de vincular la sociología de los conceptos políticos, y los tipos de legitimidad, con la estructura metafísica del espíritu del tiempo moderno, de corte más hegeliano. La nueva literatura crítica de Mommsen y Winckelman, que emergía de una conciencia de culpa generalizada en Alemania, se había preocupado por destacar las pulsiones nacionalistas que, ya en Weber, anunciaban los tiempos oscuros de los nazis. Esas lecturas daban la razón a Schmitt y reconfortaban su vejez. Él era un buen alemán chapado a la antigua, heredero de la grandeza de una cultura, un pensador retardatario, un katechontos viviente a la altura de Hegel y de Savigni.

En esta línea, en la década de los años 60 aparecieron escritas por Schmitt algunas reseñas dedicadas a libros recientes sobre Hobbes, como el de F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation on Leviathan*, y el de P. C. Mayer-Tasch, *Thomas Hobbes und das Widerstandsrecht*. Estos pequeños escritos científicos denunciaban un interés renovado por el gran autor de la representación política soberana. Que el tema parecía albergar algunos elementos dignos de una aproximación teórica, todavía no ultimada, se demostró en la reflexión final sobre el gran pensador inglés, que hizo de él la culminación de la Reforma, en el ensayo publicado en *Der Staat*, en 1965, “Die vollendete Reformation”, artículo que el propio Schmitt citará en *Teología política II*. Desde luego, esta conclusión lanzaba una sospecha retrospectiva. Si Schmitt había defendido a Hobbes como el teórico más importante de la teología política, y si ahora aparecía como el autor que culminaba la Reforma en su dimensión política, entonces todo parecía sugerir que la teología política schmittiana era un proceso conceptual específicamente protestante, propio de los tiempos posteriores a la ruptura de la unidad eclesial católica medieval. Schmitt, el jurista católico, en el fondo se vinculaba a la forma protestante de pensamiento político moderno. Era un caso parecido al de M. Heidegger, que aunque católico, se mostraba especialista en Lutero y en Kierkegaard y fue capaz de poner en circulación una forma

secularizada de la teología de la gracia del primero, cuando le falló la secularización del mesianismo del instante, propio del segundo³⁷⁰.

Al ritmo lento de un anciano lúcido, todavía pasaron cinco años hasta que Schmitt diera a la imprenta esta Teología política II. Sabemos que la ocasión de este escrito fue el homenaje a Hans Barions (1899-1973), un viejo seguidor de Schmitt desde la temprana lectura de Catolicismo Romano y forma política. Esta fue la oportunidad, y de sus zozobras a la hora de elegir un tema apropiado al homenaje el propio Schmitt, en este mismo texto que prologamos, nos ha dejado un documento de su delicada cortesía, de los complejos pliegues de su mente. En silencio, Schmitt todavía guardaba para la posteridad ese texto atravesado por el dolor más resentido, que se conoce como Glossarium. Pero escribir sobre y para Hans Barion le permitía desplegar una reflexión general sobre su trayectoria y la todo su grupo. Desde luego, los ajustes de cuentas son el privilegio de los supervivientes, pero en este caso apreciamos en las palabras de Schmitt un tono amargo de derrota, una vez más. Por mucho que él fuera un sincero católico, el catolicismo no estaba con él. Esta amargura es la que se expresa en Teología política II. Por eso, Erik Peterson se convirtió en el tema de su homenaje a Barion, aunque Schmitt supiera que la empresa científica de su autor, elevada a leyenda, la liquidación de la teología política, ya era

370 Esto no era un secreto que ahora tengamos que revelar. Se sabía en 1947. Al menos lo sabía Erik Peterson, cuando en su pequeño artículo "Existentialismus und protestantische Theologie", escrito en *Wort und Wahrheit*, 2, 1947, págs. 409-412 y reeditado en los *Tratados Teológicos*, Los libros del monograma, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1966, pág. 205-208. Para él, la obra de Heidegger sería "una secularización de los conceptos teológicos del protestantismo". Sin duda, Peterson se hacía eco aquí de lo que había publicado Löwith en su artículo "Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger", que fue editado ni más ni menos que en la revista *Temps Modernes*, II, 1946, número 14, pág. 347. Allí se decía que Heidegger deseaba hacer carrera entre los teólogos protestantes. En este tiempo se forjó la leyenda de que Heidegger era un discípulo de Kierkegaard, uno de los grandes equívocos de la filosofía contemporánea. Pues vaciar a Kierkegaard de su contenido teológico, y retirar a sus escritos la intención teológica, para hacerlos "conceptos relativos a la existencia humana en general", no podía sino "lisonjear los instintos nihilistas de su generación". La conversión de los conceptos teológicos en conceptos generales transformó la decisión a favor del Dios que se hizo hombre, en el hombre que se hizo Dios, "una decisión a favor del caudillo que es la encarnación de su tiempo". Cf. Peterson, ob. cit. pág. 208. Para las ambigüedades del catolicismo de Heidegger, se debe ver el documentado estudio biográfico de R. Safransky, *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo*, Tusquest, Barcelona, 2000. Para este tema se debe ver M. Dahlheimer, *Carl Schmitt und der deutsche Katholizismus, 1888-1936*, Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B, Forschungen vol. 83, Schöningh, Paderborn, 1998.

invencible. Al menos por el momento. Schmitt no sabía nada todavía de un tal Karol Wojtyła.

Sin entender al homenajeado Hans Barion y su papel en la cultura alemana no podemos comprender la ocasión de Teología Política II. Mas los libros de Carl Schmitt no pueden ser analizados al margen de sus ocasiones. Así que algunos detalles sobre Hans Barion no serán superfluos aquí. Diré entonces que estamos ante uno de los grandes estudiosos del derecho canónico de este siglo, gremio académico al que Schmitt dedicó atenciones y en el que gozó de amistades sinceras. Baste recordar aquí a Álvaro D'Ors, otro de los pares de Schmitt, que gustaba atenerse a la tradición del *ius utrumque*. Pero volviendo a Barion, debemos recordar que se doctoró en 1929 con una tesis titulada “Das fränkisch-deutsche Synodalrecht des Frühmittelalters”, que luego sería la base de su escrito de habilitación. Sus lecturas sobre el gran teórico de la teología y legitimidad carismática le llevaron a pronunciar el discurso inaugural de habilitación sobre Rudolf Sohm und die Grundlegung des Kirchenrechts. En 1933, y es de suponer que por influencia de Schmitt, Hans Barion se afilió al Partido Nacionalsocialista. Su posición quedó explicada en *Kirche oder Partei?*, un artículo del mismo año en que se produjo su ingreso en el partido nazi³⁷¹. Desde entonces, se mantuvo vinculado a Schmitt y al partido de Hitler, siendo suspendido a divinis por Roma. Durante el régimen nazi, Barion se promocionó en las facultades de teología católica y llegó a ser nombrado catedrático de derecho canónico de Múnich. Tal hecho desencadenó la protesta del cardenal Faulhabers, que prohibió a los fieles católicos que siguieran sus lecciones. Luego, como es sabido, la facultad de teología católica fue cerrada por las autoridades nazis. Corría el año de 1939 y la secuencia de los hechos demuestra la complejidad del catolicismo bávaro en una situación delicada. Barion tuvo luego que dirigirse a Bonn, protegido por el cardenal Schulte, por entonces en Colonia.

Nadie podrá negarle a Barion la constancia y la fidelidad, desde luego, y como Schmitt conoció la marginalidad tras 1945, después de

371 Artículo que luego se reeditó en *Der Staat*, 4, 1965, págs. 131-176.

haber trabajado con él en la Akademie für deutsches Recht durante el régimen nazi. Separado de todo oficio religioso, siempre en tensión crítica con la Iglesia, Barion se convirtió en un crítico despiadado del Concilio Vaticano II. De hecho, cuando preparó el volumen de homenaje a Schmitt, Ephirrosis, se reservó su lugar en el mismo con un escrito contrario al Concilio³⁷². Fue el quinto de sus informes sobre el asunto, muchos de ellos publicados en la revista *Der Staat*. En este ensayo encontramos la señal que pone en relación la tercera síntesis de Schmitt, entregada al problema del gobierno mundial, con la teología política. En efecto, se trata del problema de la relación entre el universalismo católico y el universalismo político imperial.

Apenas podemos referirnos a este trabajo, pues en él aplicó Barion las enseñanzas de Schmitt, en el sentido de un decisionismo cuya consecuencia más clara era una firme hostilidad frente al movimiento ecuménico. De hecho, Barion mostraba que el concilio Vaticano II, al rechazar que la propia Iglesia tuviera una orientación política, en realidad se entregaba a los supuestos de un cosmopolitismo liberal, y con ello apostaba por una teología política de ámbito mundial. Así que, a fin de cuentas, el Concilio hacía lo contrario de lo que afirmaba. Asumía el triunfo de la leyenda de la imposibilidad de una teología política católica para realizarla impunemente, pero ahora al servicio de las potencias democráticas-liberales, cuyos supuestos de libertad, de democracia, derechos humanos y crecimiento económico no sólo elevaba a sentido común humano, sino a posiciones morales que concretaban el sentido de la creación divina³⁷³. Este era el contenido del capítulo del Concilio destinado a “*De vita communitatis politicae*”³⁷⁴. Allí se recomendaba “la aspiración mundial a un orden político que proteja los derechos humanos, la exigencia de co-formación de la vida política, la sensibilidad para con las minorías, el

372 “*Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*”, en Hans Barion y otros, *Ephirrosis*, 2 Vols. Duncker und Humblot, Berlín, 1968, págs. 12-59.

373 Barion, ob. cit. pág. 26.

374 Cf. *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes*. Roma, 1966. EL capítulo “*De vita communitatis politicae*” se encuentra en la “*Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis*”, *Gaudium et spes*, de diciembre de 1965, EM, N° 73-76, pág. 800-809. Barion se basa en el §74 de este capítulo, págs. 801-803 y reproduce el texto en un apéndice de su artículo citado.

esfuerzo en favor de la tolerancia y la igualdad de derechos³⁷⁵. Con ello, la Iglesia católica en verdad no hacía sino ofrecer un programa de mínimos que podría ser el de las Naciones Unidas. Al impulsar este gesto, la Iglesia abandonaba su espacio eclesial para hablar de política con un lenguaje que, a los ojos del grupo de Schmitt, sorprendía por su ingenuidad, su abstracción y su confusión. Mientras esta dimensión político-normativa se cumpliera, el creyente tenía el deber añadido de obedecer en conciencia el régimen político legítimo. Frente a los regímenes que no cumplieran este arsenal normativo, el creyente podía sentirse apoyado por la ley natural y la ley evangélica en su derecho de resistencia. Puesto que las bases normativas afectaban a la totalidad de la creación humana, era inevitable reconocer como meta final la formación de una humanidad civilizada, amante de la paz, benefactora respecto a todos, al servicio de la familia humana general e implicada en la superación del estado nacional en una condición civil mundial³⁷⁶. La doctrina, apoyada por la encíclica “*Mater et magistra*” de Juan XXIII, implicaba una crítica “al ídolo de la soberanía del Estado, a la idea de este dios mortal, como dijo Hobbes”, cuya pervivencia constituía un obstáculo para la fundación de una organización mundial política efectiva³⁷⁷.

Estas palabras conciliares resonaban con fuerza entre los amigos de Schmitt, pues desautorizaban la catolicidad de los capítulos sobre la soberanía incluidos en Teología Política I. En ellas quedaba claro que la Iglesia se entregaba a la defensa del ideario de los ganadores de la IIª Guerra Mundial, y aceptaba la hegemonía del liberalismo y de la sociedad burguesa. A pesar de ello, y de forma contradictoria con el liberalismo, el concilio Vaticano II seguía afincado en la idea del bien común como el telos de la comunidad política. En el fondo, para el canonista Barion y para el jurista Schmitt, las declaraciones conciliares debían sonar como una defensa del liberalismo sin liberalismo y de la autoridad política sin Hobbes. Además, se presentaban como afirmaciones válidas para la totalidad de la Tierra, pero no desde el

375 Barion, ob. cit. pág. 23.

376 Barion, ob. cit. pág. 27.

377 Barion, ob. cit. pág. 28.

punto de vista eclesiástico, sino político. En realidad, las declaraciones conciliares no se fundaban en citas ni testimonios evangélicos³⁷⁸. En suma, la Iglesia católica se pasaba a los poderes mundiales imperiales que venían siendo los enemigos de todo lo que significaba el pensamiento de Schmitt desde los años 20. El Concilio, en resumen, configuraba una utopía cosmopolita de naturaleza teológica política.

Ante los atónitos ojos de Schmitt, este paso implicaba un retroceso histórico de la Iglesia semejante a la aceptación del conciliarismo por parte del concilio de Constanza. Como este generó la ruptura de la unidad católica, parecía fácil pensar que el nuevo paso en falso implicaría la disolución del papel específico de la Iglesia, entregada de pies y manos al criptomodernismo. Útil para neutralizar el sentido político de Europa, representado por los hombres como Schmitt, esa teología política progresista se veía como la semilla de una actitud profética que haría del cristianismo un alimento intelectual para la emancipación de los seres humanos de la pobreza, la tiranía y la desigualdad. Tras el Concilio venía J. Metz, y luego la teología de la liberación. Frente a esta deriva, que implicaba a sus ojos una regresión hasta las etapas primarias de la formación de conceptos teológicos, Barion hizo valer la teología científica y exigió que el Concilio se hiciera la pregunta por la fiabilidad de la revelación que aceptaba como soporte de la nueva doctrina conciliar. Con vivo desprecio habló de la diferencia entre la palabra profética y el aplauso conciliar de algo que parecía más bien la voluntad générale. Mientras que su dimensión revelada no se demostrara, el Concilio no pasaba de ser un “pastiche profético” que merecía por todo comentario una vieja sentencia del compañero de los primeros días dadaístas de Schmitt, Hugo Ball, que rogaba encarecidamente que Dios nos librara de los profetas. Barion no era un dadaísta, sin embargo. Gustaba de verse como correcto canonista y por ese se limitaba a pronunciar, como nuestro antepasado el canonista Álvaro Pelayo, un plancto por la Iglesia. Así que se limitó a citar a Ezequiel, ese pasaje (cap. 19) sobre los príncipes de Israel

378 Barion, ob. cit. pág. 30.

en el que se cuenta la historia de una decadencia y de una despedida. “No volverá a tener su rama fuerte, su cetro real”, concluye este relato acerca de una vid que ha sido arrancada con furor y ha quedado en el desierto, reseca. Sin duda, la historia se aplicaba a la evolución de la Iglesia. El versículo que Barion cita con literalidad describe bien su posición y dice así: “Esto es una elegía y de elegía servirá”³⁷⁹.

La Iglesia había caminado en sentido contrario al ensayo de Schmitt sobre Catolicismo romano y forma política. Ese era el asunto. Con ese conocimiento de los testigos oculares de las cosas, Barion recordó que si alguien quería comprender lo que había pasado, debía entrar en polémica con el “ataque parto” que Peterson dedicó a Schmitt en su trabajo *Der Monotheismus als politisches Problem*. Así que en este trabajo sobre el concilio Vaticano II de Barion encontramos el arcanum que llevó a Carl Schmitt a sentir la necesidad de criticar a Peterson. Pues ese Concilio Vaticano II no se podía comprender sin la obra de Peterson. Fue su rechazo científico de toda teología política lo que decidió a amplios sectores del clero y, finalmente, a la jerarquía de la Iglesia contra las posiciones de Schmitt y Barion. De hecho, el elogio de la forma política del catolicismo romano que había emprendido Schmitt en los años 20, se consideró válido hasta 1958, la muerte de Pío XII. “El aggiornamento” de Juan XXIII implicaba una retirada de todo lo que Carl Schmitt había elogiado. Ahora, lo defendido de forma sincera por el jurista del Reich parecía un “error histórico” a los ojos de la nueva doctrina de la Iglesia. Sin embargo, en una actitud más bien liberal, Schmitt no se resignó ante la decisión de la autoridad religiosa legítima. No fue contra el Papa de forma directa, pero la resistencia contra el Concilio Vaticano II decidió su trabajo. Su megalomanía quizá no este justificada, pero resulta evidente. La línea teórica del Vaticano II iba dirigida contra sus propias posiciones filosóficas. Y la derrota empezó con un trabajo de Peterson de 1935, el ataque parto, cuyo éxito —la formación de la leyenda de la imposibilidad teológica de la teología política— el propio Schmitt reconocía. La flecha estaba todavía

379 “Planctus est, et erit in planctum!”, Barion, ob. cit. pág. 58.

clavada. Este ensayo era un acto de reflexión final. En el instante de morir teóricamente, Schmitt analizaba la flecha que lo había matado. El futuro era de la cristología política, es decir, de una teología política de la liberación a lo Metz. Schmitt sabía de qué hablaba.

2. Erik Peterson

No puede sorprendernos, después de lo dicho, que Schmitt hiciera un homenaje a Barion atacando a Erik Peterson. Para canalizar esta pulsión de cerrar las viejas cuestiones pendientes, y de explicarse la derrota señalando a los traidores, resultaba indiferente que el objetivo de sus ataques, el teólogo católico Erik Peterson, llevara una década muerto. También pareció irrelevante a Schmitt relatar algunos hechos, como su amistad con quien en 1930, y quizá por influencia suya, se había convertido al catolicismo. Pues lo que llevó a Peterson a dar este paso fue reclamar para el catolicismo un sentido de lo público que alejara a los creyentes de los abismos de soledad e invisibilidad que habían traumatizado al último de los escritores luteranos, a Sören Kierkegaard, quien para Peterson pronto pasó a ser el apóstol de los nuevos católicos.

En efecto, el filósofo danés había sido objeto de lecturas por parte de Schmitt y, reflexionando sobre su caso, no sólo había identificado este el problema de la necesidad pública del instituto eclesiástico, sino también la centralidad de la decisión y del caso excepcional. Kierkegaard era el teólogo luterano citado sin nombrar en Teología Política I. El salto mortal a una relación absoluta con lo absoluto, ahora secularizado, le ofrecía a Schmitt la estructura del reconocimiento de la soberanía. En suma, Kierkegaard había llevado al luteranismo a su última posición. Su crítica a la iglesia luterana danesa sólo dejaba un camino abierto ante la sincera conciencia de un cristiano que quisiera ser algo más que un solitario: la conversión al catolicismo. Peterson había sido su primer discípulo por este camino, pero ya Schmitt había puesto a los espíritus de la época ante la necesidad de dar ese paso. Para un observador del flujo subterráneo de las corrientes espirituales, para alguien que guardaba los arcanos del siglo, como siempre se vio Carl Schmitt, resultaba obligado pensar que

aquella conversión no se podía haber consumado sin el influjo de su obra. Nosotros, sin embargo, debemos recordar aquí al otro amigo de Peterson, Theodor Haecker, traductor de Kierkegaard y del cardenal Jon Henry Newman, que ya se había convertido al catolicismo en 1921 y que quizá sea uno de los elementos intelectuales más influyentes en el joven Schmitt.

El mismo Peterson hizo un balance de su propio caso y cifró su experiencia en el ensayo *Kierkegaard und der Protestantismus*, de 1948³⁸⁰. Como muchos de los suyos, este trabajo de Peterson constituye un balance sobre la historia espiritual alemana en su conjunto. El relato, aunque sumario, no es menos espectacular y de él se deriva la legitimidad de la conversión al catolicismo impulsada por el autor. Sólo podemos esbozarlo aquí, pero no será inútil hacerlo. Algunos elementos resultarán relevantes para definir el ámbito de cuestiones que dan sentido a la obra de Hans Blumenberg. Pues en efecto, la clave residía en que, mientras Lutero tenía una concepción nominalista de la gracia, Kierkegaard procedía de la comprensión pietista que se atenía a la doctrina católica de la ciencia infusa. Estas dos concepciones alemanas de la espiritualidad eran de tal forma contrarias, que una de ellas, el pietismo, en verdad ya ponía en el camino del catolicismo pues vivía de sus ecos. Por el contrario, al reducir la gracia a simple favor de Dios, completamente ajeno a las obras humanas, el luteranismo se atenía a una Voluntad absoluta que, desde su autoridad, juzgaba y sentenciaba acerca de los salvados y los condenados. *Auctoritas, non veritas facit saluten*, parece decir el esquema luterano, que hace del otorgante divino de la gracia la primera autoridad absoluta en el sentido hobbesiano, completamente desvinculada de todo orden, salvo el de su propia voluntad³⁸¹.

Tendríamos aquí ya operativo el nominalismo de la sentencia de salvación, en tanto expresión de una decisión desvinculada, soberana

380 Originariamente editado en *Wort und Wahrheit*, n.º. 3 (1948), págs. 579-548; luego se volvió a editar en: *Marginalien zur Theologie*, München 1956, págs. 17-27.

381 Cf. Antonio Rivera ha dedicado un extraordinario libro a esta problemática. Cf. su *El dios de los tiranos*, Almuzara, Córdoba, 2007, donde muestra la afinidad electiva entre el Dios de la Reforma y el absolutismo político. De hecho, la estructura de la reforma es propiamente la renovación de lo político como valor absoluto. Esta es la tesis final de Carl Schmitt, al hacer del pensamiento de Hobbes la perfección y culminación de la Reforma.

en el sentido moderno. Frente a esta concepción luterana, el pietismo continúa pensando en términos de gracia infusa y recomienda la experiencia de una decisión que ponga al individuo ante Dios, de tal manera que suture la dualidad misteriosa entre el pecador en este mundo visible y el salvado en el mundo invisible. De ahí la necesidad de la imitación de Cristo, la afirmación de la ecuación entre vida profana y vida de sufrimiento y de martirio con Cristo, tan lejana de la sola fideis salvadora. En este sentido, el cristiano pietista es ante todo un mártir, mientras que el cristiano luterano, como el súbdito del Leviathan de Hobbes, es quien confiesa su fe en Cristo. Por eso, la cólera de Kierkegaard estalló cuando el crítico Martensen llamó testigo de la verdad al bien instalado y burgués obispo de Copenhague. Peterson apreció que el danés “Se revolvió contra un cristianismo para el que no existía el concepto de lo santo”. En suma, Kierkegaard, lejos de ser un defensor del luteranismo, era su víctima y la sentencia se había consumado cuando Karl Barth le retiró el nombre en su tardía Historia de la teología protestante³⁸². La conclusión se hacía explícita: el existencialismo había traicionado a Kierkegaard, pero con ello había logrado eliminar sobre todo una noción apropiada de la existencia misma.

Estas ideas ya estaban en los tratados que Peterson escribió para despedirse del luteranismo, en los que no podemos entrar aquí. Bastará decir que en ellos ya insistía en la misma línea de la filosofía de Kierkegaard y en sus categorías críticas. La teología dialéctica protestante de K. Barth le parecía encerrada en la oferta de meras posibilidades sobre las cuales siempre puede ejercerse la ironía, pero que por eso mismo ninguna de ellas podía convertirse en una “verdad existencial”, ni alcanzar la “humana seriedad real”. Esta objeción, que procede de su tratado Qué es teología³⁸³, ya era propia de Kierkegaard. El dialéctico nunca está ahí, nunca decide, siempre es melancólico.

382 Peterson, Tratados políticos, ob. cit. pág. 213 y nota 16 de pág. 309.

383 “¿Qué es teología?”, en Tratados políticos, ob. cit. pág. 15. Este escrito, que vio la luz en 1925, fue precedido por una aproximación al pietismo, que influye en el ensayo dedicado a Kierkegaard. “Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus”, en Zeitschrift der Evangelischen Theologie, 1, 1923/1924, págs. 468-481.

Desde luego, el danés aplicaba esta metodología a las cosas del mundo, no a la fe y, por eso, aceptaba la dialéctica como esquema general de la ironía. Barth, confundiendo el terreno, aplicaba la dialéctica a lo que la excedía, a la fe. En realidad, al teólogo protestante entregado a su dialéctica le falta la fe, lo único que puede suplantar y poner fin a su continua interrogación. De esta manera, Peterson defendió la organicidad de la revelación, de la fe, de la obediencia concreta y vital a la autoridad concreta, capaz de atenerse a la definición del dogma. Frente al mito, que puede ser contado y variado, pues todo en él permanece como una cuestión abierta—reflexión que será importante en Blumenberg—, la teología supone una scientia divina, una participación en el Logos divino —sólo Cristo como Dios pudo hablar de Dios y revelar lo que Dios es³⁸⁴— que se concreta en el dogma. Su contenido ha de ser aceptado con toda la seriedad existencial mediante la estricta obediencia. Kierkegaard llegó a la frontera de esta tierra prometida, pero no entró en ella. Mostró que la dialéctica teológica es nada, porque “se sustrae a la obediencia de la Verdad en el sentido en que la postula el dogma”. Mas él no dio el paso porque no era un teólogo, sino un escritor.

Aquella organicidad de revelación, de fe, de obediencia concreta a la autoridad concreta del dogma, caracterizaba a la teología como la ratificación de la revelación entre la Primera y la Segunda venida de Cristo. Esto quiere decir que sólo hay teología porque hay Iglesia. La teología no es un asunto de pensadores independientes ni cosa de liberales. A este punto dedicó Peterson el ensayo de 1929 titulado precisamente *Die Kirche*. La cuestión era importante para un hombre cercano a Schmitt, pues mostraba el paso desde el dogma al sacramento y, con ello, al derecho como algo constitutivo del catolicismo. En

384 Este punto es el decisivo: “No hay teología entre los judíos y los gentiles, sólo hay teología en el Cristianismo, y sólo en el supuesto de que el Verbo encarnado habló de Dios [...] Teología en sentido verdadero la hay sólo desde que el Verbo encarnado habló de Dios”. Ob. cit. pág. 25. Sin duda, el uso de la palabra “concreta” de forma retirada será muy decisivo para la convergencia de pensamiento de Schmitt y Peterson durante esta década: “La teología es ratificación concreta de lo que el Logos de Dios ha hablado concretamente de Dios, de modo que hay revelación concreta, fe concreta y obediencia concreta”.

este ensayo se mostraba la dimensión escatológica de la Iglesia y se derivaba su existencia del fracaso del Reino de Cristo, consecuencia del desconocimiento judío del Mesías. Habrá Iglesia, por tanto, mientras los judíos no se conviertan, mientras los judíos y los cristianos no tengan un Mesías común. Tal cosa, desde luego, sucederá en la Segunda venida. Lo que esto significara en 1929 no estaba al margen de la ambivalencia, desde luego, y la afirmación no quedaba exenta de consecuencias políticas. Sin embargo, el punto doctrinal queda suficientemente claro. Sólo ante el rechazo de los judíos, los Doce recibieron la inspiración de dirigirse a los gentiles. Entonces se convirtieron en Apóstoles. Este momento fundacional de la Iglesia, con la decisión por abandonar temporalmente el Reino, constituye el núcleo básico de toda secularización posterior. Su más íntima estructura implicaba la transformación de un pensamiento de la escatología en un pensamiento de las postrimerías. El primero se aplica al Reino, mientras el segundo se aplica a todo ser humano. Uno tiene que ver con la liberación del pueblo elegido, mientras el otro está implicado en la liberación del alma. Este paso llevó consigo una moralización de los conceptos religiosos. La estructura de la moralización implicó una mundanización, pues supuso la apuesta por la duración. Tales sucesos tuvieron lugar en el tiempo que va desde el concilio de Jerusalén a la Primera carta a los Corintios de Pablo, y se originó a partir del milagro de la glosolalia, la renuncia al hebreo como lengua sagrada, y la empresa de comunicar la palabra a los gentiles en el idioma de la koiné.

Las consecuencias del argumento de Peterson resultan radicales. La primera y principal, que Cristo no había fundado la Iglesia. Él predicó el Reino a los judíos, no la revelación a los gentiles. Jesús no instituyó obispos ni sacerdotes. Sólo eligió a sus doce discípulos. Sólo estos Doce, cuando dejaron de ser los jueces de las tribus de Israel elegidos por el Mesías, para convertirse en Apóstoles inspirados por el Espíritu Santo, fundaron la Iglesia y su estructura. Como había dicho el Schmitt que era admirador de Th. Däubler —como lo era el mismo Peterson y el círculo de Th. Haecker—, el derecho tiene un origen neumático, procede del Espíritu y del acto de su inspiración por el que

los Doce se convirtieron en Apóstoles³⁸⁵. Con ello, la delegación jurídica sobre el Reino que los Doce recibieron de Jesús, se concretó en la capacidad innovadora de los Apóstoles sobre la ordenación de la Iglesia. Ellos tomaron decisiones legítimas porque tenían una doble base: la delegación jurídica directa de Cristo y la inspiración del Espíritu. Esa es la doble legitimidad de la Iglesia visible³⁸⁶: la jurídica del poder de los Doce y la carismática-neumática de los Apóstoles inspirados. Con ello, la especial síntesis que Max Weber había reconocido en la Iglesia, capaz de conciliar derecho y carisma, no era un hallazgo histórico, sino la esencia misma de la fundación. Aquí residía la superioridad del derecho eclesiástico, que generaba una visibilidad institucional para el Espíritu, bien lejos de la especulación sin fin de la Gnosis.

Y por eso, la Iglesia, según la fórmula “Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros”, que calca la declaración política de “Parece a la asamblea y al pueblo”, procedente de la polis griega, sigue teniendo legitimidad para tomar decisiones dogmáticas, que continúan las decisiones de los Apóstoles inspirados. Esta legitimidad hace de ella un instituto con autoridad, con estabilidad de la jerarquía, con dogma, con sacramentos y con derecho, con culto público que se niega a quedar reducido a una mera celebración misteriosa. Por eso, Peterson concluía que “la Iglesia está más cerca de formaciones políticas, como el Reino y la Polis, que de ligas libres y asociaciones”. Ni consiste en una pura formación “religioso-política unívoca como el Reino mesiánico de los judíos”, ni es una libre asociación, como una secta liberal. Por mucho que el Estado democrático laico imponga su separación con la Iglesia, y la obligue a renunciar a su condición jurídica pública, de tal manera que sus actos sacramentales no sean reconocidos como jurídicamente válidos, la Iglesia nunca podrá renunciar a la publicidad que implica el poder de establecer dogmas. Al respecto dijo Peterson en una nota

385 Peterson, ob. cit. pág. 197. En la carta, realmente emocionante, dirigida a Jacobo Hegner al cumplir sus setenta años, se cita al círculo de amigos y entre ellos está Däubler, el gran bebedor. “Entonces la discreción tomará el lugar de la individualidad y sólo un acento distinguirá al uno del otro”. Recomiendo la lectura de esta carta, en la que se pretende definir el sentido del oficio del impresor. Cf. Peterson, ob. cit. pág. 244.

386 Peterson, ob. cit. pág. 306, nota. 12.

perdida de su trabajo Die Kirche de 1929: “La Iglesia deja de ser una entidad ‘pública’ en tanto renuncia a pronunciar decisiones dogmáticas. La renuncia a la condición ‘pública’ del concepto de Iglesia incluye la otra: la renuncia a la posibilidad de una ‘actividad pública’. Las consecuencias políticas y nacionales que una tal evolución traería para Alemania no serían de poca monta.”³⁸⁷. En la Iglesia, por tanto, caben conceptos tan importante como “política y poder”. Esa ambigüedad le es constitutiva y procede tanto de su vínculo con el Reino como de su transformación en Iglesia. Y su aspiración última es que “sea bienaventurado también Israel”³⁸⁸.

En estas razones de Peterson en favor de la visibilidad de la Iglesia, y de su naturaleza pública, descubrimos posiciones parecidas a las schmittianas, desde luego. Para un lector de estos ensayos de Peterson, resulta fácil descubrir la sintonía teórica con el pensamiento schmittiano tal y como se había ofrecido en Catolicismo romano y forma política. Todavía en el año 1932, cuando Peterson publicó su correspondencia con Adolf Harnack, insistió sobre la imposibilidad de que la iglesia protestante tuviera una dimensión pública por la falta de dogma y no vio otra salida que su disolución en el “espiritualismo

387 Peterson, *Tratados Teológicos*, ob. cit. pág. 306. La otra opción era convertirse en una secta, que era lo que pasaba a la postre con la religión luterana. Ahora bien, una secta no podría tener poder suficiente para enfrentarse a un régimen político. De ahí la desprotección del cristianismo en Alemania frente a los poderes emergentes de los nazis. La confesión protestante convertida en secta no pudo hacerles frente. La correspondencia entre Peterson y Harnack en este sentido es determinante. Harnack parecía aceptar el destino. Tras el régimen de Hitler, la resignación no estaba tan justificada, pero venía operando desde tiempo atrás y nadie pudo hacer nada por contrarrestarla.

388 Peterson, *Tratados Teológicos*, ob.cit. pág. 201. La transformación del Reino en Iglesia —y de la escatología en postrimería— constituye justo el paso que desprecian los gnósticos y por eso ellos rechazan todo compromiso moral y se concentran en la identidad del tiempo del cosmos y del tiempo de la vida, por decirlo con Blumenberg. Encerrados en su escatología, pero sin contacto con el pueblo judío y su noción de Reino mesiánico, los gnósticos prefieren una escatología particular y acelerada, de naturaleza sectárea y cuya realidad es una fuga continua en la teoría como instrumento de separación del mundo y de su emancipación. Las observaciones sobre la gnosis de este ensayo son muy interesantes y se deberían poner en relación con la renovación que este tópico encontrará en la obra de Eric Vögelin. Y es muy relevante esta nota, dejada como por un azar, que dice: “El Marción de Harnack es particularmente instructivo a este respecto: un protestantismo que declina toda relación con la Iglesia católica acaba siendo una reproducción de la prototípica solución de Marción”. *Tratados Teológicos*, ob. cit. nota 13 de la pág. 307.

y una mística secularizada”³⁸⁹. Entonces volvió a emplear la expresión “teología política”, en una nota que le reprochará Carl Schmitt³⁹⁰. Sin embargo, todo era un malentendido que fue abordado con sencillas palabras por Karl Löwith cuando dijo: “Ante católicos, como en el caso de mi amigo Erik Peterson, Schmitt teñía sus ideas sobre el Estado con un baño de autoridad católica. [...] Sin embargo,] Peterson y Schmitt hablaban claramente el uno en favor de la Iglesia, el otro en favor del Estado.”³⁹¹. Esto es exacto. El interés de Schmitt era transferir la forma política y jurídica de la Iglesia al Estado. El de Peterson era, por el contrario, mantener la visibilidad de la Iglesia en su propio valor.

Cuando en 1933, en el inicio mismo de la dominación nazi, Peterson escribió su ensayo “Die Kirche aus Juden und Heiden”, en el que se desarrollaban estas ideas, dio el paso que le alejaba de cualquier reconciliación con los nazis. Allí, comentando la Carta a los Romanos, y aunque sin eliminar por completo ciertas ideas anti-semitas —hecho que recordó Löwith con un matizado reproche³⁹²—, defendió Peterson que los judíos seguían siendo el Pueblo elegido y que ese título jamás le sería retirado. La verdadera salud, la salvación —cuyos ecos grotescos se

389 Peterson, *Tratados Teológicos*, ob. cit. pág. 155.

390 *Teología Política II*, pág. 20. En efecto, explorando las posibilidades de que el luteranismo pudiera volver a ser una Iglesia en el sentido antiguo, y así mantener una dialéctica con el catolicismo, Peterson expresa sus reservas de que este proceso puede proceder del campo espiritual y así encaminarse hacia un movimiento teológico. Barth había dado paso a una escatología directa que no era en modo alguno eclesial, sino gnóstica. En esta situación, Peterson no ignoraba que “las fuerzas políticas” en Alemania podían recurrir a la ordenación de Alemania en territorios episcopales, ofreciendo al luteranismo de nuevo una estructura de derecho público. Entonces podría surgir “algo que a veces se parezca a una explicación entre la iglesia católica y la protestante”. Pero este sería un falso movimiento, que no estaría apoyado ni por el dogma ni por una condición eclesial. Sería una nueva “Kulturkampf”. Resulta claro que este no es “el camino de una verdadera explicación entre la iglesia católica y la protestante”. Peterson, ob. cit. pág. 157. Entonces escribió Peterson la nota que refiere Schmitt: “Desde este punto de vista puede decirse que la discusión interconfesional en Alemania conserva un carácter real sólo en el terreno de la teología política”. La nota es coherente con el texto: la teología política es política, no teología y, desde el punto de vista de la teología, es una medida irrelevante. Schmitt no tendría de que enfadarse. En el año 1935 Peterson no decía nada contrario ni nuevo al reconocer que la teología política era, desde el punto de vista teológico, imposible e improductiva. Nada que decir desde el punto de vista político, por tanto.

391 Löwith, *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio. La Balsa de la Medusa*, Madrid, 1992, pág. 111.

392 Löwith, *Mi vida en Alemania*, ob. cit. pág. 117.

escuchaban en el saludo nazi— seguía viniendo de ellos. La palabra de Dios no había fracasado. La elección de Israel no había prescrito. “Israel es un sólido olivo”, dijo entonces Peterson, provocando la irritación general. Sólo que se trataba de un Israel ampliado en el que también cabían los gentiles³⁹³, pero sólo en la medida en que se considerasen un injerto. El gentil no podía tener acceso a la vida libre salvo por su entronque en el olivo de Israel. Por su parte, “El judío que no cree en Cristo sigue perteneciendo al noble olivo de Dios”³⁹⁴. Esto se dijo en 1933, y entonces se añadió: “los pueblos cristianos que pierden su fe llegan a un grado de salvajismo y vaciedad al que no pueden llegar jamás los judíos”. Pronunciando una palabra que estaba muy presente en Calvino, Peterson dijo que la finalidad de la Revelación en su integridad consistía en que Dios pudiese aplicar su misericordia a todos, judíos y gentiles.

Una estructura común se desprendía de todo esto. Tanto judíos como católicos tenían por delante la esperanza del Reino. Para unos sería la Primera venida del Mesías, para otros la Segunda, pero para ambos estaría revestida de la gloria. Entonces, efectivamente, en el olivo del pueblo de Dios ya no se distinguiría por fin entre judíos y cristianos. Mientras tanto, ningún poder político podía ser sacralizado. Así que cuando en 1935 Peterson publicó el tratado *El monoteísmo como problema político*, fue suficiente proponer una nota final contra Schmitt para que todo se iluminara. Debemos decirlo: el ataque de Peterson fue considerado por Schmitt y los suyos como una traición, un asalto inesperado del aliado y del amigo. Con sutileza, vimos que Barion se limitó a decir que había sido un “ataque parto”. Era una invocación al arcanum en el que hasta ahora figuraban unidos. Tras esta separación se ocultaba lo decisivo, el punto temporal de la gran inflexión, ese instante que exigía volver a 1933, al ingreso en el partido nazi tanto de Barion como de Schmitt, gesto que encerraba para ellos una sustancia política y una suprema verdad. Una que incluso les obligaba a expresarse en términos elegíacos en relación con la Iglesia equivocada del Vaticano II.

393 Peterson, ob. cit. 125 y 133.

394 Peterson, ob. cit. 138.

Aquel paso no lo dio Peterson. Y no solo se negó a darlo, sino que para explicarlo escribió su trabajo central, *El monoteísmo y el problema político*, justo para separarse de los cristianos luteranos —*Deutsche Christen*— que habían doblado su rodilla ante Hitler. Para Peterson, con claridad, el luteranismo siempre había implicado una política cristiana³⁹⁵ que hacía de la autoridad política una personalidad sagrada desde el punto de vista religioso. La historia de Prusia no desmentía este enunciado. Sin duda, esta sacralización de la autoridad política —sacerdote, obispo y rey— sepultaba la originaria posición de Lutero, que había entendido el poder como la espada de la cólera de Dios, la furia con la que los malos castigan a los malos, una realidad con la que ningún ser humano puede vincularse de forma afectiva. A lo sumo, la autoridad política era necesaria para producir la paz en un mundo violento. En medio de la paz, el cristiano solitario podía buscar en la interioridad de su alma la gracia de la salvación. Sin embargo, el propio Lutero olvidó su propia posición originaria tras los sucesos de la guerra de los campesinos. El resultado se ha estudiado con detalle. Nadie puede olvidar que la confesionalización —la afirmación de la sacralidad del orden político— era una innovación reformada y que tuvo como consecuencia todos los saberes disciplinarios de la modernidad³⁹⁶. La posición católica era muy otra y Peterson se empeñó en definirla e identificarla, disputándole a Schmitt el monopolio hermenéutico de la forma política católica.

La tesis implícita en las posiciones de Peterson decía que aquellos católicos que habían dado el paso en favor de Hitler, en el fondo, se comportaban como luteranos al dotar al poder político de componentes religiosos. La doctrina católica no podía consistir en este sometimiento del orden religioso al orden político. No lo había sido desde san Agustín.

395 Merio Scatola ha abordado este tema con lucidez en su *Teología Política*, Il Mulino, *Lessico della politica*, Bologna, 2007, pág. 113-121.

396 Para este asunto debe verse el volumen *Confessionalization in Europe, 1555-1700*, editado por John M. Headley, Hans J. Hillerbrand y Anthony J. Papalas, Ashgate, Aldershot, 2004, con un impresionante conjunto de contribuciones sobre el tema hasta el desmantelamiento del concepto y la emergencia de la diferencia privado-público. M. Stollais no ha dejado de referirse a este tema en su primer volumen de su importante *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*, Beck, Munich, 1988, en el capítulo IV dedicado al *ius publicum Imperii Romano-Germanici*, en el punto 5.1. dedicado a confesionalización y constitución imperial.

Los vínculos que asociaban el poder político romano de Augusto con cristianismo eran fragmentarios, circunstanciales y, en suma, se reducían al sincronismo del evangelio de Mateo, que hace coincidir el kairós del nacimiento Cristo con el reino de Augusto. En todo esto no había sino pura accidentalidad. Sólo mucho después del Evangelio, y contra su espíritu, este sincronismo fue dotado de relevancia hermenéutica y política. Esto ocurrió a partir de la carta de Melito a Marco Aurelio³⁹⁷. Para Melito, lo decisivo consistía en recordar que desde Octavio, y porque en su reinado había nacido Cristo, el imperio romano había vivido la feliz circunstancia de crecer en brillo y prestigio (Glanz und Ruhm) y no ser asaltado por ninguna desgracia. Así que el escritor apologeta sugería al sabio emperador que no debía molestar a los cristianos. Como se ve, las dos palabras centrales del imperio era las que Schmitt proponía como elementos propios de la forma política que había encarnado el catolicismo romano. Era la específica transferencia de los frutos católicos sobre el imperio. Schmitt hacía pie en esta tradición retórica.

El argumento fue usado por Orígenes contra Celso (II, 30) y ahora se desplegó en el sentido de que la unidad política de Octavio resultó una necesaria preparación para el mensaje evangélico: “¿Cómo habría sido posible que una doctrina pacífica como la del cristianismo pudiera ganar poder, si no le está permitido defenderse de los enemigos, a no ser que se hubiera logrado en todas partes de la ecumene, junto con

397 El análisis de este periodo fue impulsado por Erik Peterson en su trabajo “Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentum”, editado en la revista de Th. Haecker, Hochland, 20 de abril de 1933-septiembre de 1933, vol. 2. págs. 289-299, ahora reeditado en Jacob Taubes, ed. Religionstheorie und politische Theologie, Band 1. Der Fürst dieser Welt. Carls Schmitt und die Folgen, Ferdinand Schöningh, W. Fink Verlag, Múnich, 1983, págs. 174-180. Entonces, se citó expresamente a Carl Schmitt y su campo teórico y se dijo de la teología política que “según su esencia es una parte fundamentalmente no de la teología, sino mucho más del pensamiento político”. Como vemos, se trata de la tesis que había propuesto Karl Löwith. Y no sólo esto, sino que añadió que “es mirada por los teólogos claramente con desconfianza y en su naturaleza por lo general herética, aunque resulta expuesta por los políticos con una siempre repetida y creciente confianza”. Cf. ob. cit. pág. 174. Cf. también pág. 180. Curiosamente, Schmitt no se refiere nunca a este ensayo, en el que Peterson dejó claramente expuestos sus puntos de vista en el momento de la instauración del poder nazi. Así que no fue una traición, ni un ataque pardo, sino la defensa de su punto de vista de teólogo, contra el retórico político Schmitt, quien camuflaba su posición teológica para imponer su punto de vista política a la teología.

la venida de Jesús, una transformación hacia lo más civilizado?”. Este fue el argumento que transformó el sincronismo temporal en relación esencial. Así que el imperio romano de Augusto habría cumplido la función de producir la paz y resolver el conflicto que implicaba el pluralismo de las naciones. Mas esto era necesario para la Iglesia, porque el mensaje de paz del Evangelio sólo podía comprenderse bajo las condiciones de paz impuestas por el imperio romano. Con ello, el cristianismo parecía vinculado a la existencia política del imperio romano. Esta fue la línea que siguió Eusebio de Basilea, quien ya es caracterizado como “un publicista teológico-político”, como un claro antecedente de Carl Schmitt. Sólo él vería cumplido en Constantino lo que se había iniciado con Octavio. El César cristianizado era la otra cara de un Cristo romanizado. Frente a este argumento, que surge de una interpretación del sincronismo de Mateo, Peterson propuso observar el sincronismo de Lucas, que hace venir a los reyes orientales, anti-romanos y rebeldes, hasta Belén para adorar al Niño. Esta línea oriental y anti-romana de recepción del Evangelio llegaría hasta Manes, que por aquellas asociaciones de los apologetas romanos veía en peligro la universalidad del mensaje cristiano. Así que los sincronismos daban para mucho. Sin embargo, frente a las dos herejías alternativas, la de una teología política romana y la de un maniqueísmo oriental, la ortodoxia católica de la Trinidad ni renunciaba al universalismo cristiano ni dejaba de reconocer una virtud moral y política universal compatible con la verdad del cristianismo. Ni se vinculaba al imperio político ni al dualismo rebelde, anti-político y gnóstico.

Y esto es lo que ahora reconocía el Concilio Vaticano II, que apostaba así por la Iglesia de Peterson y Th. Haecker, la que no había cedido al nazismo. Toda esta historia determinaba la constelación intelectual de 1970, aunque Peterson ya estuviera muerto. Con ello, en el ataque schmittiano que encerraba Teología Política II se abordaba de nuevo la justificación de la vieja decisión frente al testigo más incómodo, aquel que había mostrado que el catolicismo no podía reconciliarse con Hitler, y que sin rechazar un sentido de lo público para la Iglesia, negaba la forma de la teología política para realizarlo. Para

desolación de Schmitt, además, ese camino era ahora formalmente renovado e impulsado por la Iglesia. Así que, en su respuesta, Schmitt le devolvió la sospecha a Peterson. Al rechazar toda implicación política directa, toda relación con la visibilidad del representante político soberano, el converso Peterson en el fondo se comportaba como un luterano originario más, con su desprecio del poder secular. El malentendido parecía ingente, doble, multiplicado. Peterson sugería que sólo el luteranismo inane, individualista y convertido en una mera sentimentalidad liberal, implicaba una teología política en tanto consagración de un soberano que reocupaba el espacio otrora público de la Iglesia. Schmitt sugería que Peterson en el fondo seguía siendo un luterano espiritualista y por eso rechazaba toda teología política y toda implicación de la religión con el poder de este mundo. Lo más grave de todo era que, para Schmitt, el concilio Vaticano II se lanzaba también por la senda del liberalismo protestante, de la independencia de la Iglesia respecto del poder político y de la falta de compromiso del cristiano con un orden político basado en el *nomos*, en el espacio, en la geoestrategia, en la soberanía y en la autoridad.

Vemos así que esta polémica doctrinal ni era trivial ni un mero asunto del pasado. La hostilidad de Schmitt no era puramente arqueológica ni histórica y desde luego no se reducía a lo personal, a pesar de que el dolor propio resultaba demasiado transparente. La necesidad de defender el papel histórico de su alter ego, Eusebio de Cesarea, el “peluquero teológico del emperador” —en frase de Franz Overbeck, el amigo de Nietzsche y de Burckhardt³⁹⁸—, implicaba la alusión de que Schmitt había sido el peluquero teológico-político del Führer. Sin embargo, para Schmitt además se mezclaba el asunto crucial, el decisivo en la época de la guerra fría: el había recibido esta denuncia del autor que inspiraba el concilio Vaticano II, cuya función también podía ser descrita como la de ser el peluquero teológico de la dominación mundial del liberalismo americano. La derrota era

398 Para las relaciones de Schmitt con este línea de pensamiento de Burckhardt, se puede ver mi libro *Carl Schmitt, el último hegeliano*, en Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, sobre todo en el capítulo dedicado al lenguaje del imperio.

amarga. El momento del nuevo catolicismo no pasaba por Schmitt. Este no podía aspirar a ser el pensador católico por excelencia, ni a esgrimir un *ius reformandi* que permitiera al soberano definir el sentido histórico del cristianismo correspondiente a esta fase final de la lucha de clases que era la Guerra fría. Y ese resultado era tanto más desesperante por cuanto a la izquierda se alzaba un nuevo sentido de la teología política, basada en un sentido escatológico, destinado a retirar toda justificación a los órdenes caducos de la injusticia y de la opresión y destinado a fundar una democracia sostenida por la justicia. En el fondo, la obra de Peterson había servido para impedir una teología política conservadora, pero parecía alentar la teología política progresista de J. Metz. Al margen de la doctrina de la Iglesia, entonces, emergía una teología política de izquierdas que integraba perfectamente la leyenda teórica de Peterson. Era la consecuencia de la falta de compromiso de la Iglesia con la política de Hobbes, que había sido en el fondo su propia política. Para Schmitt, todo esto significaba el compromiso de la Iglesia con la izquierda. Metz era el testigo de esta implicación. Frente a este desplazamiento de la Iglesia hacia la falta de compromiso, y de hecho hacia la izquierda, Schmitt dejó oír su voz. Ahora debemos comprenderla en lo que tiene de propia. Pues sin duda, con el abandono del Concilio Vaticano II y con la nueva situación mundial, no cabe duda de que ha vuelto a tener su oportunidad.

3. Schmitt

La sutileza de las posiciones de Peterson y de Schmitt fundaba la verosimilitud de las acusaciones recíprocas. Aquí, en estos terrenos, nada es inequívoco y el lector poco atento corre el peligro de la confusión. Sin embargo, en algún sitio debían hacer pie las diferencias y las hostilidades. Este suelo rocoso es el que se debe identificarse aquí. Para ello hemos de partir del primer ensayo de Teología política. Pues aquí están ya claras ciertas cuestiones. Por ejemplo, que el Dios de la teología política parece cercano al de cierta *potentia absoluta*. En primera instancia no se parece al Dios católico, que siempre se mantiene como una *potentia ordinata*. Sólo aquél Dios absoluto puede decretar un nuevo

orden desde una soberanía trascendente, sin sentirse vinculado al viejo orden. Sin embargo, no debemos olvidar que lo hace para garantizar el orden y la unidad. Así que incluso el Dios de la teología política es una potencia absoluta limitada, concreta, excepcional, pues sigue vinculado a los fines últimos ordenados de la creación. Conserva intacto su poder absoluto para intervenir en el mundo, y ningún elemento del orden natural puede serle coactivo, pero solo ejerce aquel poder para reponer y mantener ese mismo orden natural.

Desde este punto de vista, y respecto a la simetría estructural entre los conceptos teológicos y los conceptos políticos, la noción de soberanía —ya sea de la revolución o de la contrarrevolución, esto es lo mismo— es analógica con la noción de potestas absoluta dei. Pero en la medida en que era una potestas exceptionalis se debía identificar de forma adecuada no tanto su decisión por la excepción, que era su dimensión de poder propio y absoluto, sino su finalidad. El punto es muy sutil y dice que lo absoluto es el poder de decidir la excepción, no el uso del poder en la situación excepcional, que sigue siendo ordenado a un fin que es el bien común. Para Schmitt no cabía duda de que en el caso absoluto excepcional no se perdía de vista el orden, el telos: el mantenimiento de la unidad de la comunidad humana. De la misma manera, el Dios que interviene en el mundo mediante un milagro lo hace para reconducir la creación a su fin final. Por tanto, la pregunta estructural de la teología política no era tanto acerca de la diferencia entre potencia absoluta y ordenada. El soberano era ambas cosas a la vez. Lo decisivo era interrogarse por la potencia, por el poder. ¿Que tipo de poder podía garantizar el orden, la unidad del cuerpo político? Esa era la cuestión. Y Schmitt contestó que sólo un soberano personal.

En efecto, lo que estaba en juego en la disputa no era si la teología tenía efectos políticos, ni si la Iglesia católica podía reconocer o desconocer un régimen político. No era relevante para la polémica que la Iglesia católica hubiera firmado un concordato con Hitler o hubiera dejado de hacerlo. Lo decisivo era preguntarse por un representante político capaz de ejercer la potencia a la manera del Dios de los milagros. Este debía ser capaz de romper el orden de la creación en el mundo para mantener

el orden de la creación del mundo. Su implicación con el mundo y sus metas era tal que a veces se veía obligado a recurrir a su potencia absoluta. Además formaba parte de su potencia absoluta decidir cuándo lo hacía. La cuestión era si este esquema de pensamiento podía jugar en la política. Si un soberano, vinculado a los fines de la unidad de la vida social humana sostenida por una idea de justicia, podía irrumpir con su potencia absoluta excepcional para garantizar justo aquellos fines. La pregunta entonces se limitaba a esto: ¿quién podía operar de forma excepcional y soberana para transformar el orden viejo en un orden nuevo? Y esta pregunta aludía a algo sencillo: ¿podía ser ya la Iglesia católica el poder soberano en este sentido? ¿Había podido mantener la unidad del cuerpo social y la univocidad en la definición de la justicia, la paz y el orden? ¿Acaso las luchas civiles religiosas no habían mostrado su impotencia para reformarse y la necesidad de transferir ese poder al Estado? Al final de su vida, Carl Schmitt vio claro sobre esta cuestión y extrajo sus consecuencias. No es un azar que en el homenaje preparado para su septuagésimo aniversario, su amigo Roman Schnur, le dedicara un ensayo sobre “los juristas franceses en las guerras civiles confesionales del siglo XVI”. En el fondo, Schmitt seguía esta línea³⁹⁹.

Lo decisivo del planteamiento de Schmitt lo tenemos en este pasaje, en el que se niega a aceptar la tesis de Peterson, pero también la de san Agustín. En él nos damos cuenta de que lo que se ventilaba no era otra cosa que el *ius reformandi*, y descubrimos que estamos ante una variante de la solución de Hobbes, en tanto momento final de la Reforma. Pues el derecho a reformar no es sino esa potestas absoluta excepcional, sin dejar de ser al mismo tiempo potestas ordenata al bien antiguo. El problema es que la Iglesia católica había perdido ese derecho a reformar con las guerras civiles religiosas que dieron lugar al Estado, porque ella no supo mantener la unidad religiosa. Tras Constanza y Basilea, la reforma soberana

399 Cf. Roman Schnur, “Die französischen juristen im konfessionellen Bürgerkriege des 16. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des modernen Staates”; en *Festschrift für Carl Schmitt*, editado por H. Barion, E. Forsthoff y W. Weber, Duncker & Humblot, Berlin, 1959, págs. 179-221.

impulsada por la Iglesia falló y por este fracaso sobrevinieron las guerras civiles. Ese derecho había pasado al Estado y ese era el núcleo del hallazgo de Hobbes, como antes había sido la convicción de los politiques. Ahí, en esa lucha de elites entre políticos y teólogos, el modelo de la teología política significaba el triunfo de los primeros, que habrían impuesto silencio a los segundos, fueran católicos o calvinistas —como en el caso de Hobbes. Los políticos habían generado su teología. Por eso habían tomado sus conceptos teológicos para pensar a su soberano político. Esta era la sustancia de la transferencia de conceptos desde la teología a la política y con la transferencia se había entregado también el derecho y la legitimidad de la reforma. Por eso la secularización implicaba un debate sobre la legitimidad del orden moderno y por eso la obra de Blumenberg era tan significativa para Schmitt.

A los ojos de Schmitt, cuando la Iglesia católica con el concilio Vaticano II se decidía a favor de su autonomía, independencia y falta de compromiso político, no hacía sino avanzar en su proceso histórico de su marginalización. Era como si la Iglesia católica creyera vivir en el seno de poderes que no eran cristianos, de poderes injustos contra los que debiera garantizar su independencia y, llegado el caso, su resistencia. De ahí la necesidad de Peterson de valorar el martirio y de regresar a los tiempos de san Agustín, cuando la ciudad de Dios no tenía una relación sistemática interna con la ciudad de los hombres. Aunque estos fueran hombres cristianos, sus poderes no lo eran. Todo esto nos permite identificar la clave del asunto: la Iglesia no debía ni podía avanzar por el camino de ejercer un *ius reformandi* sobre sí misma. Ese gesto era un anacronismo ineficaz. Sólo el Estado o los poderes políticos cristianos tenía la última palabra sobre este particular. La Iglesia debía plegarse a convertirse en una íntima e inseparable colaboradora del poder político cristiano, el único soberano. Debía ser la administración religiosa de una sociedad política cristiana firmemente cohesionada, como lo había sido antes, según el modelo hobbesiano anglicano. En ese “antes” sin embargo estaba la parte del problema inaceptable para Peterson.

La conclusión de Schmitt dependía de profundos supuestos que concernían a la filosofía de la historia, con sus diagnósticos sobre el presente. La acusación más profunda lanzada contra Peterson consiste siempre en que el teólogo ha deformado el problema —la crisis del tiempo de Hitler— al iluminarla mediante una exposición histórico-teológica-filológica limitada al cosmos intelectual del imperio romano. Con ello, Peterson había olvidado el problema específicamente moderno. Y este problema consiste en que, frente a la doctrina de san Agustín, “los dos reinos ya no son unos ámbitos objetivos distinguibles unívocamente por sustancias o materias”⁴⁰⁰. Esta es la esencia de la condición insuperablemente histórica del nuevo sentido del catolicismo de Schmitt: la institución de la Iglesia ya no es operativa como instancia que se reserva el monopolio de lo sagrado. La índole de los enemigos de lo sagrado lo impide. La Iglesia ha sido cuestionada con éxito por la clase revolucionaria, con su materialismo, no menos operativo que el narcisismo romántico del capitalismo. La Iglesia quizá fue operativa hasta 1918, aunque de forma ficticia, en tanto imponía la diferencia liberal entre religión y política. Hasta entonces se pudo definir la religión desde la Iglesia y la política desde el Estado. Luego, en el gigantesco estado de excepción que siguió, no.

Ahora, en la específica situación contemporánea, las diferencias estructurales que delatan posiciones totales respecto al mundo, organizadas en una serie impresionante de dualidades reducibles a la diferencia entre inmanencia y trascendencia, ya no mantenían su relación clásica con la dualidad de la Ciudad de Dios y de los hombres. La Iglesia y el Estado ya no estaban vigentes como instituciones evidentes. Debían redefinirse, reformarse de nuevo, como lo habían hecho en la primera fase de la modernidad. El Estado regresaba a la política constituyente y arrastraba hacia ella a la Iglesia, de tal manera que ambos “ya sólo se pueden determinar desde los sujetos en lucha”, desde el enfrentamiento nuevo entre amigo y enemigo que fundaba la nueva soberanía. Y para redefinir este soberano, de la misma manera

400 TPIL, pág. 23.

que no se podía apelar al código, tampoco se podía apelar al viejo sentido eclesiástico. El Estado regresaba a su fase constituyente, política; pero en ella también se imponía definir la religión, la Iglesia. Igual que con Hobbes, el nuevo soberano debía ser soberano de ambas instancias. El estado de excepción que afectaba al orden jurídico-político concernía también al orden jurídico-religioso. Por eso, en ojos de Schmitt, se estaba ante un “giro de la Iglesia y el Estado hacia lo político”.

Este soberano político, que también decía decidir acerca lo eclesial, sólo podía entenderse entonces como potestas absoluta dei. Y lo era de forma decisionista porque definía, como en Hobbes, el papel de la religión dentro del orden político y a su servicio. Esto era así porque lo político se presentaba ahora como un contenido total, según ya se sabía desde el prefacio a la segunda edición de Teología Política I. Ningún contenido escapaba a su influencia. Cuando Bäckenförde se admiraba de que la Iglesia católica no hubiera entendido esto, en el fondo quería decir que no comprendía cómo la Santa Sede no se ponía al servicio incondicional del nuevo Leviatán, en su lucha contra la clase revolucionaria y sus representantes políticos, al parecer el objetivo que a los ojos del mundo debía legitimar la entrega de Schmitt a Hitler y su pretensión de lanzar sobre sus crímenes un denso olvido. Esta teología política lo era porque el soberano político imponía una teología en función de la definición del enemigo. Una teología al servicio de la definición del enemigo y su combate. Eso es lo que Schmitt reclamaba, como un discípulo de Maquiavelo. Lo absoluto, aquí, era la política. Ella definía el amigo y el enemigo existencia, que por eso era tan político como espiritual y religioso. Al descomprometerse respecto de esta batalla, la Iglesia del Concilio Vaticano II había pasado a fortalecer al enemigo. Metz era el testigo, como luego lo sería Ellacuría y Ernesto Cardenal.

Cuando Hans Barion analizó el concilio Vaticano II confirmó estos puntos de vista. Para el canonista, lo que había ocurrido en ese concilio es que se quería “prescribir dogmáticamente un modelo político determinado”; a saber: “la teoría progresista del Estado”. Esto era también teología política porque la teología prescribía dogmáticamente una política. Aquí la teología se hacía política, y la esfera absoluta era

la teológica, porque lanzaba sus dogmas sobre la esfera de la política. Con ello, quedaba claro que la problemática de la teología política no podía ser liquidada ni desde la teología ni desde la política. El concilio Vaticano II era una forma más de teología política, que como tal era un destino insuperable. Esta posición le parecía fatal y equivocada a Schmitt y sus amigos. De hecho era un suicidio del mundo cristiano. Y lo dejaron claro desde muy diferentes puntos de vista.

Ante todo, protestaron frente a las consecuencias de la tesis de Peterson, según la cual la teología política era pagana y herética, y se dispusieron a ofrecer argumentos contrarios a esta valoración. De esta forma, y contra Agustín de Hipona, se reivindicó la figura de Varron y la *theologia politica* o *civilis de la polis*, de hecho un seguro para la identidad y continuidad de un pueblo, y para “la sucesión legítima” de su poder sobre un espacio como *Nomos*. Nadie recordó las críticas de Agustín a Varrón ni la hipocresía del romano a la hora mantener dioses que sabía falsos. En realidad, nadie estaba interesado ya en la verdad, sino en la autoridad. La cuestión fue planteada de nuevo por Bäckenförde de forma nítida en *Secularización y Utopía*. Allí se expresó en forma de un dilema. Si el cristianismo era una religión como las demás, entonces necesitaba un culto público, y entonces implicaba una política, pues el culto aquí requiere un espacio: es impermeable, visible y público. Como todo espacio impone un ser, este debe ser defendido frente a un poder del afuera, el lugar del enemigo. Esta identidad de Raume y Roma hacía inevitable la categoría de limes y con ella política y la lucha en la frontera. Esta era una opción. Como se ve, era la de Eusebio de Cesarea y vinculaba cristianismo e imperio a costa de la universalidad.

Ahora bien, si el cristianismo se veía como una religión universal cuya misión tenía como sentido la emancipación del hombre universal —según la Ilustración—, entonces debía prepararse para consumir el abandono de todo sentido de lo sagrado, y dar por bueno el proceso de secularización para llevar al hombre a la conciencia de su libertad. Conviene recordar aquí que la defensa que hace Agustín de Hipona del cristianismo afecta precisamente a su convicción de que es el único camino verdadero hacia la emancipación del alma humana.

Sospechando de este cristianismo, Bäckenförde sugería que por ahí se caminaba hacia su propia disolución. Así que venía a concluir de esta forma: si el cristianismo es una religión como las demás, entonces debe preparar a sus fieles a la lucha y dotar su vida de un sentido por el que se pueda morir. Si es sólo la antesala del liberalismo universalista y cosmopolita, entonces debe darse ya la puntilla a sí misma y ceder ante la fuerza imperante del individuo narcisista apegado al consumo, el resultado de esa secularización. Si hacía lo primero, entonces debía suturar de alguna forma la diferencia entre teología y política y unificar un orden humano. Si hacía lo segundo, ya podía entregarse a la muerte. En último extremo podemos expresar el dilema en estos términos: particularismo frente a universalismo, religión de un Nomos frente a religión nihilista y sin espacio.

Aquí las objeciones de Schmitt a Peterson se acumulaban sobre el punto clave. Peterson había concentrado su análisis sobre la época que iba desde Filón de Alejandría, en tanto receptor de la teoría de la monarquía de Aristóteles, a Eusebio de Cesarea. En realidad, había intentado definir el modelo de la teología política de Schmitt alrededor del instante de Constantino, con su arrianismo, su monoteísmo estricto, su ideología política imperial en lucha contra los poderes no cristianos de la frontera. Frente a Constantino, la Iglesia había dado un ejemplo inspirado por el Espíritu en el sentido de su independencia, mediante el éxito trinitario del concilio de Nicea, una forma de publicidad dogmática conflictiva para el Estado, pues retiraba al emperador el *ius dogmatizandi*. La defensa del concilio de Nicea era la antesala para la defensa del concilio Vaticano II, la reserva en monopolio en favor de la Iglesia del derecho a la reforma. Por eso Nicea era el concilio por excelencia, el que garantizaba el futuro de la independencia de la Iglesia respecto al poder político.

Aquí residía el secreto de la íntima vinculación establecida por Peterson entre el dogma del Trinidad y final de toda posibilidad de la teología política, la base misma de la leyenda de la liquidación teológica de la teología política. Pero había todavía algo más, que nunca se dijo. En tanto que la Iglesia no reconoce diagnóstico temporal alguno sustantivo

entre el tiempo que va desde la Primera a la Segunda venida, no puede alterar su punto de vista desde consideraciones filosófico-históricas, ni sociológicas, como impone Schmitt. El tiempo eclesiástico entre las dos Venidas es único, y la actitud de la Iglesia no puede variar. Al asentar el dogma de la Trinidad, Nicea ha retirado al emperador la capacidad de reformar, se ha elevado ella misma a representante exclusivo de Cristo y ha identificado en el seno del concilio ecuménico la presencia del Espíritu. De su inspiración brota un dogma que siempre marca las distancias respecto al poder político, y que en tanto poder temporal puede ser resistido bajo la forma del martirio. Esto es lo que sugería Peterson respecto al nazismo. A Schmitt todo esto le parecía una ingenuidad. A los mártires les sería pedida su sangre por los poderes de la lucha de clases, no por los poderes cristianos. Peterson, mirando desde el sentido teológico de la experiencia y del tiempo, no podía ver una diferencia entre Stalin y Hitler, ni podía hacer de este un político cristiano.

De hecho, Peterson repetía sus trabajos científicos anteriores y se limitaba a añadirle una coletilla: la imposibilidad de la teología política una vez definido el dogma de la Trinidad. Schmitt contestaba, con cierta engañosa verosimilitud, que Peterson no había deseado fundamentar mejor sus tesis sino sólo dirigirlas contra él con una conclusión postiza. Para él resultaba evidente que sólo se trataba de un caso dado, de un instante pasado. “Abordar la actualidad del año 1935 con paralelos históricos del año 325 no es admisible desde el punto de vista científico”, sentenció Schmitt y todo parecía darle la razón. Entonces se dispuso a medir las distancias y fue concreto. Constantino era una figura completamente tipificada y delimitada. Era un obispo más, aunque se tratase del obispo *ton ektón*, el de afuera. El debate que se suscitó en su época era un asunto intra-cristiano. Formaba parte de la organización del *Nomos* espacial del poder cristiano. Nada que ver “con la relación teórica o con la relación política” del espacio cristiano con sus enemigos “no cristianos, anticristianos o incluso irreligiosos y completamente des-teologizados”. El asunto, tal y como se debatió en la época de Constantino, no podía elevarse a caso ejemplar respecto al momento en que, más allá del espacio cristiano, estaba Stalin y sus hombres; o al otro lado del

Atlántico, los Estados Unidos y sus liberales plenamente secularizados, tan materialistas como el leninismo. Cuando el espacio del cristianismo estaba situado entre estos nomoi, entonces la forma de relacionarse la política y la religión debía estar regida por otra lógica.

Y esa lógica ni podía proceder directamente de la Iglesia, en sentido clásico —de ahí la impugnación del concilio Vaticano II— ni del Estado —de ahí la impugnación de una materialidad concreta nacional del contenido de la diferencia amigo-enemigo—. Debía proceder de un sentido de lo político adecuada a la época de las luchas por la dominación de la tierra entera, sentido en el que se debía dar cita de nuevo la organicidad de la vida histórica desde una metafísica capaz de dotar de sentido profundo a todos los conceptos de la vida social en un ámbito espacial determinado. Por tanto, debía proceder de una teología-política constituyente de la identidad de un Nomos rodeado de enemigos existenciales, unos ateos y otros secularizados. Esa era la verdadera situación. No la de Constantino. Se parecía más al momento en que un poder político y teológico a la vez asumió el *ius reformandi*, como luego asumiría el *ius revolutionandi*. Frente a esos nuevos poderes, seguir hablando de lo que ocurrió en 325 era una ingenuidad y una ceguera.

La posición de Peterson permitía todavía una defensa. Tal y como había reconocido Hans Maier, cabía decir que la liquidación de la teología política tenía un valor permanente para el teólogo. Pues no era Peterson el que había refutado a Eusebio de Cesarea. Había sido más bien san Agustín. Nadie tenía que discutir si lo que había sucedido en Nicea y con Constantino era ejemplar o no. Lo que un católico debía discutir era si Agustín seguía vigente en la Iglesia. Esta discusión no tenía salida posible. Si la solución de Agustín ya no era la buena, la norma a la debía atenerse el católico, entonces esto debía decirlo la propia Iglesia, con lo que en el fondo obedecía a Agustín formalmente. Pero si Agustín estaba vigente y la Iglesia se reservaba la cláusula de crítica frente a un orden político corrupto e infame, la objeción de que “Peterson no explica ni fundamenta ese carácter ejemplar” se cae por su base. San Agustín no es un ejemplo que sirve de ilustración a los católicos. No es ejemplo a analizar desde el punto de vista sociológico. Debería ser un faro capaz

de iluminar los siglos perennes de la Iglesia, esté delante Constantino, Ataulfo, Carlomagno, Carlos V, Hitler o Stalin. Esta era la cuestión. Y de la misma manera que, de la mano de san Agustín, el humanismo de Vives y de Erasmo había hecho frente al César hispano-alemán Carlos, ahora el teólogo Peterson hacía frente al Führer.

Frente a san Agustín, Carl Schmitt defendía un esquema de pensamiento del que se derivaba algo muy diferente. Agustín ya no iluminaba a quien se llamaba pensador católico. Para Schmitt se elevaban exigencias más inmediatas y, ante todo, resultaba preciso reelaborar el universo científico de Max Weber, testigo del callejón sin salida del mundo sin alma, plenamente desencantado y secularizado. Sin embargo, frente a esta empresa científica, alguien cercano a Peterson podría preguntar: ¿desde cuándo el diagnóstico sociológico de un científico puede determinar las decisiones de la Iglesia? Con ellos vemos que Schmitt, en el fondo, impone silencio a los teólogos a la hora de valorar el tiempo histórico. Mas los teólogos pueden responder que ellos tienen su propia experiencia del tiempo histórico y su propio tiempo escatológico. Así que, en el fondo, y por un claro rodeo, Schmitt quería ir más allá de Weber y esto también implicaba resacralizar el mundo en un sentido cristiano. Pero este, en la medida en que pensaba estar haciendo una sociología fundamental, con su teoría de la escisión de las esferas de acción social parecía dar la razón a los teólogos. La cuestión estaba entonces aquí: ¿había dos esferas de acción, religión y política, o una sola, total, carismática, unitaria, administrada por un nuevo soberano teológico-político a la vez?

4. Weber

Ya hemos dicho que la presencia de Weber en el último Schmitt alcanza la condición de lo ingente. También en el primero⁴⁰¹. Sin embargo, Schmitt siempre se mostró crítico con los resultados finales de la obra weberiana. Su idea de la soberanía, de facto, iba dirigida a resolver un problema que la teoría sociológica de Weber imponía. El

401 Se debe ver para este asunto G. L. Ulmen, *Politischer Mehrwert. Eine Studie über Max Weber und Carl Schmitt*, VCH, Acta humaniora, Weinheim, 1991.

diagnóstico sobre la modernidad, procedente de Weber, descentraba el mundo social en un conjunto de esferas de acción cuya especialización impedía la emergencia de un punto sistemático central capaz de unir las en una lógica y organizar así un todo social integrado. Schmitt había desplegado esta tesis en su conferencia de Barcelona sobre la época de las neutralizaciones, pero había mostrado que, también desde un punto de vista sociológico, a cada neutralización del valor absoluto de una esfera de acción correspondía la emergencia de otro candidato, de otra esfera dotada de valor absoluto. Así, la neutralización de la religión en tanto valor absoluto había significado la emergencia de la política moderna de la razón de Estado. Pronto, el carácter absoluto de la política moderna fue impugnado por la moral ilustrada, y a esta le siguió la impugnación de la moral por la economía y luego la de la economía por la estética⁴⁰².

Para la época de Schmitt ya se había culminado este camino y se había llegado a sentir la necesidad de una nueva síntesis de esferas de acción. De ahí la nostalgia schmittiana por un mundo en que la metafísica diera expresión a esa síntesis social. La teoría de la soberanía ofrecía tal punto central, pero a condición de elevar de nuevo la esfera política a la dimensión absoluta y de imponer a las pulsiones independientes de las demás esferas una disciplina férrea. Esa función es la que cumplía el nuevo concepto schmittiano de lo político, pues con sus exigencias existenciales de configuración total ya incluía las prestaciones de lo carismático en Weber. Era esa configuración orgánica de la existencia a través del concepto de lo político lo que reclamaba una nueva noción de soberanía. Al parecer de Schmitt, Weber había quedado preso de su diagnóstico de la escisión de las esferas, paralizado por sus consecuencias, como el desencanto y la pérdida de libertad. A la vida social descentrada y entregada a las diversas esferas de acción como ámbitos autorreferenciales todavía le esperaba un largo camino científico, de la mano de la teoría de sistemas, pero para 1970 la figura

402 Cf. mis dos trabajos sobre la conferencia de Barcelona de 1929, “Crítica de la teología política”, y “Crítica de la Antropología política moderna”, en Manuel Cruz, compilador, *Los filósofos y la Política*, FCE, México, 1999, pág. 117-161 y 161-190, respectivamente.

de Luhmann no era central⁴⁰³. Para Schmitt, siempre había sido un gesto imperioso ir más allá de esa división, que para él implicaba un caos normativo. Por eso necesitaba avanzar hacia un orden concreto e integral que pudiera regular y decidir el sentido de las relaciones entre las diversas esferas de acción. Tal era la función del soberano, que justo por eso tenía prestaciones carismáticas, en el sentido de reconstruir el todo social, fracturado por la modernidad, según el análisis de Weber. La prestación del soberano carismático era entonces la formación de un concepto total de lo político. De ahí su afinidad estructural con la expresión sistemática y metafísica propia de una nueva época.

La cuestión, desde este punto de vista era bien sencilla: ¿quién decide y desde qué esfera lo hace? Weber había encontrado el sentido más profundo de la contingencia histórica para aludir a las múltiples, dispersas y creativas relaciones que una esfera de acción social tejía con las demás. El ejemplo paradigmático lo había hallado al estudiar los efectos económicos de la ética religiosa protestante. Desde luego, esa contingencia histórica no sólo cumplía la función de oponerse a la lógica sistemática del materialismo histórico. También pretendía favorecer la innovación y los hallazgos históricos, todo ese mundo de inspiraciones y mimesis, de transferencias y analogías de una esfera desde el espíritu de las demás. Era el campo de la relevancia de la metáfora como lo que estaba más allá de lo conceptuable desde la propia esfera de acción⁴⁰⁴. Desde esta perspectiva concreta, ni una sola esfera de acción social se mantenía en su pureza a través de la vida histórica de cualquier presente. Los efectos directos e indirectos, buscados o sobrevenidos, eran continuos.

Si aplicamos este argumento a nuestro problema, debemos reconocer que nadie podía ser tan ingenuo como para pensar que una decisión religiosa no tuviera implicaciones políticas, o al contrario. Carl Schmitt recordó, con Weber, que en la vida histórica siempre tenemos rei

403 Cf. para este tema en especial Salvatore Costantino, *Sfere di legittimità e processi di legittimazione*, Weber, Schmitt, Luhmann, Habermas, G. Giappichelli, Turín, 1994.

404 Cf. para esto mi trabajo "Esferas de acción y sistema filosófico. El carácter imprescindible de la metáfora". *Daimon*, n. 24; sept-dic. 2001, págs. 111-127.

mixtae, cosas mezcladas. Incluso san Agustín sabía que las dos ciudades mantenían zonas de confusión. Las aspiraciones de Peterson de separar escrupulosamente la teología de la política constituía un imposible histórico, además de una cobarde retirada de la realidad. Así pudo concluir Schmitt que “es imposible separar limpiamente en la realidad histórica los motivos y las metas religiosos y políticos en cómodos ámbitos determinables por su contenido”⁴⁰⁵ Si todo en la historia es una res mixta, entonces la teología política podía ser liquidada desde cierta teología, pero quizá así no se podía evitar que la nueva política tuviera decir algo apropiado sobre la teología e incluso fundar una nueva que eliminara toda pretensión de la teología pura de mantenerse en su pureza. La batalla era inevitable. Al pretender una valencia absoluta, la política aspiraba a dejar sentir sus efectos por doquier. Desde el lado religioso se podía apreciar lo mismo tan pronto la teología se convirtiera en el valor absoluto. Mas todo esto sólo nos ofrece consideraciones abstractas. Lo importante residía en el orden concreto. La diferencia era sociológica y existencial y por eso Schmitt insistió en lo inadecuado de ofrecer el caso de Eusebio en 325 para analizar la situación de 1935. Pues lo decisivo estaba en que el “nuevo concepto de lo político” era adecuado a la situación del ser humano en la tierra. Para definir esta adecuación Schmitt esgrimió un concepto de ciencia que tenía que ver con la realidad actual⁴⁰⁶. Tal concepto de ciencia era una última alusión a la Wirklichkeitswissenschaft weberiana.

En este punto Schmitt acusó a Peterson de actuar como un weberiano insuficiente y abstracto, que confundía los tipos puros sociológicos con las realidades existenciales. Para él, la liquidación de la teología política por parte de Peterson, el teólogo, constituía una mera reafirmación de la pureza de la esfera de acción propia. Sería algo así como la tesis del arte por el arte de los modernos, con sus ilusas pretensiones de independencia. Sólo desde esta base ilusoria, la

405 TPII; pág. 38.

406 TP, pág. 45: “[Peterson] se parapetó contra todo lo que, con ayuda de un nuevo concepto de lo político (adecuado a la situación), podía servir para conocer científicamente la situación actual de la Iglesia, el Estado y la sociedad”.

teología política parecía herética y sólo el teólogo puro sería ortodoxo. Esta era la sustancia de la posición de Peterson. Esta y el continuo golpe bajo de identificar a Schmitt con el retórico, sofista, ideólogo Eusebio de Cesarea. Sin embargo, su análisis era contrario a la vida histórica, donde jamás existe tal pureza. Weber estaría de acuerdo con este punto de vista. No existe lo puro en la historia. Sin embargo, Schmitt dio un paso más. Su posición no consistía en defender que cada esfera, a través de las elites que la ejercen, decide el sentido de la impureza que está dispuesta a asumir, las transferencias e influencias que mantiene con los demás aspectos de la vida histórica y con las otras esferas, las instituciones que organizan la pretensión de sentido y su forma de ordenarse. Tampoco se trataba de la previsión bien fundada de las profundas luchas de elites —teólogos, juristas, artistas, capitalistas— que tendría lugar a la hora de definir aquellas impurezas y transferencias. El paso más allá de Weber, pero preparado por el valor absoluto de la nación en Weber, residía en afirmar que la soberanía aquí y ahora, a la altura tanto de 1935 como de 1970, correspondían al ámbito de lo político entendido como sentido total de la existencia. A este ámbito le era necesario, para su configuración total existencial, no sólo definir al amigo, sino al enemigo, al hereje y al gentil, y esto como elementos centrales de la noción de ciudadanía. Por eso su objeción fundamental consistió en que “el gran problema de la teología política y del concepto de lo político no se podía eliminar así”⁴⁰⁷, como lo había hecho Peterson, invocando a san Agustín y su indiferencia respecto a la definición de la ciudadanía de Dios y de los hombres.

Para esta alianza de lo político soberano con lo teológico había razones firmes. Frente a la pura contingencia de una recíproca influencia, Schmitt afirmó que la política y la teología habían definido esferas de acción marcadas por una estructura conceptual congruente, generado un concepto de ciencia compatible y organizado instituciones rigurosas no sólo para los teólogos y políticos, sino para el pueblo en general. Este último aspecto era decisivo a sus ojos y lo señaló siempre

407 TP11, 46.

que pudo, pues gustaba presentar su pensamiento como democrático —como es sabido. Entonces, Schmitt citó a Weber y su teoría acerca del carácter racional de la Iglesia católica, de su comprensión del derecho y de la jerarquía. Tertuliano era el creador de esta gran hazaña. Como es natural, Peterson no podía oponerse a esta comprensión, aunque ya había señalado sus límites teológicos. Para él, también el sacramento era derecho, una realización pública. Sin embargo, aquí nos aproximamos a la cuestión central y entonces aparece lo que de verdad importa.

Pues en efecto, nada de todo esto le parecía a Schmitt que rozaba lo más profundo. En este sentido su valoración estaba definida desde el principio. Las limitaciones de estos planteamientos fueron aprovechadas para impulsar una crítica acerca de la falsa sociología de los conceptos al estilo de Max Weber, que para él nuestro jurista no era sino teoría de la profesión y del gremio de clerics que impulsaba determinado sentido de la acción social. Schmitt, por su parte, pensaba que el sentido de la *rex mixta* teología-política sólo podía organizarse si se identificaba un terreno intelectual específico, que iba más allá del dogma estrictamente eclesial, pero que incorporaba suficientes elementos metafísicos como para identificar ante el pueblo cristiano a su enemigo político, a quien se debía presentar también como herético o gentil. Esa alianza de poderes espirituales y políticos, posibilitada desde una apuesta metafísica determinada, era la teología política y había tenido como un caso dado ejemplar el concordato de Mussolini con la Santa Sede de 1929 —tan celebrado por el futuro Juan XXIII. En efecto, ese pacto no afectaba a una intención dogmática, por lo que el teólogo puro no debía objetar nada. Era lo mismo que Eusebio de Cesarea, quien optó políticamente por el imperio romano como muro capaz de detener el anticristo, como alianza histórica concreta de poderes sagrados y mundanos.

Esta alianza de la Iglesia con poderes cristianos amigos, a partir de una metafísica que definía una afinidad estructural fundada sobre la comprensión del ser humano como persona— ofrecía el fundamento decisivo a la posición de Schmitt. Este punto vinculaba su caso con el de Eusebio de Cesarea. Peterson, sin embargo, siempre había partido de la tesis de que sólo la teología decide cuándo un poder es amigo, y lo hace

desde el punto de vista del dogma y de sus exigencias normativas. Y esto puede implicar moderar, e incluso anular la organización institucional eclesial concedida por el poder temporal pretendidamente amigo. Aquí Tertuliano mostró los límites de la interpretación jurídica de la Iglesia al reconocer que por encima del carisma del cargo estaba el carisma del mártir. Peterson ancla en esta visión de las cosas. Sólo san Cipriano perfeccionaría la interpretación de Tertuliano en un sentido grato a Schmitt. Por eso excluyó el carisma del mártir, se atuvo en todo al carisma del cargo e hizo absoluto el sentido de la organización jurídica, transformando la noción de *clerus* en la de una elite de sacerdotes ordenados frente a los laicos, y no precisamente de la de aquellos que ardían con la mayor fe. Este paso convirtió al sacerdote en un funcionario, como tal, conectado al poder político de una manera u otra.

Sostenido por una idea del ser humano como persona, frente al individuo narcisismo capitalista y frente al militante comunista, Schmitt deseaba recordar que, dada la situación histórica de la Iglesia y su relación con los poderes temporales, la dimensión política de la teología era inevitable. Si el funcionario religioso se encastillaba en su pretendida pureza teológica, entonces entraba en conflicto con el poder político y, por mucho que diga que ha liquidado toda política de su discurso, a su pesar sigue existiendo la cuestión política. Aquí se enfrentarían dos funcionarios, dos poderes, dos instituciones, dos lógicas, y desde una esfera sólo se puede liquidar una parte del problema. La otra esfera afectada tiene el mismo derecho a caracterizar el problema generado desde su propio juicio y lógica. Así, la política tiene derecho a decir que la teología pura produce un problema político. El propio enunciado de una pretensión de liquidación teológica de la política la produce, pues impone una decisión valorativa sobre el ámbito político, un desconocimiento de su legitimidad, que no puede dejar indiferente a la esfera política sin más. Esta pretensión “se vuelve tanto más política cuanto más alta pretenda estar la autoridad teológica sobre el poder político”⁴⁰⁸. Se quiera o no se quiera, siempre

408 TPII pág. 56.

hay una zona de res mixta, de impureza, de conflicto, de tensión. Por eso tiene sentido el concordato, porque de otra forma por los dos lados se puede elevar la acusación de que se invade el terreno propio. En el concordato se llega a un pacto acerca de las zonas de invasión. Sin el concordato, el conflicto se agrava. La liquidación teológica del problema político —el completo desconocimiento del régimen político por parte de la teología— implica la reapertura del problema desde la política. La liquidación política de la teología, por su parte, implica una posición herética que la teología no puede silenciar ni pasar por alto. “Si el teólogo insiste en su decisión teológica, ha decidido teológicamente una cuestión política y ha reclamado una competencia política”. Si el político hace lo mismo, decide políticamente una cuestión teológica y reclama así competencia teológica —p. e. el carácter privado de una religión o el carácter ilegal de un dogma.

Este es el argumento de Schmitt: la liquidación de la teología política por parte de la teología —el caso Peterson— no es sino la apertura de otra política: la que deslegitima al Estado como instancia central, soberana, total y cuestiona la sociedad homogénea, el pueblo que lo sostiene. Por supuesto, la decisión política soberana respecto a la comprensión de la religión —su sentido y sus límites públicos— afectará a la evolución de la religión, sin ningún tipo de dudas. Así se alcanza lo que quiere decir Schmitt al caracterizar el libro de Peterson como dirigido a los enemigos de 1935. Pues Peterson pretendía defender que un católico no podía reconocer la legitimidad de Hitler, ni podía pensar ese poder como amigo o cristiano, sino que era preciso resaltar que el dogma público de la Iglesia iba contra las bases mismas del poder nazi. Schmitt pretendía que el cristianismo evolucionara en el sentido de convertirse en un elemento más de reconocimiento de la homogeneidad de la sociedad alemana, capaz de ofrecer un punto más en la definición del pueblo y del enemigo. Los vigilantes del dogma no podían hacer ascos a esta alianza pues era la científicamente adecuada al momento presente de la sociedad, del Estado y de la Iglesia, y al parecer era la consecuencia científica del nuevo concepto total de lo político. Schmitt pasaba por alto algo que Peterson no podía olvidar:

que Hitler no era un poder cristiano y que con frecuencia se quejó, según sabemos por testigos cercanos, de no disponer de la religión adecuada. Joseph Roth denunció lo mismo: que Hitler hablaba de eliminar Jerusalén, pero también quería eliminar Roma. Si se llegaba ahí, entonces los veinte siglos de tradición cristiana se ridiculizaban por una pretendida ciencia del presente, cuyos supuestos temporales no eran los de la Iglesia. Fuera como fuera, una fidelidad a los dos mil años de historia cristiana imponía reservas a la hora del reconocimiento recíproco de las dos esferas, temporal y eclesial, y la posibilidad de una retirada a la pureza de ambas. Agustín de Hipona era el seguro doctrinal de esa retirada. Ahora debemos verlo.

5. San Agustín

Por eso era tan importante el gran padre de la Iglesia latina y por eso Schmitt evade cuanto puede hablar de él. De hecho, una vez más lo lee como si le afectara de forma personal, como cuando considera injusta la valoración que de Cicerón hizo, como “ciego respecto al futuro e imprevisor”, frase que Schmitt sintió como dirigida a él y que le obligó a recordar la amarga derrota de 1945⁴⁰⁹. Peterson-Agustín podían hablar de los vencidos con jactancia, pero sólo *post festum*. Sin embargo, quedaba lo doctrinal. Y en este terreno, cuando Schmitt avanza en el resumen de la tesis final, aborda el complejo asunto de la influencia de la Trinidad sobre la imposibilidad del Cesaropapismo. A esta contraposición se debía unir el fracaso de la consideración de la *pax augusta* como representación de la escatología cristiana. Aunque Agustín perfiló ambas cuestiones con maestría y las transmitió a Occidente, era este segundo aspecto el que Schmitt consideraba como el logro más decisivo del obispo de Hipona. Con ello determinó la liberación del cristianismo del ancla del imperio romano y lo preparó para la novedad histórica, algo que gustaba a Schmitt, siempre inspirado en Hegel. Lo problemático procedía de considerar su doctrina como digna de ser repetida sin variación en la historia.

409 TPIL, pág. 48.

En este sentido, Peterson creí que aquella liberación le permitió a la Iglesia obtener un criterio para identificar “el abuso de la proclamación cristiana para justificar una situación política”⁴¹⁰. Esta conclusión le parecía a Schmitt discutible. Desde luego, pasó de puntillas sobre el hecho básico de que san Agustín reclamó para la Iglesia el derecho de juzgar acerca lo que en cada caso concreto eran abusos a la hora de caracterizar un poder como cristiano, lo que en el caso del poder de Hitler —un poder total, según el nuevo concepto de la política— no era cualquier cosa. En este sentido, los abusos no tenían por qué afectar al dogma específicamente religioso —la segunda venida de Cristo, la naturaleza divina del Hijo o la eficacia de los sacramentos—, sino también a las dimensiones morales de los preceptos religiosos, sobre las que Agustín es prolijo. Base aquí recordar su denuncia de la decadencia moral romana, como consecuencia de la falsedad de su religión. Este asunto lo desea evadir Schmitt, para quien el problema del abuso sólo concierne al teólogo si implica violación del dogma, no si afecta a la moral de los seres humanos, a cuya liberación moral el cristianismo en Agustín pretende ofrecer la mejor vía. Frente a todo esto, para Carl Schmitt sólo se podía hablar de liquidación de la teología política desde un punto de vista “teológico jurídico”; esto es, cuando el dogma se viese implicado.

San Agustín, con su específica argumentación moral y su especial solución de las dos ciudades, debía ser olvidado en este contexto. En el organismo de la exposición de la Civitas Dei, la Trinidad no juega aislada de las reflexiones sobre la específica virtud moral y sobre política del bien común compatible con la visión cristiana de las cosas. Aquí es donde encontramos la posición central de Peterson. Todo Cesaropapismo queda imposibilitado en la medida en que se entienda bien el Trinitarismo. Esta tesis no sólo denuncia una descripción de la afinidad electiva entre cesaropapismo y arrianismo. Es también una posición teológica en la medida en que Cristo ha fundado la Iglesia y el Espíritu la mantiene en la plenitud de su derecho a reformarse. Esta

410 TPII; pág. 50

dimensión no puede entregarla la Iglesia, en el sentir de san Agustín. La cuestión afecta a Schmitt, pues el esquema de las dos ciudades constituye un seguro contra la pretensión a la soberanía absoluta de alguien elevado sobre el pedestal del concepto total de lo político. Ahora bien, si Dios es único y Cristo no es Dios, y no ha designado su vicario en la tierra en la Iglesia inspirada por el Espíritu, entonces el poder imperial puede funcionar como vicario exclusivo de Dios en el mundo y decidir el sentido de la paz religiosa. Sólo el Trinitarismo ha logrado que ese momento en el que el Dios se vincula al mundo, lo haga mediante un vínculo teológico que sigue caracterizado como ajeno al mundo. Esto es lo específico del cristianismo trinitario. Nadie en el mundo puede representar a Dios, pues ya lo representa Cristo y el Espíritu en su Iglesia.

En realidad, en términos weberianos, con el Trinitarismo se alcanza el conocimiento de que la esfera religiosa es uno de los dioses plurales en lucha. Pues la Iglesia siempre puede decidir posicionarse respecto a un régimen político, desde el conflicto o desde la pacificación. Con ello, la Trinidad, con su consecuente teoría de las dos ciudades por Agustín, sería la primera conciencia de la diferencia de esferas de acción por parte del mundo occidental y clave de su posterior tendencia a la especialización. Sería el primer momento específicamente occidental, el inicio de nuestra andadura histórica. Schmitt, con su aspiración a la teología política, en el fondo quiere regresar al mundo orgánico del paganismo, de la religión sometida al funcionario político, del sacerdote como quirites romano o como liturgos ateniense. De este modo, sería una recaída en las ilusiones de la organicidad del imperio romano. Su defensa de Eusebio de Cesarea y de Constantino, sería en el fondo una aspiración cesaropapista, romana e imperial. Su concepto de lo político como dimensión total sería reactiva, antimoderna y pagana. En suma, nazi.

Por eso Peterson se ha inspirado en san Agustín, sin necesidad de mencionarlo. Se ha limitado, en realidad, a explicar la posición eclesiástica anterior a la crisis del Imperio romano, clave para que la Iglesia no pusiera su ilusión y su protección en la política del emperador cristiano. Allí se hizo valer la radical separación entre el orden de la

política y su decadencia, y el orden de la iglesia y su perennidad. Sin la teoría de la Trinidad no se podía llegar a una conciencia nítida de estos fenómenos. Pues al monoteísmo siempre le quedaba el problema de identificar la correcta relación entre el Dios único y el mundo. La mediación no podía abrirse camino al margen de un poder que en la tierra representara a este Dios único. El monarca del cielo quedaba visible en el monarca de la tierra⁴¹¹. La unicidad del monoteísmo generaba la necesidad de un espejo de esa unicidad en el dominio político de la tierra. Sin embargo, la estructura de la Trinidad era diferente y exigía que sólo otra persona de Dios representara a Dios en la creación. A un Dios extramundano sólo otro Dios intramundano.

Desde luego, esta doctrina se oponía a la gnosis —el dios mundano no puede ser el dios salvador—, pero todavía debía hacer frente a la clave de la gnosis, su hostilidad radical al poder de este mundo. Pues ahora de alguna manera Dios sacralizaba el mundo mediante su Hijo. Ahora bien, ¿qué impedía que el Hijo tuviera un representante único, su espejo en la tierra, que hiciera su papel de vicario en su ausencia? ¿Qué diferencia había entre un vicario imperial de Dios Padre o un vicario imperial de Dios Hijo? De hecho, hubo intentos de representar la Trinidad en tres poderes imperiales. De hecho, debemos decir que el cesaropapismo como teología política se puede bloquear sólo desde el Padre o desde el hijo. El punto está en otro sitio y se puede verificar en análisis históricos adecuados. La dualidad Padre-Hijo no tiene eficacia suficiente contra la teología política. De una manera u otra, permite la monarquía, la exclusividad del representante político en la figura del emperador cesaropapista tanto como la exclusividad del representante teológico en la figura del Papa teocrático. De hecho, la lucha política de la edad media se concentró en si el Papa o el Emperador como monarcas representan a Cristo en la Tierra y lo hizo hasta Carlos V. Se disputan la dirección de la Iglesia, pero eso no impide que lo hagan a la manera teológico-política. Por lo tanto, a estos efectos las dos personas de la

411 Para el monarquismo se debe ver la tesis de Gabino Urribarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1996. Se trata de un trabajo imponente.

Trinidad no afirman la diferencia radical entre las dos esferas de acción social. Para hacerlo debemos asumir el Trinitarismo íntegro, tal y como Peterson lo explicó en sus efectos sobre una teología de la Iglesia.

Es sólo la irrupción del Espíritu la que cambia las cosas. Pues no solo exige un representante del Hijo, en que se ha delegado su legitimidad jurídica del Reino, sino que exige una comunidad, sostenida por la inspiración carismática, la Iglesia, que no puede disolverse porque es la figura del Espíritu. Esta no puede confundirse con el rey, con el monarca, con el representante de Dios Padre o del Hijo. Es un cuerpo que tiene en sí mismo su sentido de la historia, de la legitimidad, del tiempo y del dogma. El hecho de que el Espíritu forme una ciudad, una república sagrada propia y eclesial, determina que no pueda someterse al representante de la ciudad de la tierra. Eso es lo que Agustín ha señalado: la iglesia debe organizarse como un instituto propio acogiendo buenos y malos, sin integrarse ni identificarse con un instituto terreno, sin confiar en la suerte del tiempo ni en el poder, sino en su rey divino y los sucesores de los Apóstoles apoyados por el Espíritu. En efecto, las luchas entre Papado e Imperio solo tenían un sentido: la inviabilidad de la institución conciliar. Mientras que no se reconoció el conciliarismo, la lucha entre Papado e Imperio, fue inevitable y con ella las dos formas de la teología política. La reforma histórica fue consecuencia del bloqueo del concilio de Basilea y la incapacidad y mala fe de los poderes a la hora de convocar un concilio fue la causa del fracaso del modelo de Agustín. Ahora, la hostilidad de Carl Schmitt y Hans Barion al concilio Vaticano II era una demostración del mismo talante, de la misma falta de reconocimiento del Espíritu, noción que para Schmitt siempre era más bien el espíritu hegeliano desplegado en la historia.

Pero esa capacidad de que el Logos volviera a hablar inspirado por el Espíritu en concilio era en todo caso la única doctrina de la Iglesia compatible con la Trinidad. A ella se vinculaba Peterson en la línea de Agustín. Desde ella, si los ciudadanos del mundo son virtuosos y se dejan llevar por el sentido del bien común, de la justicia y de la paz, la Iglesia puede reconocerlos; pero si por su decadencia y su

infamia, su corrupción y su mezquindad destruyen la posibilidad de que subsista la ciudad de la tierra, entonces ella todavía puede ofrecer una idea de su misión y de su autonomía. A los ojos de Peterson eso es lo que había pasado de nuevo con la irrupción de Hitler, que no era sino la consecuencia de la decadencia moral y política de la república de Weimar. Por eso la figura de San Agustín era apropiada en este contexto. La Iglesia debía disponerse, frente a esos poderes, a desempeñar el papel que le asignaba Agustín: el de asilo de los perseguidos, el de casa de peregrinación y el de la crítica del poder injusto, incluida en ella la disposición al martirio.

6. Blumenberg

Mientras tanto, podemos calorar lo que verdaderamente había hecho la Iglesia, en el concilio Vaticano II. En el fondo, se limitaba a recordar aquellas virtudes morales y políticas que Agustín echó de menos en la Civitas Dei, al describir la tremenda decadencia del republicanismo romano justo por la falta de fe en sus dioses y su insistencia en considerar como realidades espirituales meras ficciones poéticas, que instalaron a las gentes en el cinismo de la teología política de Varrón. Era verdad que este republicanismo de la virtud antigua chocaba en un mundo dominado por el individualismo y el liberalismo de los modernos. Schmitt dijo entonces que el Concilio era contradictorio al afirmar las dos cosas a la vez. Sin embargo, al intentar definir el sentido común como una especie de republicanismo liberal del bien común y de los derechos humanos individuales, la Iglesia del Vaticano II no hacía sino sintetizar lo antiguo y lo moderno en un gesto bien característico.

Para analizar el futuro de esta mixtura, a ojos de Schmitt monstruosa, nada le resultó más útil al jurista que avistar el mundo que se preparaba una vez que la modernidad se hacía consciente de sus propias bases de legitimidad, ya sin complejo alguno por la teología. Y ninguna obra como la de Blumenberg para analizar la metafísica de la modernidad, su futuro y su previsión por completo al margen de la teología política. Si Peterson significaba la liquidación teológica de la

teología política, Blumenberg representaba la liquidación científica de la misma. Con ello, Schmitt fue más allá de los lamentos por el pasado y se atrevió a diagnosticar el futuro. Este venía marcado por la obra de Hans Blumenberg. Así que el juego argumental de Blumenberg en la obra de Schmitt viene a ser este: ay de vosotros, teólogos. No habéis querido la teología política, y ahora tendréis un mundo sin teología. Desde luego, la previsión era dramática, pues como había recordado *Teología Política I*, con la desaparición de teología también desaparecía la política. Así que la retórica de Schmitt, decepcionada, viene a decir lo de siempre: los traidores teólogos nos han hecho perder la guerra. Pero los juristas sabíamos por qué luchábamos. Los teólogos se han suicidado.

El asunto de la relación entre Schmitt y Blumenberg excede con mucho esta sede. Baste recordar el volumen de documentación que se acaba de editar, tan fascinante, para sugerir su complejidad y su relevancia⁴¹². Aquí sólo debemos atenernos a las posiciones de Schmitt e iluminarlas con brevedad. Pues si Blumenberg fue elegido por Schmitt como representante de la negación científica de la teología política, lo fue en la medida en que su Legitimidad de la modernidad implicaba una afirmación de la pura inmanencia y una ruptura con las hipotecas del pasado de la religión. Para ultimar esta ruptura se tenía que arruinar el último enlace entre edad media y modernidad, ese frágil hilo de la teoría de la secularización. Esta teoría fue reducida por Blumenberg a una confusa acumulación de analogías y metáforas. Schmitt protestó, pues él había mostrado algo más concreto, como era la simetría entre las dos estructuras más desarrolladas del racionalismo occidental, la Iglesia y el Estado. Esta simetría, reconocida desde antiguo, presentó una diacronía que Schmitt caracterizó como sustitución. Esta se produjo cuando Alberico Gentili impuso silencio a los teólogos, para

412 Me refiero a Hans Blumenberg-Carl Schmitt, Briefwechsel, Suhrkamp, Frankfurt, 2007. Se compone de todas las cartas que se intercambiaron desde 1971 hasta 1978, así como la reedición de todas las referencias que Blumenberg hace en sus obras a Schmitt, acabando con un ensayo de Alexander Schmitz y Marcel Lepper, "Logik der Differenzen und Spuren des Gemeinsamen: Hans Blumenberg und Carl Schmitt", en las págs. 252-307. El libro viene adornado con fascinantes documentos gráficos de las notas de Blumenberg y de Carl Schmitt. Verdaderamente, la obra de Blumenberg, *Arbeit am Mythos* queda muy iluminada por esta correspondencia.

usar sus propios conceptos ahora ya en el ámbito del derecho. Los teólogos callaron, pero porque en la larga lucha que mantenían con los juristas, estos aprendieron a hablar con los conceptos de los teólogos. Eso era la modernidad y por eso implicó una secularización del lenguaje religioso en lenguaje jurídico y mundano.

Blumenberg, que venía de Husserl, no podía aceptar este punto de vista —ni tampoco los de Löwith o Vögelin— y en la línea con su maestro puso en el centro de la modernidad la institución de la ciencia. Para él, quien habla de secularización quiere denunciar una injusticia histórica. La secularización implicaría así una ilegitimidad. Sin embargo, Schmitt no era Vögelin ni quería reeditar el saber clásico aristotélico-tomista. Schmitt no sugería que la secularización fuese un proceso ilegítimo. Al hablar de secularización quería defender que la operación moderna no estaba cerrada hasta que no se atendiera a la reocupación del espacio sagrado. Él no interesado en regresar a la teología pura, sino en la culminación o perfección del proceso moderno. Por eso Hobbes, para él, al dotar al soberano de poderes sagrados, constituía la perfección buscada de la modernidad. La señal de la legitimidad para Schmitt coincidía con la reocupación total del espacio sagrado-profano, en tanto ámbito continuo, y esto es lo que implicaba el componente normativo de la teología política, que daba a su concepto de lo político la dimensión de totalidad característica.

Blumenberg aparentemente hablaba de otra cosa y avistaba la modernidad desde el ámbito de la ciencia. Así amplió el horizonte de la legitimidad, alejándolo de los escenarios de la herencia y del patrimonialismo que implicaba el concepto de secularización. No ignoraba que los juristas habían hecho callar a los teólogos, pero todavía quería remarcar que los científicos habían ido más allá de los juristas. Desde el juego completo de las categorías weberianas, en la modernidad había surgido algo diferente de una herencia ilegítima o secularizada. Así que el problema estaba en identificar la nueva legitimidad. Desde aquí, resultaba fácil a Schmitt hacer la crítica a Blumenberg. Este se habría embarcado en un asunto de la legitimidad, un problema weberiano, sin mencionar una sola vez a Weber. La crítica

concierno al corazón mismo del gran libro de Blumenberg. Desde luego, si la legitimidad de la modernidad no residía ninguna forma de transmisión tradicional, ni es una transferencia de legalidad y sus viejos componentes canónicos al nuevo ámbito del Estado —núcleo de la tesis de la secularización—, entonces sólo podía consistir en alguna forma de legitimidad carismática. En este sentido, Weber había hablado de la paradoja de una razón carismática, no porque fuera una razón irracional, sino porque se presentara como sublimada, transfigurada en una potencia divina⁴¹³.

Apreciar los aspectos carismáticos de la razón, fortalecidos por los triunfos de la ciencia moderna, obligaba a valorar el problema de la modernidad de una manera más compleja, con otro tempo histórico más largo, tal y como habían ensayado E. Vögelin y K. Lowith en sus obras anteriores. De lo que no cabía duda, ahora, era de la transferencia al propio ser humano de la estructura misma de bienes carismáticos. Incluso era preciso replantearse la vieja tesis weberiana de la certidumbre de la salvación y del sentido de la gracia. Este era el verdadero alcance de la obra de Blumenberg. Antes que los conceptos metafísicos teológicos fueran aplicados a los conceptos jurídicos en el siglo XVII, se produjo una reinterpretación de los conceptos religiosos que fueron aplicados al ser humano. En cierto modo, esta previsión era interna a la metanoia o reforma que el cristianismo paulino y agustiniano había prometido, con su idea de un segundo nacimiento del ser humano. En otros sitios he hablado de la *deificatio* como esta operación que culminaba las expectativas cristianas de perfección en el aquí y ahora, en el seno mismo de la subjetividad. Con ello se superaba la acedia medieval, la melancolía que había puesto demasiado lejos una salvación para la que ya no se encontraba el camino. Esta era la novedad y durante mucho tiempo se aplicó por parte de los humanistas a la vida interior y sus goces, tanto como el nuevo artista descubrió los suyos propios. Durero, el de los fulgurantes autorretratos, constituye la muestra ejemplar de esta capacidad del ser humano por ser un nuevo Cristo.

413 Cf. mi trabajo sobre «Fichte und die Verklärung der charismatischen Vernunft», en *Fichte Studien*, 5. 1993, págs. 117-149.

La experiencia de la deificatio al margen del viejo esquema de la peregrinatio es el soporte que sostiene la modernidad y encontró muchos ámbitos en los que expresarse: en el poder imperial de Carlos, en la serenidad de los saberes humanistas, en la grandeza de un arte que en Florencia se había puesto en contacto con los modelos de los dioses, en los abismos de la experiencia de la recepción de la gracia, en las comunidades anabaptistas, en los coqueteos con la omnipotencia de la magia. Como consecuencia de la ruina de la promesa sacramental católica, la modernidad buscó por todos sitios las formas de la deificatio y se aproximó a todos los lugares en los que dotarla de verosimilitud, sin despreciar la magia y la astrología, la profecía y la nigromancia. Todo se prefirió a la afirmación de un mundo sin contacto con la divinidad, a una nueva recaída en la gnosis. De forma imperativa, la deificatio tenía que realizarse en el mundo, pues tras siglos de catolicismo resultaba inaceptable la idea gnóstica de la radical dualidad entre el espíritu y la naturaleza. La tesis de Blumenberg constituía así una enmienda a la totalidad de la obra de Vögelin. El recordó que la modernidad constituye una superación desesperada a la segunda irrupción de la gnosis. De la misma manera que el Trinitarismo había hecho con la primera irrupción, la modernidad sólo pudo refutarla indicando instancias en este mundo que representaran poderes espirituales, capaces de deificar al ser humano. Frente al Trinitarismo, sin embargo, la forma teológica de la superación fue el panteísmo. Cusa y Bruno, los filósofos por entero ajenos a la identidad y a la representación personal, a la sustancia aristotélica que estaba en la base de la Trinidad, eran los héroes modernos.

Lo más relevante de la tesis de Blumenberg reside en que esa metafísica panteísta era afín no con el Estado y su teología política sino con la ciencia moderna. Frente a esta novedad, el mundo de la teología política y sus procesos era claramente residual y sectorial. En aquella metafísica panteísta —y no en la de una representación soberana exclusiva— se encontró la evidencia propia del conocimiento y se pensó el vínculo necesario entre Dios y el ser humano, la garantía de la deificatio. Sin embargo, la ciencia no había sido revelada al ser humano ni procedía del mismo Dios. Era fruto del mismo ser humano,

era una deificación a sí mismo debida, como extraída de la nada, y no tenía otra justificación que la ofrecida internamente por las evidencias del conocimiento. Entonces el ser humano se vio portador de poderes carismáticos propios, capaces de marcar lo nuevo y lo viejo por su propio ejercicio, sin otra legitimidad que su propio apoderamiento de ellos.

Sin el esquema previo de la promesa cristiana y la aspiración a la deificatio, la ciencia no habría recibido su interpretación carismática y, sin esta, no se habría presentado como una actividad legitimada en su propio ejercicio. Este proceso fue definido por Blumenberg como una autoafirmación. En el fondo se venció a la gnosis mediante el procedimiento gnóstico de la inversión, la negación de la negación del mundo. Sin duda, aquí se aplicaron aquellos conceptos de la teología panteísta que resultaban afines a esta forma de inicio. La ciencia era causa sui. Sencillamente, se debía a sí misma su legitimidad y su poder. Era su forma de decir que el Dios personal comenzaba a sobrar, pero también que no era sino la manera en que la humanidad se había buscado de forma inconsciente a sí misma. Feuerbach estaba en el horizonte de Bacon. Con ello, la representación del ser humano como persona e identidad estaba igual de amenazada.

Schmitt sabía que todo esto tenía efectos letales para sus posiciones, y ante todo para el mundo conceptual de la teología política. Pues venía a dismantelar la posibilidad de toda trascendencia. Aquí hacía juego la crítica permanente. Pero sin sentido de la trascendencia, la organización existencial de la identidad humana de tal manera que implique la diferencia amigo-enemigo, se venía a tierra. La desteologización contiene una despolitización. Al encontrar en la ciencia, en algo debido a la propia actividad del ser humano, la forma de la deificatio, la modernidad no sólo rechazó la premisa gnóstica de que en este mundo no hay nada salvador, sino que asumió la forma trinitaria ahora aplicada al propio ser humano, como metáfora propia de su historia de salvación: este era su propio creador, su propio salvador, generaba su propio futuro, hacía de un mundo material un nuevo paraíso por su propia fuerza, y se encargaba a sí mismo realizar la promesa de salvación cristiana. El ser humano era el Padre, el

Hijo y el Espíritu. Había reocupado los lugares de la teología. Había arruinado la trascendencia del mundo.

Las últimas páginas del libro de Schmitt surgen de la evidencia de algo indudable: la coherencia de las posiciones de Blumenberg. Era tal esta coherencia que Schmitt la contempló en un éxtasis teórico. La finalidad de ofrecer sus reflexiones sobre el verdadero rostro del vencedor, al final de su libro, consistía en mostrar, en una contraimagen, hasta qué punto su mundo clásico dominado por la teología y la política era preferible. Aquí la cuestión de la verdad una vez más quedó desalojada y, en su lugar, se impuso la ilusión varrónica de lo deseable. Ante el viejo Schmitt, cercano a la muerte, se eleva un mundo completamente inmanente. Lo único que tiene poder y legitimidad, por sí mismo, es lo que se presenta como nuevo. Para imponerse, ni siquiera tiene que hacer referencia a lo antiguo. Basta con su propia existencia, con ser lo que es. Todo gesto de mirar atrás, de preguntarse por su relación con el pasado, es incoherente y constituye un déficit en su conciencia de legitimidad. Es lógico que en las penúltimas etapas de esta época de la plena inmanencia todavía se organicen discursos destinados a soltar lastre de lo viejo. Schmitt ha hablado de des-teologizar, des-politizar, des-ideologizar, des-juridizar, des-historizar, y no conoció su última aparición, des-construir. Lo nuevo para ser legítimo sólo tiene que brillar, y nada le obliga a registrar la forma en que mata al pasado, salvo que quiera ser legítimo por algo diferente de ser nuevo. Una novedad que se dispone a la muerte cuanto antes debe dejar de calcular sus relaciones con el pasado para disponerse en silencio a serlo lo antes posible.

De este proceso-progreso se espera que produzca las condiciones de posibilidad de mantenerse a sí mismo en su continua novedad. Y se tiene esa esperanza porque sólo se encuentra sentido en agotar la inmanencia en su presencia. No sólo el ser humano se ha elevado al sumo poder desde la nada, sino que tiene que estar en condiciones de garantizar, incluso desde la nada, la producción continua de mundo. Esa humanidad continuamente nueva a la que se le garantiza un mundo nuevo de forma continua, reclama de la ciencia que sólo le entregue los medios para

que su libertad de valoración sea también continuamente nueva. Estas valoraciones continuamente nuevas no permiten la noción de identidad propia ni ajena, y lo único que podría significar un enemigo, lo viejo, se liquida por sí mismo. Su existencia no tiene forma, porque es difícil y lento cambiar la forma frente a lo fácil que resulta cambiar un mero deseo. Hoy de sobra sabemos de qué hablaba Schmitt.

En todo caso, este era el horizonte que se veía venir en 1970 y Schmitt comprendió que se derivaba de la noción de legitimidad de la modernidad que Blumenberg había descrito. Un universo entregado a la mera inmanencia parecía soportable en la medida en que garantizara una novedad continua. Así que la divisa de los tiempos postreros tenía que ser: “En vez de razón, libertad; en vez de libertad, novedad”. De otra manera, no parecía que la apuesta moderna mereciera confianza. Para Schmitt todo esto significaba el triunfo del liberalismo, del individualismo, del capitalismo, del narcisismo, del esteticismo. Toda la vida había luchado contra estos fenómenos y ahora se veía como un muro de contención sobrepasado por el tiempo, un khatechontos inútil. Blumenberg, sin embargo, le presentaba de la forma más pura contra lo que había luchado. La modernidad por fin se conocía a sí misma. Ahora se ventilaba la gran decisión: ¿era soportable?

Apenas se podrá comprender la obra de Blumenberg sin este apéndice de Carl Schmitt. Hoy, cuando tenemos editados todos los materiales de este diálogo, sabemos que fue mucho más allá del apéndice de Teología Política II. Nosotros no podemos llevarlo más allá. Bastará decir que ese apéndice le dejó a Schmitt la temática de su gran libro *El trabajo del Mito* y la centralidad del tema Goethe para hacer frente a los aspectos terribles del panteísmo, no siempre tan luminoso como quiere dar a entender el absurdo optimismo acerca de una completa disciplina de las fuerzas de lo Real. Pero Schmitt no podía dejar de considerar, a la altura de su casi largo siglo de existencia, que esa divisa que había impulsado la modernidad, *Nemo contra deo, nisi Deo*, implicaba en el caso de la modernidad una última ocurrencia: *Nemo contra hominem, nisi homo ipse*. Cuando Blumenberg se vio como un moderno decepcionado al final de su vida, quizá recordara

esta sentencia. Entonces no sólo se entregó con pasión a describir ese método de obtención de forma que es el mito, sino también a relatar las pulsiones que llevan al hombre a no querer salir de la caverna de los sueños. Pero en todo caso, nunca conoció la tentación de coquetear con la teología política. En su caso, la liquidación de la misma es algo más que una leyenda.

Peterson había planteado la relación entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, así como la relación entre el reino de los judíos y la Iglesia como una cuestión de legitimidad. Así dijo: “El Antiguo Testamento no es un residuo judío en la Iglesia, sino una herencia legítima”⁴¹⁴.

414 Peterson, ob.cit.nota 15 de la pág. 307.