

La querella por la teología política

Heinrich Meier

Una mirada retrospectiva*

Hoy en día, el concepto de *teología política* se ha vuelto corriente. Es actual, por no decir agudo. El desafío del radicalismo político-religioso; el regreso a la fe en la Revelación; la nueva atención que suscita el Islam, el Cristianismo y el Judaísmo son elementos que le han concedido a esa noción una repercusión polifónica en un espacio público donde antes a duras penas era conocido de oídas. Ese concepto le sirve conceptualmente a la filosofía política para encarar la distinción entre fundamentación y autocomprensión de la vida filosófica. Finalmente, en el debate en torno a Carl Schmitt, cuyo nombre quedó ligado a la cuestión más que ningún otro, teología política es el punto escandaloso ante el cual toda confrontación debe mostrar su valía.

En cada uno de los mencionados contextos, la actualidad del concepto reposa sobre la actualidad de su tema, respecto del cual este concepto –cabe repetirlo para el historiador– encontró una posición por encima de su negación por parte de Bakunin y de su afirmación por parte de Schmitt; un tema cuyas determinaciones decisivas son autoridad, revelación y obediencia. El concepto de *teología política* es actual en tanto que por él se entiende una teoría política o una doctrina política que aspira a estar fundada, en última instancia, en una revelación divina. Es en este sentido que de la teología política se ocupan, mientras tanto, revistas y anuarios específicamente dedicados a ella, innumerables monografías, volúmenes colectivos y «*Companions*» en los más variados idiomas, simposios científi-

* Traducción de Nélica Trevisi.

cos y foros intelectuales en todo el mundo. Es en este sentido también que tiene su lugar en la discusión política del presente. Es en este sentido pleno de aspiraciones, es decir como teoría que se entiende a sí misma partiendo de la obediencia propia de la fe, que tiene interés para los filósofos.

Aparte de su concepto sustancial, «teología política» ha recibido, sin embargo, un uso limitado que la reduce al «teorema de la secularización», tan mentado en la segunda mitad del siglo veinte, el cual ha pretendido ver en ella nada más que una tesis histórica. Esta posición invoca la primera frase del tercer capítulo titulado *Teología política* del homónimo ensayo schmittiano de 1922, asumiéndola de modo descontextualizado como la definición que da Schmitt de «teología política», a saber: «Todos los conceptos significativos de las modernas teorías del Estado son conceptos teológicos secularizados». En conformidad a esta lectura, la teología política no es ninguna teoría abarcativa, ningún conjunto de principios fundacionales, ninguna posición existencial, a cuya luz el teólogo político pueda entenderse a sí mismo y por ende pueda ser pensado por otro. Más bien indica una afirmación de tipo histórico-conceptual o una hipótesis de la sociología del conocimiento, que se ocupa de «analogías estructurales» entre disciplinas y «translaciones [*Umbesetzungen*]», cuyo alcance queda limitado al ámbito presencial del «racionalismo occidental» y a la «época del Estado moderno» o la «era moderna». La cuestión de qué debe ser la *teología* en una hipótesis de la sociología del conocimiento, le ha generado al uso presumiblemente *técnico* de «teología política» tan poca incomodidad, como poco es el interés que ha mostrado por la historia de ese concepto mismo, que cree poder despachar indicando que se trata de una afirmación histórico-conceptual.

Las interpretaciones acotadas de la «teología política», no obstante hayan surgido de la exégesis de Schmitt, no se han adentrado nunca en una confrontación efectiva con el pensamiento schmittiano. Por eso no se han preguntado jamás por la «oposicionalidad concreta» que tenía *in mente* Schmitt con su concepto *político*, ni se les vino a la cabeza que Schmitt podría haber hecho del concepto *teología política* el objeto de una «translación» históricamente grávida de consecuencias.¹ La así ceñida lectura de «teología política» ha sobrevivido en el margen

1. En *Diálogo entre ausentes* he sido el primero en llamar la atención sobre las particularidades de la utilización del término en Schmitt y sobre el significado de su oposición a Bakunin. Lo mismo vale para la indicación que Schmitt antepuso a la primera edición de su *Teología política*, y que hasta mi libro había pasado desapercibida en la literatura sobre el tema. La indicación de Schmitt destaca la pertenencia a un mismo contexto de los escritos —«simultáneamente compuestos en marzo de 1922»— *Teología política* y *Catolicismo romano y forma política* (que allí figura aún como artículo sobre «La idea política del catolicismo»), e invita a seguirle el rastro a Bakunin, figura que cierra las conclusiones de ambos escritos y que encierra el sentido polémico del título *Teología política*. Cf. *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*. *Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Erweiterte

del debate en torno a Schmitt como en una cápsula atemporal, a guisa de recuerdo de una querella pasada. Hasta 1988 ella todavía predominaba entre los intérpretes de Schmitt, y la teología política en su aspiración máxima bien lejos estaba de ser entendida como el centro y el contexto significativo del pensamiento schmittiano.

El recientemente publicado intercambio epistolar entre Hans Blumenberg y Carl Schmitt permite una mirada al estadio inicial de la interpretación.² Tomo esta publicación póstuma como ocasión y punto de partida para una complementación de carácter histórico. En 1966, en una obra de vasto alcance a la que puso como título el núcleo de su planteo,³ Blumenberg había defendido la «legitimidad de la edad moderna» contra el diagnóstico o el reproche de secularización, que rechazaba como «categoría de la injusticia histórica». En su defensa de la autonomía del secularismo moderno y su buen derecho surgido del requerimiento histórico de autoafirmación, Blumenberg se confronta particularmente con *Meaning and History* de Karl Löwith, si bien no conocía la respuesta que Schmitt le da a Löwith en 1950.⁴ Blumenberg cita tres veces la *Politische Theologie* en 3 de las 585 páginas de su libro. El nombre de Schmitt aparece una vez sola, en una nota a pie de página. Blumenberg cita la primera frase del tercer capítulo para reprobarla. Ante esto, inmediatamente reconoce que juzga «históricamente obsoleto, superado por el desarrollo moderno», el cogollo conceptual de la primacía política: la determinación política de lo que debe valer como no político, en analogía a la determinación teológica de qué es lo que queda bajo la competencia

Neuausgabe, Metzler V., Stuttgart-Weimar, 1998, pp. 84-88, y *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*. Dritte Auflage, Metzler V., Stuttgart-Weimar, 2009, pp. 21-23, 119-120, 225, 257-259.

2. Hans Blumenberg-Carl Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*. Herausgegeben und mit einem Nachwort von Alexander Schmitz und Marcel Lepper, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 2007. El volumen contiene seis cartas de Blumenberg y nueve de Schmitt, que comprenden exiguas 30 hojas, a lo que se agregan pasajes de libros de Blumenberg y el más heterogéneo material de los papeles póstumos; además de esto, el Epílogo de Schmitt a *Politische Theologie II* y primera reedición del importante artículo «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes» de 1950 con el título auténtico, del que informé hace veinte años en *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, *op. cit.*, p. 57.

3. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1966. Ya antes, el artículo «Säkularisation». Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*. Hg. Helmut Kuhn u. Franz Wiedmann, München, 1964, pp. 240-265.

4. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, pp. 240-243. [Meier alude a Karl Löwith, *Meaning in History: The theological implication of the Philosophy of History*, University of Chicago Press, Chicago, 1949; y a C. Schmitt, «Drei Stufen historischer Sinnggebung», *Universitas*, v, 1950, 8, pp. 927-931 (título original: «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes», cambiado por la redacción de *Universitas*). O sea «Tres estadios de la interpretación histórica» y «Tres posibilidades de una imagen cristiana de la historia» respectivamente. *Nota de la traductora*].

«secular».⁵ En 1970, en el Epílogo a la *Politische Theologie II*, luego de la crítica que en su «investigación especial» dirige al ensayo de Erik Peterson de 1935, elige el libro de Blumenberg para hacer visible la «leyenda de la liquidación de toda teología política» tomando un testimonio del presente, y para dar cuenta de él con ironía mordaz. Schmitt explica su elección porque el libro de Blumenberg hace de la «no-absolutes algo absoluto» y emprende «una negación de toda teología política de manera científica, en el sentido de un concepto de ciencia que de ningún modo admite como válidos efectos posteriores o translaciones provenientes de la doctrina de la salvación propia de una religión que se afirma como absoluta. Translaciones de este tipo son, para Blumenberg, hipotécas trágicas de épocas pasadas», cuya «nítida liquidación» pertenece «a la secularidad de la moderna-edad desteologizada [*enttheologisierten Neu-Zeit*]».⁶

Semejante negación de toda teología, de toda pretensión absoluta, de toda exigencia de obediencia incondicionada significa para la teología política de Schmitt otro «desafío» distinto del intento de Peterson por «demostrar la imposibilidad teológica de una “teología política”», para de este modo, tomando como criterio la teología política propia, la sustentada por Peterson, defender la verdad del cristianismo contra el «mal uso político» de la misma.⁷ Dado que con el título de su libro Blumenberg ha «enarbolado una bandera jurídica», tal como lo hace evidente Schmitt, entonces éste se siente obligado «a hacer desde lo jurídico algunas afirmaciones sobre la situación actual del problema». De esta manera, el Epílogo no sólo induce al lector atento a preguntar qué bandera enarboló Schmitt con el título de su libro de 1922 y vuelve hoy a enarbolar, en su vejez, sino también a reparar con cuidado en qué tipo de afirmaciones hace Schmitt cuando dice de sí mismo que está hablando «desde el derecho». La parte más explosiva e iluminante de la última publicación autónoma de Carl Schmitt nos pone en la condición de someter a prueba esta invocación a «lo jurídico» con un ejemplo tan expuesto como visualizable, y en la de ubicar adecuadamente un *gestus* que cumple un rol particularmente prominente en la retórica de su obra tardía.⁸

La respuesta inmediata de Schmitt a Blumenberg adolece de la misma brevedad que la del tratamiento que le dio antes Blumenberg a esta cuestión. Schmitt le reprocha la «mescolanza total» de sus tesis «con todo tipo posible de paralelismos confusos». Schmitt le reprocha que «habría merecido atención» el hecho de

5. Cf. *Die Legitimität...*, *op. cit.*, p. 60; cf. pp. 61 y 18 (donde no aporta pruebas).

6. Cf. *Politische Theologie II...*, *op. cit.*, pp. 109-110. El Epílogo lleva como título «La situación actual del problema: La legitimidad de la época moderna», y está en pp. 109-126.

7. Cf. Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [J. Hegner, Leipzig, 1935], pp. 158 y 99.

8. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, pp. 56-57.

que su «esforzado empeño con la teología política no se mueve en el ámbito de una difusa metafísica cualquiera, sino que concierne al caso clásico de una translación con ayuda de conceptos específicos que se han dado dentro del pensamiento sistemático de las dos estructuras aplicativas históricamente más desarrolladas y mejor formadas del “racionalismo occidental”, es decir entre la *Iglesia católica* con toda su racionalidad jurídica y el *Estado del Jus publicum Europaeum*, que en el sistema de Hobbes todavía está presupuesto como cristiano». La segunda parte de la respuesta sin rodeos contraría la fe de Blumenberg en el progreso y su valoración del Estado como históricamente superado, con su pretensión absoluta y sus «requerimientos de un ilimitado sentido de sacrificio», que ha evitado la guerra civil en su interior mediante el hecho de que «el carácter absoluto de la categoría amigo/enemigo fue proyectado sobre la relación de los Estados nacionales en integración recíproca».⁹ «Este Estado» –escribe Schmitt– «logró el hasta hoy más grande “progreso” racional de la humanidad en la doctrina de la guerra del derecho internacional, esto es la distinción entre enemigo y criminal y, con ella, la única fundamentación posible para una doctrina de la neutralidad de un Estado en las guerras entre otros Estados. *Esto* pertenece, para mí y para mi teología política, al giro epocal de la edad moderna. En el “umbral epocal” de este giro resonó el *Silete Theologi!* de Albericus Gentilis».¹⁰

Hasta este punto, Schmitt parece hablar de hecho como jurista y no caracterizar la teología política de otra manera que como una «translación» que, «de una manera clásica», concierne a los conceptos en el ámbito de validez de la Iglesia y del Estado; conceptos que, en ambos lados, están manejados y representados por *juristas*. Por cierto, Schmitt no ha hecho en absoluto «afirmaciones sobre la situación actual del problema». Lo que tiene que decir de ella «desde lo jurídico» viene después. Dado que en su respuesta se limita «al caso clásico de una translación» entre Iglesia y Estado en el «giro epocal de la edad moderna», quedan fuera de foco todos los «estadios» históricos que ya habían dejado de estar determinados por canonistas y legistas; particularmente el «paralelismo» de ateísmo y anarquismo, que había sido central para el eje de confrontación de la *Politische Theologie* de 1922. Lo notable de la referencia exclusiva al «caso clásico» reside en el hecho de que, en la exposición schmittiana, los canonistas y legistas intervienen a favor de las instituciones de un mundo *cristiano*, y de que la «translación» a comienzos de la edad moderna tiene lugar sobre un suelo *cristiano*. Schmitt se conecta sin vueltas con una interpretación que no se cansó de sostener y desarrollar ulteriormente durante dos décadas, desde la publicación de *Der Nomos der*

9. Cf. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit...*, op. cit., pp. 59 y 60.

10. Cf. *Politische Theologie II*, op. cit., pp. 110-111.

Erde y Ex Captivitate Salus. De acuerdo a ella, los «juristas» que se ocuparon de la transferencia de conceptos teológicos como el de la omnipotencia de Dios al soberano secular, actuaron movidos por su fe cristiana. Los fundadores del derecho público y del derecho internacional modernos, entre los cuales Schmitt se reconoce como el «último representante consciente del *Jus publicum Europaeum*, su último maestro e investigador en sentido existencial»,¹¹ aceptan la herencia de los teólogos católicos cuando buscan salvar para la paz y la razón lo que era salvable luego de la escisión de la fe cristiana. Cuando enfrentándose con los teólogos, les ordenaron a éstos guardar silencio en el ámbito del Estado, respondieron al «llamado» de la historia a que mostraran el camino para salir de las guerras civiles de religión. La empresa de secularización que llevaron a cabo no respondió a propósitos anticristianos; bien por el contrario, tuvo una inspiración cristiana. Un Jean Bodin o un Thomas Hobbes, a quienes Schmitt llama sus «amigos», en la interpretación schmittiana se mantuvieron «firmes en la fe de sus ancestros, y no sólo de la boca para afuera». Brevemente: los juristas de ese giro epocal, por cuyas almas Schmitt ruega en sus plegarias, eran —desde su perspectiva— teólogos políticos en el sentido sustancial de este concepto.¹²

Sin embargo, Schmitt no hace del libro de Blumenberg el objeto de su Epílogo para simplemente realizar una corrección de la manera como Blumenberg reproduce sus tesis o para recordar su visión de la secularización; un concepto, éste, que evita en estas páginas finales y que años antes había considerado con distanciamiento.¹³ Schmitt hace que su tratado teológico-político conclusivo culmine en una crítica a *Legitimität der Neuzeit*, porque reconoce que es el intento más actual de una «liquidación de toda teología política». Este libro no solamente le da la ocasión para mantener en la discusión los temas de su obra tardía, desde los logros históricos del *Jus publicum Europaeum*, pasando por la crítica a la legalidad, la oposición de ley y Evangelio y la distinción entre nomos y ley, hasta el

11. Cf. *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Greven, Köln, p. 75.

12. Cf. *Ex Captivitate...*, op. cit., pp. 63-73; *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln, 1950, pp. 112-115, 128-131; y *Die Lehre Carl Schmitts...*, op. cit., pp. 191-204, 180-186.

13. En «Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretation» (*Der Staat*, iv, 1, 1965, pp. 51-69) Schmitt determina, en 1965, el «proceso de la así llamada secularización» —o sea el desarrollo moderno visto en su totalidad, “secularización” ya no limitada al “caso clásico” de la “translación” al comienzo del giro epocal— como proceso «de la progresiva descristianización y desdivinización de la vida pública». Y prosigue: «Fue un proceso de sucesivos estadios de neutralización, que finalmente concluyeron en el ateísmo metódico y la “neutralidad valorativa [Wertfreiheit]” de la ciencia y dieron origen a la era de la civilización científico-técnico-industrial. Aquí, en su cima, las neutralizaciones se revierten en algo inesperado, totalmente diferente, de lo cual no damos cuenta con las nociones de “neutralidad” y “neutralización» (p. 61). Sobre estas «reversiones», cf. *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, op. cit., pp. 55-56, 87-88.

«cumplimiento de la Reforma» en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes; sino que también le permite, en el medio de la crítica, abordar determinaciones fundamentales de su teología política, desde el milagro, pasando por la distinción entre amigo y enemigo, y el asidero del mundo «politomorfo» en la doctrina de Dios, hasta la necesidad que el ser humano tiene de exculpación y redención. En la «legalidad» del conocimiento de Blumenberg, Schmitt ve la negación del milagro; en la liberación de la «curiosidad», la *hybris* que no quiere percibirse como *hybris*; en la acentuación de la «autonomía» y la «autoafirmación», la atribución de poder a sí mismo [*Selbstermächtigung*] que lleva a cabo quien impugna su sujeción al orden divino. «Si todo sucede de acuerdo a una fuerte legalidad, se aborrecen las excepciones, las mutaciones se vuelven sospechosas, los milagros son directamente actos de sabotaje, entonces es obvio preguntarse de dónde debe provenir, en semejante legalidad, lo ininterrumpidamente nuevo. Sin embargo, esta cuestión no afectaría el sentido del rechazo del milagro, la excepción, el voluntarismo y el decisionismo. Para Blumenberg se trata fundamentalmente de la atribución de poder a sí mismo y del ansia de conocimiento del ser humano. De ésta dice expresamente que “fundamentalmente *no* está necesitada de justificación” (p. 393). “El conocimiento no necesita justificación, se justifica por sí mismo; no se debe a Dios, no tiene más nada de iluminación ni de participación por la gracia, sino que se basa en su propia evidencia, a la que no pueden sustraerse ni Dios ni el hombre”. Así está la cosa. El autismo es inmanente a la argumentación. Su inmanencia, que se dirige polémicamente contra una trascendencia teológica, no es más que una atribución de poder a sí mismo».¹⁴ «Atribución de poder a sí mismo» significa, traducido a la teología política, rebelión, «autismo», negación del deber de obediencia respecto de Dios. El desdiosamiento de Blumenberg contiene, para Schmitt, una despolitización del mundo. El mundo deja de ser «politomorfo», si no es regido por un Dios que exige obediencia, o si no es, al menos como posibilidad, objeto de una lucha entre un señor y un adversario, aunque sea de la lucha entre Dios creador y Dios redentor. Obediencia y rebelión habría entonces aún solamente en el mundo humano, al cual le cabría la sentencia en la cual Schmitt aferra la posición contraria a su teología política y a toda otra: *Nemo contra hominem nisi homo ipse*.¹⁵

La conjunción de desteologización y despolitización, que Schmitt reclama como válida, se desprende coherentemente del concepto schmittiano de lo político, que reduce lo político a una constelación triádica que puede presentarse en todo tiempo y lugar, y ser suficiente para llevar a cabo la distinción política y el

14. Cf. *Politische Theologie II...*, op. cit., pp. 113-114.

15. *Idem*, pp. 119-120 y 126.

grado de intensidad máximo de una asociación o de una disociación en las tres personas (la natural, la jurídica y la sobrenatural). La orientación hacia la distinción entre amigo y enemigo vuelve conmensurables lo político y lo teológico. Fue recién después de haber sometido su concepción de lo político a tres intervenciones –en 1927, 1932 y 1933– que Schmitt pudo explicar en la Nota Preliminar a la segunda edición de la *Politische Theologie*, en 1934, lo siguiente: «Mientras tanto hemos reconocido lo político como lo total». Lo político puede ser comprendido como lo total, sólo si todas las cosas, si el todo, si el mundo y no solamente el mundo de los hombres es asequible a la distinción entre amigo y enemigo, a la decisión entre obediencia y desobediencia y a la asociación o disociación que así se plantea.¹⁶ A la conexión entre desteologización y despolitización que está en el centro del Epílogo, Schmitt le antepone una «indicación» que refuerza el entrecruzamiento de su concepto de lo político y su teología política y, así, confirma como núcleo del mismo lo que yo he calificado como la constelación triádica de lo político. Schmitt introduce una aclaración sumamente actual mediante un giro que suena algo común: alegar que «todavía» necesita hacer «una indicación», remitiendo «al criterio de lo político y de la teología política, o sea a la distinción entre amigo y enemigo».¹⁷ Lo que sigue a continuación es el intento de hacer remontar o seguirle el rastro a la constelación triádica hasta la Trinidad. Para ello, Schmitt llama en causa un pasaje de Gregorio de Nazianzo, que «Peterson había invocado como decisivo para la doctrina de la Trinidad cristiana»: *Lo uno está siempre en revuelta contra sí mismo*. «En el cogollo de la más inobjetable formulación del difícil dogma» –comenta Schmitt la afirmación del doctrinario de la Iglesia– «nos sale al encuentro el término *stasis*, en el sentido de *revuelta*»; en consecuencia, la posibilidad de la enemistad. Con el hallazgo de que «en el corazón de la doctrina de la Trinidad» nos encontramos con una «verdadera *stasiología* teológico-política» o con el problema de la amistad y la enemistad, Schmitt no sólo da una respuesta tardía a la afirmación de Peterson sobre la imposibilidad de una teología política, en virtud del «secreto de la Trinidad», el cual se da «sólo en la divinidad misma, pero no en la creatura».¹⁸ Schmitt también vuelve accesible la fe que es el fundamento sobre el cual él se sustenta al confrontarse con la empresa de desteologización que acomete Blumenberg, con-

16. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, op. cit., pp. 111-123.

17. Cf. *Politische Theologie II...*, op. cit., p. 116. Las cursivas son nuestras. Esta indicación por sí sola habría debido hacer pensar a los intérpretes que reducen la teología política schmittiana al «teorema de la secularización» o quieren volverla inocua en la forma de «hipótesis de sociología del conocimiento».

18. Cf. *Politische Theologie II...*, op. cit., pp. 116-118, y Peterson, *Monotheismus als politisches Problem...*, op. cit., p. 100.

traponiéndose a la confianza que éste tiene en que la edad moderna ha superado de una vez para siempre la «recidiva gnóstica». Schmitt ve el dualismo gnóstico entre Dios creador y Dios redentor en la «unidad de Padre e Hijo, que no son absolutamente idénticos, pero que sin embargo son “Uno”», ciertamente como «recubierto por un envoltorio [*umbüllt*]», o retraído en el carácter insondable de Dios, pero no debilitado.¹⁹ En un artículo sucesivo, el último, Schmitt busca fortalecer la visión de la «stasiología teológico-política» con el dicho de Goethe: *Nemo contra deum nisi deus ipse*, considerando que ha descubierto la proveniencia cristológica del mismo, y que entiende como invocación al Hijo, toma de partido por el Hijo y ligazón con el Hijo contra el Padre.²⁰

Luego de esta preparación, con la cual –nuevamente y de manera más decisiva que antes– arraiga lo político en lo teológico,²¹ Schmitt se dispone a «plantear el problema de la teología política focalizándolo desde la cuestión del enemigo» y «a orientar algunas tesis» en conformidad al dicho de Goethe, munido de las cuales va a un encuentro frente a frente con Blumenberg o con las tesis que éste plantea. Sólo que focalizar el problema de la teología política desde la cuestión del enemigo tiene claramente, con todo, un doble sentido. Por un lado, para Schmitt la teología se sostiene y se viene abajo junto con el enemigo que su teología política presupone como dado por la voluntad de Dios y fundamentado en la voluntad de Dios, de manera tal que el problema de la teología política quedaría liquidado recién cuando la cuestión del enemigo ya no fuera más planteada. Por otro, Schmitt plantea la cuestión del enemigo que estaría en la condición de liquidar la teología política, en la medida en que expulsara del mundo la enemistad, *per impossibile*. Para determinar la posición del enemigo, Schmitt formula siete tesis. Deberían preparar la «serie de pensamientos» en la cual podría moverse una «liquidación totalmente desteologizada y científicamente moderna de

19. «La tenacidad y dificultosa refutabilidad del dualismo gnóstico no reposa tanto sobre la evidencia de las antiguas imágenes, místicas y metafóricas, de la luz y las tinieblas; más bien, consiste en que un Dios creador omnipotente, omnisapiente y de ilimitada bondad respecto del mundo que Él ha creado, no puede ser idéntico con un Dios redentor. Agustín desplaza la dificultad desde la divinidad a la libertad del ser humano creado por Dios y dotado de libertad, es decir a una creatura que, en virtud de la libertad que se le ha concedido, por primera vez vuelve menesteroso de redención en general a ese mundo de Dios, no necesitado de redención alguna. La creatura capaz de esto, el ser humano, acrisola su libertad no mediante acciones, sino mediante malas acciones. La doctrina de la Trinidad recubre la identidad de Dios creador y Dios redentor con el envoltorio de la unidad de Padre e Hijo, que no son ciertamente idénticos, pero que sin embargo son “Uno”, con lo cual un dualismo de dos naturalezas, Dios-Hombre, deviene unidad en la Segunda Persona». Cf. *Politische Theologie II*, p. 120.

20. *Idem*, pp. 122-123.

21. «Si a cada unidad le es inmanente una dualidad y en consecuencia una posibilidad de revuelta, una *stasis*, entonces la teología parece volverse “stasiología”»: cf. *Politische Theologie II...*, *op. cit.*, p. 123.

toda teología política; así, estos pensamientos volverían comprensible un enemigo que no querría tener más enemigos. Por última vez, y tal como hiciera en alusión al dicho de Theodor Däubler: *el enemigo es nuestra propia cuestión como figura*, Schmitt esboza una «contra-imagen, para reconocer más claramente mi propia posición». Es la de un «hombre nuevo», que pretende producirse a sí mismo en un «proceso-progreso incesante» y librarse del enemigo, para lo cual tiene que recurrir a «lo contrario de una creación *a partir de* la nada, esto es, a una creación *de* la nada como condición de posibilidad de la autocreación de una mundanidad siempre nueva». El lector que no se deja desviar por los empréstitos tomados con el dadaísmo en el diseño de una «contra-imagen», ni se deja engañar por el sarcasmo schmittiano sobre la seriedad del ataque,²² puede esbozar la posición intrínseca de Schmitt, en la medida en que fije las siete contra-tesis respecto de las tesis schmittianas teniendo en cuenta a Blumenberg.²³ En el caso en torno al cual, para Schmitt, gira todo, Schmitt se preocupó por que las tesis y contratesis estuvieran formuladas con precisión. A la tesis que pone el punto final en la «serie de pensamientos» de la contraposición, *Nemo contra hominem nisi homo ipse*, se le enfrenta desde el comienzo como contra-tesis o más bien como su modelo el lema en función del cual Schmitt orienta expresamente las siete tesis: *Nemo contra deum nisi deus ipse*. Y de una manera no menos expresa, ya antes de enunciarlas, Schmitt aclara que reconoce la «posibilidad real» del enemigo en la «imagen antitética totalmente desteologizada» que la máxima final rubricará.²⁴ Sólo Dios puede eliminar del mundo al enemigo que Él mismo ha creado. Es sobre esta fe que se basa la defensa schmittiana de lo político y de la teología política. Quien leyendo el final del Prefacio, la parte decisiva de *Politische Theologie II*,²⁵ no haya olvidado lo que Schmitt anuncia al principio del mismo,

22. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, op. cit., p. 175.

23. Al respecto véase en detalle *Politische Theologie II...*, op. cit., pp. 124-126 y 17-20.

24. A la máxima final de la séptima tesis, *nemo contra hominem nisi homo ipse*, Schmitt tan sólo le hace seguir una pregunta retórica, que refuerza la persistencia de la «posibilidad real» de la enemistad: «Cierro con la pregunta: ¿a cuál de esas tres libertades le es inmanente la agresividad más intensa: a la libertad científica, a la libertad de la producción técnico-industrial o a la libertad de evaluación propia del libre consumo humano? Si esta pregunta no se pudiera resolver científicamente, dado que, entre tanto, el mismo concepto de agresividad se ha vuelto a-valorativo [*wert-frei*], entonces la situación sería clara: *stat pro ratione Libertas, et Novitas pro Libertate*». Cf. *Politische Theologie II, ... op. cit.*, p. 126.

25. En una carta a Ernst Forsthoff fechada el 4 de noviembre de 1969, Schmitt le escribe sobre *Politische Theologie II*: «En lo que hace a mi persona, luego de indecibles esfuerzos he terminado ahora un pequeño ensayo [*Abhandlung*] para Barion; son alrededor de tres pliegos de imprenta en octavo. Su título: (La leyenda de la) Liquidación de toda teología política. El curso del pensamiento es el de un análisis sustancial del Tratado de Peterson de 1935: *Der Monotheismus als politisches Problem*. Sin embargo, este tratamiento crítico de una liquidación *teológica* de toda teología política (tal como la emprende también Barion en su artículo para Epirrhosis) tiene solamente el sentido de una enérgica

esto es: que hará «algunas afirmaciones desde lo jurídico sobre la situación actual» del problema de la teología política, luego de leer las siete tesis sobre Blumenberg, el significado cristológico del dicho de Goethe y la derivación de la stasiología desde la Trinidad, sabe bien cómo debe tomar la invocación que hace Schmitt a la profesión de jurista.

Blumenberg no deja de contestar el desafío de Schmitt. En 1974 presenta una reelaboración de la primera parte de *Legitimität der Neuzeit*, a la que da el título de *Säkularisierung und Selbstbehauptung*,²⁶ y que contiene un capítulo especialmente dedicado a la teología política schmittiana, enviándole el libro a Schmitt. En la carta que acompaña el envío a Schmitt, con quien Blumenberg había establecido su primer contacto en 1971,²⁷ le expresa su esperanza de haberle «hecho más justicia al planteo del concepto de secularización» en la obra de Schmitt.²⁸ La

confrontación con un tratamiento de la liquidación científico-moderna de toda teología política (H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1966), en una “Anotación conclusiva” breve pero muy densa. Quiero terminar ya con la escritura de todo el ensayo y enviárselo a Barion para el 16 de diciembre». Cf. *Briefwechsel Ernst Forsthoff – Carl Schmitt (1926-1974)*. Hg. von Dorothee Mussnug, Reinhard Mussnug und Angela Reinthal, Akademie V., Berlin, 2007, pp. 293-294; cf. pp. 295, 297, 300, 307. La primera publicación de *Politische Theologie II* fue en *Eunomia. Freundesgabe für Hans Barion zum 16. Dezember 1969* (edición privada de 200 ejemplares), Wiesbaden, 1970, pp. 83-145. Para la «liquidación» que Hans Barion publica en el volumen de homenaje al 80. cumpleaños de Schmitt en 1968, *Epirrhosis*, cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, op. cit., pp. 116-117 y *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, op. cit., p. 168. [Meier alude a Hans Barion, «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils», en *Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt*. Herausgegeben von Hans Barion, Ernst-Wolfgang Böckenförde, Ernst Forsthoff, Werner Weber, Duncker & Humblot, Berlin, 1968; cf. Bd. I, pp. 13-59. *Noia de la traductora*].

26. Hans Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von «die Legitimität der Neuzeit», erster und zweiter Teil*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974. En el reverso de la portada se lee «La primera parte fue escrita nuevamente en 1974». Asimismo, Blumenberg hizo publicar las tercera y cuarta partes independientemente: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973; y *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1976. una edición que incluye todas las partes es *Die Legitimität der Neuzeit*. Erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1988.

27. El 24.03.1971, Blumenberg escribe: «Muy estimado señor Schmitt: Desde que conozco las observaciones que usted le ha hecho a mi libro en su *Politische Theologie II*, siento la necesidad de escribirle [...]. Por cierto, no está permitido que el criticado le haga llegar nuevamente a su crítico algunas objeciones [*Zensuren*]. Pero tal vez me permita usted una excepción a esta regla, autorizándome a decirle que nada de lo que se ha dicho hasta ahora sobre mi libro me ha estimulado tanto a ir más allá del estado alcanzado, como las pocas páginas donde usted se ocupa de este libro». Cf. *Briefwechsel 1971-1978...*, op. cit., p. 105.

28. «Este año se dio la ocasión de reescribir la primera parte de mi libro para la edición de bolsillo. No lo sé, pero espero haberle hecho más justicia al planteo del concepto de secularización en su obra, que lo que hice una década atrás. Ésta es la razón por la cual igualmente le envío un ejemplar de la edición de bolsillo. He dado a conocer cuán insatisfactoria me resulta mi exposición y crítica del curso que sigue el pensamiento de la misma no sólo tácitamente, mediante corrección y ampliación, sino también de modo expreso. Lejos estoy de pedirle que exprese su opinión sobre la nueva edición, pero

respuesta de Blumenberg es la de un historiador. Nada lo desafía tanto como la «objeción de que bajo el título de Legitimidad» se trata «tan sólo de la legalidad de la edad moderna», dado que entiende que con ella se pone en discusión la «calidad histórica» de su planteo y de sus tesis. «La objeción no podría ser más pesada». Para el historiador no hay «objeción» más fuerte que la de no ser un buen historiador. Blumenberg se defiende en conformidad. La «legitimidad de la edad moderna [por él] mentada [es] una categoría histórica, [porque] entiende la racionalidad de la época como auto-afirmación, no como auto-atribución de poder». Blumenberg quiere atajarse en el plano histórico frente al ataque schmittiano a la «auto-atribución de poder», que plantea la cuestión de la justificación. «La idea de la época como de una autofundamentación a partir de la nada, y esto en verdad no significa auto-atribución de poder, surge por una coacción extrema a la autodeterminación». La «idea de la época» se fundamenta históricamente. La autodeterminación obedece a la necesidad histórica y está por encima, en tanto tipo peculiar de obediencia a la historia [*Geschichts-Gehorsam eigener Art*], del reproche de auto-atribución de poder.²⁹ Blumenberg cree que invocar la historia –la historia comprendida correctamente, es decir histórica y sólo históricamente– alcanza para rechazar la crítica schmittiana, que entiende como político-histórica: «A Carl Schmitt le debe aparecer paradójico que la legitimidad de una época deba consistir en la discontinuidad con su prehistoria, y esta paradoja no le permite creer que podría someterse a debate algo más que la mera legalidad frente a una hipostasiada razón de legalidad positiva». A Schmitt le «tiene que aparecer paradójica» la legitimidad de la edad moderna porque él –de manera distinta de Blumenberg, que quiere hacer justicia a la historia en sus discontinuidades– está fijado a la continuidad histórica por razones políticas y no lo amedrenta interpretar la historia y disponer de ella en conformidad a sus intereses personales, es decir de un modo notablemente ahistórico: «Éste es el núcleo de la diferencia: para Schmitt, teórico del Estado, la secularización es una categoría de la legitimidad. Abre la dimensión profunda de la historia para los tiempos presentes, amenazados por la contingencia que les es propia. La secularización proporciona identidad histórica, y para esto no importa si ello ocurre “con otros medios”. El

me alegraría recibir alguna noticia de que usted le ha dado una mirada». Carta del 9.10.1974, p. 116, en *Briefwechsel 1971-1978...*, op. cit., p. 116.

29. Mientras que, en su defensa frente a Schmitt, Blumenberg acentúa dos veces en un mismo párrafo que la autodeterminación de la edad moderna *no* debe entenderse como auto-atribución de poder (*Säkularisierung...*, pp. 112-113); en otro lugar, empero, escribe que «los defectos de la omnipotencia divina son las posibilidades y necesariedades de la humana auto-atribución de poder en la historia» (*id.*, p. 70). Schmitt registró el contexto de la fundamentación y anotó los pasajes correspondientes en la portada de su ejemplar de *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Cf. *Briefwechsel 1971-1978...*, op. cit., p. 93.

núcleo esencial de las secularidades es aquella “teología política”, cuya caracterización, por mucho que la considere como integradora de la tradición, sin embargo simplemente oculta que lo mentado es una “teología como política”. Es casi obligatorio *a priori* que un positivismo jurídico tenga que ser ligado al factor de la historia que le sustrae a la percepción la contingencia de sus datos positivos». ³⁰ Blumenberg desconoce el ataque teológico-político al que, de hecho, está expuesto, dado que le atribuye a su opositor una preocupación por la legitimación a través de la historia que se corresponde totalmente con su preocupación personal. Cuando ahora declara que la secularización es, para Schmitt, una «categoría de la legitimidad», se halla abiertamente bajo la impresión de la ceñida indicación correctiva que eleva la *Politische Theologie II* a «caso clásico de una traslación» en el giro epocal de la edad moderna. Sin embargo, la nueva sistematización está tan lejos de captar la posición de Schmitt ante el «proceso de la secularización», como lo estaba la sistematización anterior, que presentaba la secularización como si para Schmitt fuera tan sólo una categoría de la ilegitimidad. Ni el primer Schmitt, al identificar «secularidades», emitía un juicio final sobre la ilegitimidad histórica de las traslaciones, analogías y derivaciones indicadas de esta manera; ni el Schmitt tardío ennoblece las «secularidades» en cuanto tales, elevándolas a portadoras de la legitimidad histórica. A lo largo de todos los desplazamientos y nuevas acentuaciones en la evaluación schmittiana del origen del Estado como resultado de la secularización al comienzo de la edad moderna, la posición de Schmitt respecto del proceso de secularización visto en su totalidad y en su final como «proceso de la progresiva descristianización y desteización de la vida pública», no sufre modificación alguna entre 1922 y 1970. El primer y el último Schmitt se sirven del concepto de secularización para religar el desarrollo moderno a la Revelación de Dios, para aplicar a este proceso las posibilidades de una imagen cristiana de la historia, y para hacer frente, en su estadio actual, al intento de despolitización y desteologización, actuando «históricamente de un modo concreto» [*«geschichtlich-konkret» handeln*]. ³¹

Pero lo que es decisivo en nuestro contexto es que, para Blumenberg, las «secularidades» son el «núcleo esencial» de la teología política schmittiana, que él entiende, por su parte, como teología finalizada a la política o como política «con otros medios». Al igual que tantos intérpretes antes, también Blumenberg ve en

30. Cf. *Säkularisierung...*, *op. cit.*, pp. 112 y 113 (en la nueva edición, pp. 107 y 108). [Meier reproduce el término que, en p. 113, Blumenberg utiliza, o sea «*Säkularisate*» (que traducimos «secularidades»), para indicar –entendemos– los modos y procedimientos secularizantes de tipo teológico-político y, a la vez, los resultados que arrojan en cada ámbito del proceso de secularización; digamos: cada estadio del proceso en sus elementos secularizantes y secularizados. *Nota de la traductora*].

31. Ver nota 13 y *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, pp. 15-21, 42-47, 249-250.

Schmitt el jurista –aquí más bien en la variante poco habitual de representante de un «positivismo jurídico»– o el teórico del Estado que busca ocultar la carencia abismal de fundamento de su decisionismo político, en la medida en que apela a una tradición que promete o inventa una legitimidad y en que recurre a decoraciones teológicas.³² En su réplica a Schmitt, en la sección que tituló «Teología política I y II», Blumenberg no da en ningún lugar muestras de reconocer que sabe relacionar con «teología política» otra cosa más que un modo de disimular una toma de partido política. Al comienzo de su explicación del «teorema de la secularización» schmittiano, advierte –con cierta moderación todavía– que lo «metódicamente admirable en la “teología política” de Carl Schmitt» es que «ella misma» conceda «valor en general al nexo de la secularización, pues a su intención se liga –como pienso– el hecho de elaborar el contexto de fundamentación inverso, en la medida en que la teología política interpreta la fenomenalidad teológica de los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas».³³ Aplicado, en cierto modo, al estudioso con quien lidia por la interpretación de un fenómeno histórico, Blumenberg niega el contexto de fundamentación del teólogo político, para quien lo político tiene un fundamento teológico y un sentido teológico. Junto con el fundamento teológico de lo político discute Blumenberg desde el comienzo la seriedad de la invocación de la teología o metafísica que hace Schmitt, quien no habló en absoluto de «la cualidad absoluta de las realidades políticas», pero sí, en el primero de los dos escritos exclusivamente a los cuales se refiere Blumenberg, habló expresamente del «núcleo metafísico de toda política». Al final de su réplica, Blumenberg abandona la inicial actitud contenida. Declara que la teología política es una «teología metafórica» y no deja dudas de que el «teólogo político», que ocupa ahora el lugar del jurista y del teórico del Estado, le ha dicho y dado a entender lo mismo que un ideólogo político: «La situación envidiable, en la que se posiciona el “teólogo político” mediante el instrumento de la secularización que asevera, consiste en que se encuentra con la estabilidad de sus figuras y de esta manera se ahorra el cinismo de una “teología política” al descubierto». Que Schmitt valore el “nexo de la secularización” deja de tener «algo metodológicamente notable». El «pensamiento histórico» no necesita de la invención de una religión con fines políticos, como es característico –según Campanella, que oficia de garante de

32. «Por mucho que los positivimos busquen presentarse como ahistóricos, en sus consecuencias obligan a estar buscando siempre algún acompañante en el inventario de lo incuestionable. Esto vuelve atractivo el teorema de la secularización para el teórico decisionista del Estado: la ilegitimidad vista desde la perspectiva de los participantes promete, “desde un punto de vista superior”, un potencial de legitimidad». Cf. *Säkularisierung...*, *op. cit.*, p. 113 (nueva edición: p. 108).

33. Cf. *Säkularisierung...*, *op. cit.*, p. 106 (nueva edición p. 102).

Blumenberg— para el «maquiavelismo» de los sucesores de Aristóteles, puesto que al “teólogo político” le está permitido invocar una legitimidad histórica, es decir una religión con la que se encuentra históricamente y que es ulteriormente operativa en translaciones históricas; una invocación que el iluminismo histórico de Blumenberg pretenden desembozar y debilitar. «La aceptación de la teología política» —así concluye Blumenberg el capítulo sobre la teología política— hace que el “teólogo político” se encuentre con lo tendría que haber encontrado antes, dado que ciertamente eso no es deducible ni siquiera una vez». ³⁴ Puesto que Blumenberg en ningún momento se ocupa de la pretensión de verdad de la teología política y la reduce a una política con ornamentos teológicos, antes de haber entrado en una confrontación con la manera en que ella se entiende a sí misma en general, entonces frente a Schmitt no tiene, en última instancia, más que una posición para contraponerle, la cual se funda sobre una creencia. El filósofo que se contentara con la crítica a la ideología de Blumenberg, no aprovecharía el más grande beneficio que el desafío de la teología política en el sentido sustancial del concepto le tiene preparado.

Schmitt responde al envío de *Säkularisierung und Selbstbehauptung* el 20 de octubre de 1974 con la carta más larga que le haya escrito a Blumenberg. Se trata de una carta de rebuscada cortesía y circunloquios desviantes, de los que caracterizan este intercambio epistolar desde ambas partes y en su conjunto. ³⁵ Schmitt no gasta palabras en la nueva versión que da Blumenberg del «teorema de la secularización» y pasa por alto silenciosamente la crítica a su «teología política». No dice nada de la cuestión hasta que, en la conclusión, realiza «dos breves observaciones sobre el tema mismo». La primera concierne a una cuestión, que Blumenberg plantea con relación a la reducción del «teorema de la secularización» al concepto de analogía estructural, que no implica «ninguna afirmación más sobre la proveniencia de una estructura a partir de la otra o de ambas a partir de una pre-forma común. Si se afirma que, digamos, la monopolización de un poder en el Estado o en una instancia política determinada es comparable estructuralmente con el atributo teológico de la omnipotencia [*Allmacht*], en este caso la referencia es exclusivamente a la ordenación de posiciones en un contexto sistemático, las cuales son caracterizadas por medio de la nota común que les impone el cuantificador totalizante “todo poder... [*Alle Macht*]”. Pero en lo re-

34. *Idem*, pp. 117 y 118 (nueva edición pp. 112 y 113).

35. «Por la discusión de mi ensayo *Politische Theologie II*, tan difícil, tan complicadamente ligado a un escrito desventurado, tan singular como el “Monoteísmo” de Peterson, de 1935, le estoy tan agradecido, como sólo un hombre anciano y solitario puede estarlo al recibir una réplica objetiva [*sachlich*] que es un rayo de luz en el creciente oscurecimiento de su vejez». Carta del 20.08.1974; cf. *Briefwechsel 1971-1978...*, *op. cit.*, p. 119.

lativo a la teoría del Estado, ¿acaso justifica esto que se hable de una “teología política”?».36 A lo cual contesta Schmitt: «Mi respuesta *clara* (cuya explicitación y articulación me daría gran alegría) es: ¡sí!».

Como Blumenberg no reclama la «explicitación y articulación» que se le ofrece, por el lado de Schmitt todo queda en su lacónico *sí*. Sin embargo, no es difícil reconocer dónde reside la justificación schmittiana de que se deba hablar de teología política. El soberano que reclame «todo poder» tiene a la omnipotencia divina como el referente de su conducta, sea ésta legitimante o usurpadora. Desde la perspectiva de la teología política schmittiana, que busca incitar a la lucha a quien la enfrenta, y mantenerlo dentro del campo de batalla que es propio de ella,37 ese soberano absoluto –tanto en su obediencia como en su rebelión– está en relación con la soberanía de Dios. Teólogos protestantes como Friedrich Gogarten o Alfred de Quervain vieron tempranamente que los *Cuatro capítulos para la doctrina de la soberanía* tenían tanto su punto de fuga como el de amarre en la soberanía de Dios.38

La segunda observación, a diferencia de la primera, no responde a «una clara pregunta» de Blumenberg ni tiene que ver con un lugar preciso de su réplica. Más bien contiene la respuesta schmittiana al capítulo de Blumenberg en su conjunto y muestra el grado de sutileza del que es capaz el «anciano de 86 años»: «Desde hace más de cuarenta años» –encara la cosa directamente Schmitt– «junto material sobre el problema “Κατέχων” o “Κατέχον” (*Tesal. 2, 2, 6*); a lo largo de todo este mismo tiempo busco un oído humano que oiga y entienda esta cuestión, para mí la cuestión esencial de (mi) teología política». Y agrega enfáticamente que se siente «obligado a no guardar silencio sobre esto ante usted, si bien también en este punto quedo enmudecido, luego de que el intento de Löwith por encontrarle un sentido a ello fracasara de una manera perentoria, de lo cual soy tal vez culpable».39 Y para que sea entendido el sentido cristiano, «históricamente concreto» de su invocación del *katejón*, Schmitt delimita este concepto no sólo expresamente contra el equívoco de una doctrina de los tipos históricos, en la línea de Wilhelm Dilthey, y de los tipos ideales de Max Weber, sino que también le envía adjunto a Blumenberg el artículo «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes [Tres posibilidades de una imagen cristiana de la historia]», que Schmitt había publicado hacía un cuarto de siglo. La respuesta que da Schmitt

36. Cf. *Säkularisierung...*, *op. cit.*, p. 109 (nueva edición pp. 104-105).

37. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, p. 259.

38. *Idem*, ppp. 133-137 y 146. [Recordemos que *Cuatro capítulos...* es el subtítulo del libro *Teología política* de Schmitt. *Nota de la traductora*].

39. Carta del 20.10.1974: cf. *Briefwechsel...*, *op. cit.*, p. 120. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, pp. 243-257, y *Carl Schmitt, Leo Strauss...*, *op. cit.*, pp. 88-92.

con su segunda observación resulta no menos clara que el dato que proporciona en la primera. Si el problema del *katejon* paulino es la cuestión central de la teología política, entonces la teología política no puede ser el «núcleo esencial» de las «secularidades», ni el alcance de éstas puede quedar limitado a la época del Estado moderno o la edad moderna. La teología política no es reductible a una analogía estructural, ni susceptible de volverse inofensiva como hipótesis de sociología del conocimiento.

Y si en el problema del *katejon* lo que está en juego es el núcleo de su teología política, entonces –y esto es lo que Schmitt da a entender a su crítico– el capítulo «Teología política I y II» de Blumenberg no lo ha captado ni de lejos ni menos aún lo ha comprendido. La última palabra que Schmitt le dirige a Blumenberg en esta polémica es como una contraparte –adecuada a las circunstancias– de lo que «el anciano de Malmesbury» le dijo a su adversario, el obispo Bramhall: «His Lordship all this while hath catched nothing».

Blumenberg actualiza una vez más las dos reacciones a la teología política de Schmitt, que antes de 1988 dominaban el campo. Ante todo, percibe «teología política» como una afirmación histórica, que tiene como contenido el «teorema de la secularización». A continuación, y constreñido a defenderse ante el ataque teológico-político de Schmitt, sistematiza este teorema como instrumento y expresión de la «política teológica» schmittiana. Blumenberg hace, así, revertir el arco interpretativo desde un uso especial, sobre la base de una comprensión restringida, a una intelección del concepto de «teología política» que había permanecido indiscutida durante mil quinientos años y que, en ese tiempo, le había sustraído este concepto a una aplicación tendiente a autocaracterizarse. Al igual que antes Peterson, también Blumenberg se conecta a una tradición fundada por Agustín y que, a lo largo de los siglos, había quedado sumida en la incuestionabilidad de lo que es acervo común;⁴⁰ o sea de la visión tradicional que categoriza la «teología política» como un indebido uso político de la teología, o bien le pega la etiqueta de ser una obra del fraude político. Agustín plantea, al inicio, la «theologia tripartita» en la línea que llega a la Stoa antigua, a Poseidonio y Panacio, y que encuentra su tratamiento clásico en las *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* de Varrón. La *theologia tripartita* distingue tres especies de divinida-

40. A diferencia de Blumenberg, Peterson remonta la tradición al fundador de la misma. Su tratado *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, está dedicado «Sancto Agostino»; utiliza un dicho de Agustín como epígrafe y cierra la Nota Preliminar con una apelación al padre de la Iglesia: «¡Que San Agustín, quien siempre acude a la hora de los cambios espirituales y políticos en Occidente, ayude con sus plegarias a los lectores y al autor de este libro!» (p. 11). Sin embargo, Peterson no gasta ni una sílaba en discutir la «teología política» de Agustín.

des –génos mythikón, physikón, politikón– y realiza una correlativa tripartición de la teología en mítica o poética, natural y política, ligando cada una de ellas a poetas, filósofos y estadistas. En la explicación de las tres teologías en *De civitate dei*,⁴¹ Agustín pone la mira en el carácter falso de la teología política, de lo cual habían sido conscientes tanto Varrón, como también el más prominente representante de la teología política de la república romana, Quinto Mucio Scevola. Agustín somete a este Pontifex Maximus (quien gozaba en Roma de alta estima⁴²) a una crítica aguda. En verdad, Scaevola había rechazado la primera teología como disparatada, algo «nugatorium», porque le atribuía a los dioses cosas contradictorias con la naturaleza y dignidad de los mismos; en cuanto a la teología de los filósofos, la había querido mantener alejada del pueblo, porque no puede acordarse con las exigencias de la vida política, «non congruere civitatibus», si bien Scaevola no creía en absoluto que fuera falsa. El Pontifex Maximus había sido de la opinión, entonces, de que es provechoso para las comunidades políticas ser engañados en cuestiones de religión, «expedire igitur existimat falli in religione civitates». En consecuencia, ha debido tener en claro, no menos claro que Varrón, que la teología política, que utiliza en su provecho la teología de los poetas, está fundada en mentiras, algo «mendosum». Con ello Agustín ha sentenciado la «teología política».⁴³ ¿Quién osará en el futuro usar de otra manera el concepto contaminado, utilizado para señalar al adversario, la facción contraria, la posición a liquidar? Desde Agustín a Peterson, los representantes de una teología política en el sentido sustancial de este concepto se han cuidado de no representar una «teología política».⁴⁴ Nadie quiere llamarse «teólogo político». Nadie habla de *su* teología política cuando discurre sobre la doctrina política, para la cual invoca expresamente la Escritura, o sea para la cual pretende la Revelación divina como fundamento. No lo hacen ni Savonarola ni Calvino, ni tampoco el autor de *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, ni el de *Der Protestantismus als politisches Prinzip*, y tanto menos los renombrados «teóricos contrarrevolucionarios del Estado»: de Maistre, de Bonald, Donoso

41. «Nunc propter tres theologias, quas Graeci dicunt mythicen physicen politicen, Latine autem dici possunt fabulosa naturalis civilis»: Augustinus, *De civitate dei*, VI, 12.

42. Cicerón llama a Q. Scaevola, que fue su maestro, «vir sanctissimus atque ornatissimus nostrae civitatis», en *Pro Sexto Roscio Amerino*, 33.

43. Agustín, *De civitate dei*, IV, 27 y VI, 5. 3. Cf. III, 4; VI, 2, 4-6 y 10.3; se tenga en cuenta Cicerón, *De natura deorum*, III, 3.

44. Sobre la teología política de Peterson véase ahora, además de los elementos probatorios e indicaciones en *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, p. 260, nota 145, también los textos de Peterson en *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte*. Aus dem Nachlass herausgegeben von Barbara Nichtweiss und Werner Löser SJ [Echter V.] Würzburg, 2004, en particular «Politik und Theologie», pp. 238-246; «Der Fürst dieser Welt», pp. 256-258; y «Die Wunder des Antichrist», pp. 264-266.

Cortés. Ningún teórico utilizaba el concepto para determinar su propia posición,⁴⁵ antes de que Schmitt hiciera camino con su *Politische Theologie* y con un empujón abriera las puertas a la conjunción de concepto y cosa.

Schmitt logró liberar el concepto de la molesta incomodidad en que lo había puesto Agustín, en la medida en que lo vuelve propio y le concede una visibilidad desconocida, sin determinar expresamente su uso. En la medida en que Schmitt lo expuso como el título enigmático de un tratado sobre la soberanía, mantuvo en el texto las cosas como estaban respecto de tres usos que requerían ser interpretados y renunció a toda definición o explicación del origen, digamos: al hacer todo esto, entonces, le dio al concepto *teología política* una franqueza que incitaba a la polémica e invitaba a la reflexión. La teología política era reconocida como la divisa bajo la cual Schmitt conducía su lucha en defensa de Dios y del Estado. O podía ser tomada como designando un objeto de investigación, la conexión entre teología y política, y liberarse del odio de este modo, por medio de un distanciamiento objetivo. Que en todas las reticencias en las definiciones, que Schmitt mantenía en su escrito de 1922, no usaba «teología política» en sentido peyorativo, quedaba despejado de toda duda con la determinación de *enemigo* que emprendió en este trabajo. Que Bakunin, a quien Schmitt tuvo directamente en cuenta en la última frase de *Politische Theologie* como «teólogo de lo antiteológico» y «dictador de la antidictadura», simultáneamente apareciera como el enemigo juramentado de Dios y del Estado, era algo sabido en general y usual inclusive para lectores que no supieran que Bakunin utilizaba la objeción de «teología política» como arma para estigmatizar al enemigo.⁴⁶

45. Esto vale para aquellos que, en la literatura respectiva, han sido ocasionalmente aludidos como «precursores de la teología política», los doctos Gerhard Joannes Vossius y Daniel Georg Morhof. Ciertamente que Vossius remite al «triplicem nationum Theologiam, fabularem, naturalem, et civilem» de Scaevola y de Varrón en su monumental y abarcativo trabajo de más de 1700 páginas: *De Theologia gentili et physiologia christiana: sive de origine ac progressu idolatriae* (Frankfurt, 1668; cf. p. 307), acompañado por las ulteriores 182 páginas de una edición y traducción del *De idolatria* de Maimónides. Pero en ningún lugar hace suyo el concepto de «teología política». Morhoff utiliza el concepto en 1662, en el título de su escrito –35 sólidas páginas– *Theologiae gentium politicae dissertatio prima* (Hamburg, 1699), pero allí se ocupa de los paganos, no sin lanzar alguna indirecta contra los representantes católicos de la teología política, acusados de endiosar a los reyes. Tanto para Vossius como para Morhof es «idolatría política», y la «teología política» es siempre cosa de los otros. [Los autores no mencionados son Jacques-Bénigne Bossuet, y la obra es de 1709; y Friedrich Julius Stahl, y la obra es de 1853. *Nota de la traductora*].

46. Pocos meses después de la aparición de *Politische Theologie*, Hans Kelsen publicó su artículo «Dios y Estado» (*Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Kultur*, Bd. 11, H. 3, 1922/23, pp. 261-284), cuya primera frase reza así: «El problema religioso y el social muestran un notable paralelismo». Kelsen resalta que Dios y Estado son las dos «hipostatizaciones» y «personificaciones» de las que deben liberarse la ciencia de la naturaleza, la del derecho y la ciencia social, si es que quieren ser ciencias. Kelsen lleva adelante un fuerte ataque en paralelo contra un Dios que trasciende al

El camino indirecto pasando por Bakunin contribuyó a que el osado juego de Schmitt, consistente en mutar un concepto negativo en positivo, finalmente tuviera éxito. La negación bakuniniana de la posición de la teología política en sentido sustancial le permitió a Schmitt volverla positiva operando la negación de la posición del enemigo. La operación encubierta le ahorra a Schmitt no sólo la confrontación directa con la tradición agustiniana, sino también lo libera de la necesidad de presentación, confesión y explicación. Para ver la ventaja de este proceder, basta con dar una mirada al fracasado intento que, un siglo antes, emprendió Ludwig von Haller para quitarles a los filósofos el concepto de religión política y transmutarlo cristianamente. Haller, cuya conversión al catolicismo poco después debía suscitar consideración en toda Europa anunció sin ambages –en su compilación con comentarios *Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten* de 1811– que la religión política era para él «nada más que el reconocimiento de lo divino en la naturaleza de los Estados y en los obligaciones sociales, la verdad suprema, la ley suprema, la fe suprema en cuestiones políticas». Con explicaciones de este tipo y el carácter confesional de la presentación de la doctrina en un libro, que podría «ser utilizado, no sin utilidad, como un tipo de catecismo político en las escuelas», no era posible llevar a cabo esa sustitución en clave cristiana sin grandes dificultades. Ni siquiera cuando Haller hubiera elegido para su intento el concepto de «teología política», al cual Schmitt le daba preminencia con buenas razones, por ser apropiado para «la capacidad de autocomprensión de todo aquél que lo teoriza», a diferencia del concepto de «religión política».⁴⁷

mundo y contra un Estado que trasciende al orden jurídico, incluyendo las respectivas expresiones como «milagros naturales» y como «milagros del derecho» (pp. 271 y 279), y no oculta la directriz política de su ataque: dado que «Dios y Estado existen sólo si, y en la medida en que se crea en ellos», habrán de quedar «destruidos, junto a su poder monstruoso, que llena la historia del mundo, si el alma humana se libera de esta creencia» (p. 282). Kelsen no menciona a Bakunin, pero remite expresamente al paralelismo, «que existe de manera evidente entre ateísmo y anarquismo» (p. 282), y el título de su artículo hace referencia a un título de Bakunin: *Dieu et l'État*, que escribió en 1871, el mismo año en que publicó *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale*. Mientras que el título de Bakunin al que alude polémicamente Schmitt, no era conocido por todos, el título que Kelsen toma para la refutación que emprende corresponde al escrito más difundido de Bakunin. Kelsen había hecho mención a la traducción alemana del mismo en *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts* ([Mohr,] Tübingen, 1920), y marcado la «afinidad íntima entre ateísmo y anarquismo» (p. 21, nota 1).

47. Carl Ludwig von Haller, *Politische Religion oder biblische Lehre über die Staaten*, [Steiner,] Winterthur, 1811, pp. III y VII. Schmitt creyó en mucho de lo que dice Haller, pero no lo dijo como Haller: «¡Sí! La religión, como la sana razón, ordena la guerra del bien contra el mal, de la verdad contra fruslerías y embustes; porque tal guerra es verdadero amor al prójimo, es la más viva demostración del amor de Dios y de sus leyes. Asimismo, esta guerra no debe acabar nunca, sino continuar cuanto dure el mundo, porque acá aparecen siempre nuevos enemigos, el mismo enemigo se

El precio que tuvo que pagar Schmitt por la insuficiente explicitación de su concepto de teología política fue una falta de claridad. El centro y el contexto de su pensamiento no fueron entendidos, los contornos de su figura quedaron imprecisos, sus consideraciones en torno a la cuestión más propia suya se mostraron vacilantes y desviantes. Como el estigma agustiniano –sobre el cual guardó silencio persistentemente–⁴⁸ no dejó de tener vigencia de golpe, quedó expuesto a la sospecha de promover «teología política». Schmitt buscó maniobrar la sospecha mediante desviaciones y excusas, imprimiéndole torsiones y volviéndola inocua.⁴⁹ ¿Por qué no se decidió a explicitar la posición de la teología política en el sentido más exigente?

Para concluir, quiero resumir la respuesta a esta cuestión que mis dos libros de 1988 y 1994 contienen.

1) Para Schmitt, como para todo teórico que aspira a comprenderse argumentando desde la obediencia propia de la fe, el primado le correspondía a la acción. Por consiguiente, mesuraba sus afirmaciones como teórico con el metro de la finalidad «históricamente concreta» de su acción. Su modo de conformar el concepto y la explicación del mismo eran resultantes de la constante consideración del efecto que el concepto debía desplegar sobre la «balanza de la época». Mantener

cela en nuestro interior, y la despreocupación –aquí como en todos lados– sería el comienzo de toda pudrición» (p. xi). Schmitt exceptúa expresamente a Haller del reproche de romanticismo político: «Haller no es romántico», en *Politische Romantik*, [Duncker u. Humblot, München-Leipzig,] 1925, 2ª edición, pp. 47 y 215 (en la primera edición, de 1919, cf. pp. 15-16 y 153).

48. Todavía en su tardía referencia a Varrón en *Politische Theologie II* (p. 49, con errónea indicación del paso en *De civitate dei*), Schmitt pasa por alto la crítica de Agustín a la «theologia politica». Requerido acerca del origen del concepto de teología política, Schmitt responde por carta de maneras diversas. Mientras que a Armin Mohler, quien se le había presentado como pagano, y que era tan poco ducho en la tradición cristiana como en los escritos de Bakunin, el 14 de abril de 1952 le informa sin más: «El término de nuevo cuño: “teología política”, se origina de hecho conmigo» (*Carl Schmitt – Briefwechsel mit einem seiner Schüler*. [Herausgegeben von Armin Mohler in Zusammenarbeit mit Irmgard Huhn und Piet Tommissen, Akademie V., Berlin, 1995.] p. 119); en cambio, a la pregunta que le había hecho el ayudante de Johann Baptist Metz, Ernst Feil, «por qué camino» le había llegado «el concepto de teología política», Schmitt le contesta el 6 de enero de 1969: «mi planteo (y en consecuencia también el modo como configuré el concepto) sobre el problema de la teología política concierne a un problema interior al cristianismo que recién a través de la Reforma (es decir a través de la lucha por el jus reformandi) alcanzó el estadio de reflexión histórica concreta, en el que me muevo. En términos teológicos, es un problema cristológico y, en cuanto tal, inmanente a la teología cristiana de la Trinidad: las dos naturalezas del Dios-hombre real como una única persona. Los nombres que usted menciona (comenzando por Varrón y Agustín, y llegando hasta Diderot, y podríamos agregar también a Vico) no han conocido este problema», reproducida en *Briefwechsel Ernst Forsthoff – Carl Schmitt...*, op. cit., p. 496.

49. En *Politische Theologie II*, Schmitt lleva a presentar *Politische Theologie* como un «escrito puramente jurídico» y, con posterioridad, a proveerle un nuevo subtítulo. Nuevamente, véase *Die Lehre Carl Schmitts...*, op. cit., pp. 56-57, nota 12.

la teología política en segundo plano o hasta un cierto punto ocultarla, podía ampliar el campo para la acción teológico-política y aumentar las posibilidades de establecer alianzas o ganar adeptos, a los que no se habría llegado si ellos hubieran tenido que aprobar la agenda del teólogo político, o si lo hubieran entendido. Tan fuerte era la queja del anciano Schmitt por su deseo, que abrigó tanto tiempo, de encontrar un «oído humano»; tan importante era para él permanecer invisible para su enemigo; y, en última instancia, tan poco dependiente era de que alguien lo entendiera realmente, es decir de ser entendido como él se entendía a sí mismo.

2) Schmitt no estaba dispuesto a deponer el arma «teología política», de la que se habían servido los teólogos políticos en las luchas religiosas durante siglos, a lo cual habría estado constreñido si hubiera determinado con precisión el concepto y lo hubiera reservado específicamente para la cuestión de la teología política. Más bien, y ya desde el comienzo mismo, Schmitt cultivó un virtuoso modo de referirse con rodeos al concepto que debía obligar a los representantes de la teología política y, en igual medida, a sus adversarios a una lid que no admite neutrales. De las tres utilizaciones del concepto en el texto de *Politische Theologie*, la central muestra con el ejemplo de Hans Kelsen, que tampoco podía escapar a esto alguien que combate la teología política en cualquiera de las percepciones que pudiere tenerse de ella. En la lucha de creencias por la teología política se confrontan por doquier los teólogos. Bakunin *tenía* que seguir siendo un teólogo de lo anti-teológico. Su ser desobedecía a su voluntad.⁵⁰

3) Schmitt tenía aversión a confrontarse públicamente, como «teólogo laico», con teólogos de la Iglesia sobre dogmas teológicos. Con este recelo, no sólo acogía la enseñanza que le proporcionaba un «triste caso», u otros, de sus antecesores, sino que también tiene particularmente en cuenta la mutada situación histórica que, para la teología política cristiana, había resultado de la escisión religiosa en el cristianismo. Siguiendo el modelo del teólogo político y jurista Tertuliano, Schmitt aparece en la figura del jurista, para actuar en conformidad al sentido de su teología política.⁵¹ Y cuando –a pesar de lo asegurado en sentido

50. Schmitt cambia la afirmación en la última frase de la *Politische Theologie* de 1922 (p. 56), de que Bakunin «se ha vuelto» el teólogo de lo anti-teológico, para escribir en lugar de esto, en la nueva edición de 1934 (p. 84), que Bakunin «tenía que volverse» el teólogo de lo anti-teológico. Schmitt le suma al ejemplar de *Politische Theologie II* que le envía a Jacob Taubes la siguiente anotación irónica, a modo de dedicatoria: «Para J. T. / Les dieux s'en vont, / les théologiens restent / 26.1.71 C.S.». (Poseo este ejemplar con la dedicatoria).

51. «Dado que no soy un teólogo, no me animaría a entrar en una confrontación con teólogos en torno a cuestiones teológicas de la Trinidad. El triste caso de Donoso Cortés nos enseña cómo les va a los teólogos laicos con sus esfuerzos en estas cuestiones» (*Politische Theologie II*, p. 101 nota). Pero eso mismo, a lo cual Schmitt dice que no se animaría, es lo que emprende, a su manera, algunas páginas después (pp. 116-118; cf. además la nota 48 *supra*). Como prueba de que Schmitt se consideraba

contrario— descende con sus interpretaciones y tomas de posición en el campo que los teólogos profesionales católicos y protestantes reclamaban para sí, como en cuestiones como la del pecado original o de la Trinidad, Schmitt lo hace con la aseveración de que habla «desde lo jurídico».

4) La razón más importante (que comprende y sobrepasa a todas las demás), por la cual Schmitt se abstuvo de desarrollar su teología política de manera contextual y de exponerla como una doctrina, fue que no quería exponer el núcleo religioso [*Glaubenskern*] de la misma (y el suyo propio) a una discusión genérica. Este centro religioso era más fácil de proteger si lo preservaba como su «arcanum». Schmitt puede haberse visto reforzado en esto por la visión propia de la teología de la Revelación, de que la omnipotencia de Dios no debe defenderse de otro modo que retrocediendo a Su insondabilidad.⁵²

Postscriptum filosófico. Schmitt tomó como eje de sus siete tesis sobre Blumenberg, con las cuales esbozó por última su posición *e contrario*, el lema *nemo contra deum nisi deus ipse*. Estaba tan seguro de haber descifrado «el tan transitado enigma» del dicho de Goethe al mentar el hontanar cristiano del mismo, que no vaciló en elevarlo a divisa de la autocomprensión de sí mismo. La seguridad del descifre, que Blumenberg contradujo con fundamentos,⁵³ no se apoyaba en el acervo literario que Schmitt trajo a colación para sustentar su versión, sino en el hecho de que la respuesta cristológica a la cuestión de quién es Dios le resultaba inmediatamente iluminante, porque ella se armonizaba con la certeza de su fe: el Dios de la fe en la Revelación ha manifestado, en un «evento histórico de una unicidad infinita, inapropiable, inocupable», *quién es Él*.⁵⁴ El analogon politeísta a esta respuesta, so-

a sí mismo un jurista y no un teólogo político, habitualmente se cita un paso de la meditación «Weisheit der Zelle [Sabiduría de la celda]», donde leemos: «Los teólogos tienden a definir al enemigo como alguien que debe ser destruido. Pero yo soy jurista, no teólogo». Pero lo que no se suele citar la frase en la página siguiente, donde la meditación schmittiana encuentra su conclusión: «¡Pobre aquél que no tenga *enemigo*, pues yo habré de ser su enemigo el día del Juicio Final!» (*Ex captivitate salus...*, *op. cit.*, pp. 89-90; cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, pp. 86-94). En el *Glossarium*, Schmitt dice de sí mismo: «Soy un teólogo de la jurisprudencia» ([*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Hg. von Eberhard Freiherr von Medem, Duncker & Humblot, Berlin, 1991,] p. 23). El «teólogo de la jurisprudencia» pregunta más allá de la ley y retrocede más atrás de la ley. En *Politische Theologie* o en *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* apunta a la soberanía de Dios. En *Politische Theologie II* busca escape en el secreto de la Trinidad. En *Der Nomos der Erde*, en «Nehmen, Teilen, Weiden» o en «Nomos, Nahme, Name» se remite a un derecho que se corresponde con el orden divino y precede al «dictado» de la ley por parte de los hombres.

52. Cf. *Die Lehre Carl Schmitts...*, *op. cit.*, p. 145.

53. H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1979, pp. 567-604, particularmente 579-580 y 601-603.

54. Cf. «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes», p. 390.

bre la cual sustentaba su certeza, indicaba que dios era aquél a quien las divinidades reconocían como dios.⁵⁵ La frase *deus est quem dei deum esse declarant* es la verdadera contraparte del «monstruoso dicho» *nemo contra deum nisi deus ipse*. Sin embargo, ni aquella frase ni el dicho que Schmitt hace propio nos sustraen a la necesidad de plantear la pregunta, sin la cual no podemos llegar en ninguna polémica a ningún juicio fundamentado: *quid est deus?* La teología política rechaza la pregunta: *qué es un dios?*, con la misma razón por la cual los filósofos deben insistir en ella.⁵⁶

Ludwig-Maximilians-Universität München
Carl Friedrich von Siemens (Geschäftsführer)

55. Aristophanes, *Die Frösche* [Las ranas], 668-671.

56. Que los filósofos tienen que insistir en la pregunta, que se identifica con el comienzo de la filosofía, no significa que la expresen frecuentemente, menos aún que expliquen qué consecuencias contiene su formulación. Leo Strauss, para cuya obra esa pregunta tiene un significado especial, la ha enunciado como la pregunta de otros filósofos, y en la última frase de *The City and Man* ha dicho de ella: «los filósofos no la pronuncian frecuentemente: la pregunta *quid sit deus*». En la medida en que Strauss no formula en griego «la tan importante pregunta, que es coetánea a la filosofía», está significando que los filósofos griegos no expresan la pregunta τί ἐστὶ θεός (Aristóteles la menciona a modo de ejemplo, pero sin plantearla, en *Analytica posteriora* II, 1. 89 b35). Y al formularla en modo subjuntivo, la señala como una cita que pertenece a un lugar determinado: el Pontifex Cotta la enuncia en *De natura deorum* I, 60 de Cicerón, como la pregunta que el tirano Hierón le planteó una vez al poeta Simónides. ¿Debería ser Strauss el primer filósofo que expresa esta pregunta, dado que de ella declara que es absolutamente decisiva?