



Universidad Autónoma de Madrid  
Facultad de Filosofía y Letras  
Departamento de Filosofía

Tesis Doctoral

ALCANCE JURÍDICO-POLÍTICO DE LA  
CONCEPCIÓN MESIÁNICA DEL TIEMPO HISTÓRICO  
FRANZ ROSENZWEIG CRÍTICO DE CARL SCHMITT

Roberto Navarrete Alonso

Directores:

Dr. D. José Emilio Esteban Enguita

Dr. D. Miguel García-Baró López

2013



*A mis padres*



*In den Völkern der Welt ist reine Zeitlichkeit. Aber  
der Staat ist der notwendig immer zu erneuernde  
Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben.*

F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*



# AGRADECIMIENTOS

Muchas son las deudas que he contraído a los largo de los años en los que he trabajado en la elaboración de esta tesis doctoral. Insaldables todas, tengo aquí al menos la oportunidad de expresar públicamente mi agradecimiento a quienes de un modo u otro me han ayudado y acompañado en esta travesía. Insustituible guía continua en este camino ha sido el Dr. D. José Emilio Esteban Enguita, exigente y riguroso maestro, tenaz y generoso apoyo del primer al último momento. A su excelente labor como director vino a sumarse en 2010 la del Dr. D. Miguel García-Baró. Su consejo, sostén y profundo conocimiento de la filosofía de F. Rosenzweig han sido imprescindibles para la gestación de este trabajo. Vaya mi mayor estima intelectual y mi más profundo reconocimiento para la labor de los directores de mi investigación.

Imposible no mencionar junto a ellos al Dr. D. José Francisco, *Patri* Lancersos. El lector de esta tesis doctoral podrá reconocer en ella la enorme huella de quien fue tutor de mi Trabajo Final de Máster y, desde entonces, incondicional e incansable interlocutor, jovial y noble colega. Breve, pero intensa, ha sido desde septiembre de 2012 mi relación con el Dr. D. Ángel E. Garrido Maturano, genuino y apasionado investigador, infatigable escalador, también, de las profundas alturas de la fenomenología. La deuda de mi trabajo con él deja verse especialmente en sus últimos capítulos. Al Dr. Dr. h. c. D. Bernhard Casper le agradezco su gran amabilidad al invitarme a participar en un coloquio sobre el significado político de *La Estrella de la Redención* en su residencia en Wittnau y sus valiosísimas aportaciones a mi trabajo, producto de aquellas reuniones, de su detenida lectura de

uno de los capítulos de la tesis y de sus excelentes recomendaciones bibliográficas. Es un honor haber podido contar con el asesoramiento de uno de los principales y más reconocidos expertos internacionales en el pensamiento de F. Rosenzweig. También al Dr. D. Adriano Fabris, al Dr. D. Jean-Luc Evard y al Dr. D. Gérard Bensussan, por la amabilidad y la generosidad con la que me han ayudado en los últimos momentos de redacción de la tesis.

Quisiera expresar mi agradecimiento a las instituciones que han hecho posible este trabajo. En primer lugar, a la Universidad Autónoma de Madrid, que financió mi investigación durante cuatro años a través de su programa de Ayudas a la Formación de Personal Investigador. Esta beca me permitió asimismo realizar hasta tres estancias de investigación en Alemania, bajo la tutela, respectivamente, del Dr. D. Klaus Vieweg, el Dr. D. Hans-Helmuth Gander y el Dr. D. Markus Enders, a quienes debo agradecer su hospitalidad y todas las facilidades que me brindaron. En segundo lugar, al *Deutscher Akademischer Austausch Dienst*, cuyo programa de becas de investigación me ha dado la posibilidad de terminar mi trabajo de doctorado en las bellas bibliotecas de la *Albert Ludwigs Universität-Freiburg*. Por último, a la Universidad Pontificia de Comillas y, en especial, a la Biblioteca de su sede en Cantoblanco, por hacerme sentir como en casa.

Los profesores del Departamento de Filosofía de la UAM me ofrecieron una excelente formación en filosofía durante seis años por la que siempre les estaré agradecido. Quisiera expresar aquí especialmente mi reconocimiento al Dr. D. Félix Duque, por contar conmigo en su Proyecto de Investigación *Pensar Europa* y, más si cabe, por su excelente curso de doctorado sobre el «Prólogo» de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel; al Dr. D. Jorge Pérez de Tudela, por hacerme entender el significado de la palabra «arrojo»; y al Dr. D. Enrique Romerales, por su justicia y sentido común, su generosidad y su extraordinario sentido del humor.



Más allá de las fronteras del Departamento de Filosofía, debo agradecer al Dr. D. Julio Pardos, schmittiano de excepción, por sus valiosas aportaciones bibliográficas; al Dr. D. Evaristo Prieto, por su bonhomía y su interés en mi trabajo; y al Dr. D. Enrique Alonso, por su amistad y su constante apoyo a la causa. Al otro lado de Cantoblanco, en la Universidad Pontificia de Comillas, quisiera agradecer también a la Dra. Dña. Olga Belmonte, por compartir conmigo su lectura de *La Estrella de la Redención*.

Mis compañeros de doctorado han sido un estímulo necesario para llevar a término mi investigación. Quisiera agradecer en especial al Dr. D. David Sánchez Usanos, al Dr. D. Valerio Rocco, al Dr. D. Gonzalo Velasco Arias, a D. Diego S. Garrocho y a D. Vicente Muñoz-Reja Alonso. Fuera de la UAM, a D. Andrés Hildebrandt, a D. Guillermo García Ureña y a Dña. Belén Castañón, a Dña. Consuelo García, a D. José María Gómez, a D. Martín Siemesens de Bielke, al Dr. D. Federico Viola y a Dña. Gabriella Caponigro. A todos ellos les conocí en Friburgo y a todos ellos les agradezco haber hecho de mis estancias allí épocas de especial alegría, pero también de rico y fructífero trabajo.

La vida de un doctorando no acaba en la universidad. Nunca hubiese podido escribir este trabajo sin la amistad de quienes tengo por hermanos: David, Adrián, Pedro, Guillermo, Iván, Miguel, Dani y Juanjo. Aún menos sin el apoyo incondicional, la comprensión, la generosidad y el amor de mi familia: mi padre, Julio, mi hermana, Paz, y mi hermano, Juan Antonio, mis abuelos, mis tíos y primos, los padres de *ella*, Juan y Angelines, su hermano, Juantxo, y Elena.

*Ella* es Alba, que ha dado sentido a todo.



# ÍNDICE GENERAL

|   |             |
|---|-------------|
| <b>ÍNDICE DE ABREVIATURAS</b>   | <b>XV</b>   |
| <b>RESUMEN</b>  | <b>XVII</b> |
| <b>ZUSAMMENFASSUNG</b>  | <b>XXXI</b> |
| <b>INTRODUCCIÓN</b>   | <b>1</b>    |
| <b>PARTE I</b>  |             |
| <b>La querrela de la secularización</b>   | <b>23</b>   |
| <b>I. Historia conceptual de «secularización»</b>                                 | <b>25</b>   |
| 1.1. Génesis histórica y flexiones semánticas de «secularización» . . . . .       | 26          |
| 1.2. Variantes del sentido filosófico-histórico de «secularización» . . . . .     | 35          |
| <b>II. El debate entre E. Peterson y C. Schmitt</b>                               | <b>49</b>   |
| 2.1. La leyenda de la liquidación de la teología política . . . . .               | 53          |
| 2.2. Sentidos de «teología política» . . . . .                                    | 63          |
| <b>III. La crítica de H. Blumenberg al «teorema de la secularización»</b>         | <b>71</b>   |
| 3.1. Sentidos sustancial y funcional del «teorema de la secularización» . . .     | 72          |
| 3.2. Aplicación de la tesis funcionalista a la filosofía de la historia . . . . . | 79          |
| 3.3. Aplicación de la tesis funcionalista a la filosofía política . . . . .       | 85          |

|   |           |
|---|-----------|
| <b>IV. La secularización en el pensamiento de F. Rosenzweig</b> | <b>95</b> |
| 4.1. Los siglos paulinos . . . . .                              | 98        |
| 4.2. La era joánica . . . . .                                   | 104       |

## **PARTE II**

### **Carl Schmitt: la política como retención del Anticristo 119**

|  |            |
|--|------------|
| <b>V. Teología política</b>  | <b>121</b> |
| 5.1. Núcleo histórico-genealógico . . . . .                                  | 124        |
| 5.2. <i>Excursus</i> : Platón y el problema teológico-político . . . . .     | 137        |
| 5.3. Núcleo práctico-operativo . . . . .                                     | 148        |
| 5.3.1. Derecho, poder y representación . . . . .                             | 149        |
| 5.3.2. Excepción, decisión y orden concreto . . . . .                        | 162        |
| <b>VI. Teología política, asentamiento y toma de la tierra</b>               | <b>173</b> |
| 6.1. Geo(teo)política de la historia universal . . . . .                     | 174        |
| 6.2. <i>Nomos, Ortung, Ordnung</i> . . . . .                                 | 181        |
| 6.3. Tierra y mar: catolicismo y protestantismo . . . . .                    | 190        |
| <b>VII. Teología política y retención del tiempo histórico</b>               | <b>207</b> |
| 7.1. <i>Ent-Ortung</i> : técnica, neutralización y despolitización . . . . . | 211        |
| 7.2. <i>Katέχον</i> . . . . .  | 229        |

## **PARTE III**

### **Franz Rosenzweig: la crítica de la política teológica 253**

|   |            |
|---|------------|
| <b>VIII. La cruz y la estrella</b>                    | <b>255</b> |
| 8.1. Teología, filosofía y revelación . . . . .       | 257        |
| 8.1. El estudio de las fuentes del judaísmo . . . . . | 287        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>IX. <i>Hegel und der Staat</i></b>                                 | <b>317</b> |
| 9.1. <i>Ideengeschichte</i> . . . . .                                 | 322        |
| 9.2. Crítica de la <i>Realpolitik</i> bismarckiana . . . . .          | 338        |
| 9.3. Crítica del <i>Historismus</i> . . . . .                         | 357        |
| 9.4. Recapitulación . . . . .   | 376        |
| <b>X. El sí-mismo metaético y su relación con el mundo</b>            | <b>383</b> |
| 10.1. <i>Persönlichkeit</i> y <i>Selbst</i> . . . . .                 | 386        |
| 10.2. <i>Homo revelationis</i> y <i>homo amans</i> . . . . .          | 400        |
| <b>XI. El tiempo y la tentación</b>                                   | <b>417</b> |
| 11.1. Tiempo cronológico y tiempo que acontece por sí mismo . . . . . | 421        |
| 11.2. Hacer fuerza al Reino . . . . .                                 | 437        |
| <b>CONCLUSIONES</b>   | <b>465</b> |
| <b>SCHLUSSFOLGERUNGEN</b>   | <b>491</b> |
| <b>BIBLIOGRAFÍA</b>   | <b>517</b> |



# ÍNDICE DE ABREVIATURAS

## ■ Fuentes y libros más citados\*

| <b>Autor y título</b>  | <b>Abreviatura</b> |
|--|--------------------|
| BLUMENBERG, H., <i>La legitimación de la Edad Moderna</i>          | LEM                |
| COHEN, H., <i>La religión de la razón</i>                          | RdR                |
| — <i>Religión y sionismo</i>                                       | RyS                |
| MARRAMAO, G., <i>Cielo y tierra</i>                                | CyT                |
| ROSENZWEIG, F., <i>El Nuevo Pensamiento</i>                        | NP                 |
| — <i>Gesammelte Schriften (I-III)</i>                              | GSI-III            |
| — <i>Hegel und der Staat</i>                                       | HuS                |
| — <i>La Estrella de la Redención</i>                               | EdR                |
| SCHMITT, C., <i>Der Begriff des Politischen</i>                    | BP                 |
| — <i>El concepto de lo político</i>                                | CP                 |
| — <i>Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes</i>        | LSH                |
| — <i>El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes</i>       | LEH                |
| — <i>Der Nomos der Erde</i>  | NdE                |
| — <i>El nomos de la tierra</i>                                     | NdT                |
| — <i>Die Einheit der Welt</i>                                      | EW                 |
| — <i>La unidad del mundo</i>                                       | UM                 |
| — <i>Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes</i>  | SW                 |
| — <i>La tensión planetaria entre Oriente y Occidente</i>           | TO                 |
| — <i>Die Sichtbarkeit der Kirche</i>                               | SK                 |
| — <i>La visibilidad de la Iglesia</i>                              | VI                 |
| — <i>Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes</i>    | MG                 |
| — <i>Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia</i> | PH                 |
| — <i>Land und Meer</i>   | LuM                |
| — <i>Tierra y mar</i>  | TyM                |
| — <i>Politische Theologie</i>                                      | PT                 |
| — <i>Teología política</i>   | TP                 |
| — <i>Politische Theologie II</i>                                   | PTII               |
| — <i>Teología política II</i>                                      | TPII               |
| — <i>Römischer Katholizismus und politische Form</i>               | RK                 |
| — <i>Catolicismo romano y forma política</i>                       | CR                 |

■ Textos griegos y latinos

**Autor y título**

ARISTÓTELES, *Metafísica*  
 — *Política*  
 PLATÓN, *Apología de Sócrates*  
 — *Carta VII*  
 — *Gorgias*  
 — *Leyes*  
 — *Político*  
 — *República*  
 SAN AGUSTÍN, *De la verdadera religión*  
 — *La Ciudad de Dios*

**Abreviatura**

Ar., *Metaph.*  
 Ar., *Pol.*  
 Pl., *Ap.*  
 Pl., *Ep.* VII  
 Pl., *Grg.*  
 Pl., *Lg.*  
 Pl., *Pl.*  
 Pl., *R.*  
 Aug., *VR*  
 Aug., *Ciu.*

■ Textos bíblicos

**Título**

Éxodo  
 Primer Libro de Samuel  
 Primer / Segundo Libro de los Reyes  
 Libro de Isaías  
 Libro de Ezequiel  
 Evangelio de Juan  
 Evangelio de Marcos  
 Evangelio de Mateo  
 Evangelio de Lucas  
 Hechos de los Apóstoles  
 Carta a los Romanos  
 Primera / Segunda Carta a los Corintios  
 Carta a los Gálatas  
 Carta a los Efesios  
 Carta a los Filipenses  
 Carta a los Colosenses  
 Primera / Segunda Carta a los Tesalonicenses  
 Primera / Segunda Carta a Timoteo  
 Carta a Tito  
 Carta a Filemón

**Abreviatura**

Ex  
 I Sam  
 I / II Re  
 Is  
 Ez  
 Jn  
 Mc  
 Mt  
 Lc  
 Hch  
 Rom  
 I / II Cor  
 Gal  
 Ef  
 Flp  
 Col  
 II Tes  
 I / II Tim  
 Tit  
 Flm

\*Las referencias completas pueden consultarse en el apartado «Bibliografía». Dichas referencias aparecerá en nota a pie de página, junto con las siglas empleadas entre corchetes, únicamente en la primera alusión que se haga a cada uno de los textos. En el resto de casos se emplearán las abreviaturas aquí indicadas. Las obras de F. Rosenzweig y C. Schmitt serán citadas en su lengua original y en su traducción al castellano, en caso de haberla, apareciendo en primer lugar la referencia a la edición alemana y, entre paréntesis o corchete cuando sea necesario, la referencia a la traducción. Por ejemplo: PT, 14 (TP, 56) y (PT, 14 [TP, 56]).



# RESUMEN

El presente estudio ofrece una interpretación teológico-política de *La Estrella de la Redención* a partir de una confrontación de la obra mayor de Franz Rosenzweig con las tesis fundamentales del discurso jurídico-político de Carl Schmitt. De manera inmediata, se rescata así la dimensión política del sistema de filosofía que constituye el *Neues Denken* rosenzweigiano, cuya recepción ha tendido en mayor o menor grado, salvo contadas excepciones, si no a olvidar, sí a menospreciar sistemáticamente. Rosenzweig es por lo tanto rehabilitado como pensador político a partir del establecimiento de un diálogo entre el filósofo de Kassel y uno de los más preeminentes teóricos de la política del siglo pasado, habitualmente acusado, por lo demás, de fundamentar el régimen político que dio al traste con un judaísmo, el alemán, del que Rosenzweig debe ser considerado su último exponente.

Sin partir de una reduccionista interpretación de la doctrina schmittiana de lo político como fundamento teórico del *III Reich*, pero sin obviar el compromiso mantenido por Schmitt con el *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* (NSDAP) durante algunos años de su larga vida, como tampoco las afinidades conceptuales existentes entre el soberano schmittiano y el *Führerprinzip* nacionalsocialista, la lectura teológico-política de *La Estrella de la Redención* que se procura en este trabajo permite considerar el juicio de Rosenzweig sobre la «política mesiánica» (*messianische Politik*) como una crítica anticipada de la teología política de Schmitt e incluso como presagio de lo acontecido en Europa entre 1939 y 1945. Del hecho de que tras el primer desastre europeo del siglo XX las advertencias de Rosenzweig fueran desatendidas no se sigue que su reprobación de la absolutización de lo político resulte inútil para hacer frente, en la actualidad, a uno y el mismo problema: la prevención contra la reiteración de la catástrofe.

Ciertamente, el trabajo aquí propuesto no hace sino seguir una línea de investigación sugerida por J. Derrida en su comentario a la crítica benjaminiana de la

violencia, a saber, el estudio de la lógica de ciertos acontecimientos de turbadora desmesura reflejada en ciertos «grandes» pensadores alemanes y ciertos «grandes» pensadores judeoalemanes. Un examen tal requiere del análisis de sus afinidades pero, quizá principalmente, de las discrepancias existentes entre ellos. En el caso de Rosenzweig y Schmitt, la diferencia entre uno y otro se cifra en el distingo entre lo (teológico-)político y lo (teológico-)metapolítico que cabe descubrir en el tercero de los volúmenes que componen *La Estrella de la Redención* y que su autor, de manera significativa, *dedica a y dirige contra* los tiranos: *in tyrannos!*

La distancia entre el discurso politológico schmittiano y el discurso filosófico rosenzweigiano señalada por el afijo «meta» constituye por lo tanto el objeto principal del trabajo. Su hipótesis, reflejada en el título de la investigación, es la siguiente: que la disparidad existente entre la teología política de Schmitt y la teología metapolítica de Rosenzweig tiene su origen en las dos concepciones del tiempo histórico provenientes de la tradición judeocristiana que están a la base de sus respectivos modos de considerar el habitar político del hombre en el mundo a partir de la tensión entre conciencia histórica y conciencia escatológica, esto es, tomando como punto de partida el problema «filosófico-histórico» del final de los tiempos: el *ἔσχατον* judeocristiano que la filosofía moderna de la historia inmanentizó por medio del concepto de «progreso» (*Fortschritt*). Tanto Rosenzweig como Schmitt coinciden en enfrentarse a esta secularización moderna de la historia cristiana de la salvación que todavía hoy, a pesar de las enormes –quizá insalvables– dificultades en que se halla la noción de progreso, pretende dar legitimidad a las instituciones políticas occidentales desde un punto de vista filosófico-histórico.

Es bien sabido que la propuesta política de Schmitt, es decir su teología política, quiso ofrecer en primer lugar una alternativa al sistema democrático-parlamentario adoptado por Alemania tras la caída del *Reich* bismarckiano al término de la Pri-

mera Guerra Mundial. Tal y como fue formulada en 1922, su archiconocida tesis sobre la secularización, que «*todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*», nada tuvo que ver empero, al menos explícitamente, con la cuestión del *ἔσχατον* o el final de los tiempos. Ofrecía en cambio una interpretación estrictamente jurídico-política de la Modernidad, es decir, una exégesis del nacimiento y el devenir del Estado moderno a partir de la neutralización política del conflicto religioso en que desembocó la Reforma por medio de la separación institucional de los ámbitos eclesiástico y civil. La cuestión filosófico-histórica sólo irrumpirá en el pensamiento schmittiano una vez tuvo lugar su particular desnacificación. No obstante, la categoría de secularización, a partir de la cual definía el jurista de Plettenberg su propia doctrina de la soberanía como «teología política», posee una relevancia tal en el discurso politológico schmittiano que resulta inconcebible confrontación alguna con su teoría del Estado y de lo político que desatienda al significado de dicho concepto. Ello vale si cabe en mayor medida en el caso de una confrontación con el alcance político del *Neues Denken* rosenzweigiano, toda vez que éste está marcado por una notable impronta «religiosa».

En razón de lo anterior, la Primera Parte del trabajo cuyos contenidos aquí se resumen está consagrada al concepto de secularización. Se presenta en ella, en primer lugar, lo que cabría denominar una historia conceptual del término *Säkularisierung*, es decir, un recorrido sumario por las múltiples dilataciones semánticas sufridas por el vocablo latino *saecularisatio*, originariamente restringido a un significado jurídico-canónico, hasta convertirse en una de las categorías genealógicas de la Edad Moderna, pasando naturalmente por su ampliación jurídico-política (desamortización) y sus consecuencias institucionales (separación de Iglesia y Estado). Este recorrido prestará atención especial, en razón de su pregnancia para el pensamiento schmittiano, ya apuntada, al sentido institucional de «secularización»,

sus motivos y su paradójica consecuencia: la sacralización de la política consumada y legitimada por la articulación hegeliana de filosofía política y filosofía de la historia a través del concepto de «mundanización» (*Verweltlichung*), posteriormente heredado por K. Marx y la teología dialéctica cristiana pero también, como se indicará, por ciertas corrientes sionistas. Junto a estas variaciones del sentido filosófico-histórico o genealógico de «secularización», serán presentadas asimismo las respectivas tesis de M. Weber y F. Tönnies acerca del desencantamiento protestante del mundo y el tránsito de la comunidad a la sociedad, respectivamente.

La historia conceptual expuesta en el Capítulo I ofrece el marco general en el que son tomadas en consideración las correspondientes posiciones mantenidas por Schmitt y Rosenzweig respecto del fenómeno mentado por la categoría «secularización». Aunque en sentidos diversos, tanto el pensamiento schmittiano como rosenzweigiano de la secularización han de ser juzgados en diálogo con aquellos otros que, de Hegel en adelante, les precedieron en el tiempo. La teoría de la secularización del jurista de Plettenberg es sin embargo presentada en un primer momento a partir de las dos grandes críticas a las que Schmitt dio respuesta en *Teología política II*: la negación teológica de la teología política presentada por E. Peterson en *El monoteísmo como problema político* (Capítulo II) y la negación científico-filosófica expuesta por H. Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna* (Capítulo III). Lo alegado por Schmitt en defensa de su causa contra las acusaciones sobre él vertidas por la teología y la filosofía servirá para distinguir hasta cuatro significados del sintagma «teología política»: los sentidos teológico, confesional, institucional y jurídico-político, con el que Schmitt identifica su propia doctrina de la soberanía. Se mostrará así, conforme al distingo blumenbergiano entre los sentidos sustancial y funcional del *Säkularisationstheorem*, que la teoría de la soberanía a la que subyace la teología política de Schmitt como interpretación de la Modernidad priva al discurso schmittiano de toda deuda teológica desde un

punto de vista sustancial. Con ello, Schmitt se distancia de la teoría hegeliana de la mundanización del cristianismo y el *impasse* alcanzado por su polémica con H. Blumenberg se ve superado en lo fundamental: tanto el jurista como el filósofo niegan toda relación de continuidad sustancial, à la Hegel, entre la Modernidad y el Medioevo.

El último de los capítulos de la Primera Parte, finalmente, constituye una exposición del pensamiento rosenzweigiano de la secularización, que Rosenzweig mienta preferiblemente con el término *Verweltlichung*, significando así la fuerte influencia de Hegel en su propia exégesis de la Modernidad. Así, se verá que «secularización» mienta en Rosenzweig la separación institucional entre Iglesia y Estado a la que el filósofo de Kassel se refiere como «mundanización del mundo» (*Verweltlichung der Welt*) y, contemplada desde el ámbito eclesiástico, como «mundanización del cristianismo» (*Verweltlichung des Christentums*), en el sentido de su visibilización como persona jurídica enfrentada al Estado. Por último, se verá que Rosenzweig hace suya la idea hegeliana de una mundanización del Espíritu en el mundo a través de la política. A ello se refiere el autor de *La Estrella* como «política mesiánica» (*messianische Politik*): una «mundanización de Dios» (*Gottverweltlichung*) que es al mismo tiempo una «divinización del mundo» (*Weltvergötterung*), es decir, tanto de la historia como del Estado. Frente a esta sacralización del *saeculum* a la que conduce una concepción de la historia como teodicea, se anunciará, por último, la «nueva secularización» (*neue Säkularisation*) a la que apela sin embargo Rosenzweig como lucha por la religión y de la que se dará cuenta en la Tercera Parte del trabajo.

Enmarcada en la querrela de la secularización, la investigación está consagrada en su Segunda Parte al estudio de la teología política de Schmitt, dividido a su vez en tres capítulos. Al margen de una digresión acerca de la relación entre

teología y política en Platón, el Capítulo V da cuenta de los núcleos histórico-genealógico y constructivo, o práctico-operativo, de la doctrina schmittiana de la soberanía tal y como ésta fue postulada por Schmitt entre 1914, año de publicación de su *Habilitationschrift*, y 1934, fecha en la que vio la luz su estudio sobre los modos de pensar la ciencia jurídica. En lo fundamental, el propósito de este capítulo será por lo tanto, en primer lugar, presentar la reconstrucción schmittiana de la génesis y el devenir del Estado moderno a partir de los pares conceptuales teísmo/absolutismo, deísmo/liberalismo y ateísmo/anarquismo. Y, en segundo lugar, dar cuenta de lo propuesto por Schmitt como respuesta a la despolitización romántica característica, a su juicio, del parlamentarismo liberal: una teoría de la realización del derecho (*Rechtsverwirklichung*) elaborada a partir de una revisión del concepto jurídico-político de «representación» (*Repräsentation*) que, frente a la *Vertretung* liberal, toma a la Iglesia como modelo funcional suyo, así como del establecimiento de una relación esencial entre, precisamente, «representación» y «decisión» (*Entscheidung*).

La exposición del núcleo práctico-operativo de la doctrina schmittiana de la soberanía procurará impugnar la caracterización del pensamiento de Schmitt como un decisionismo puro, sumido en la más absoluta arbitrariedad. Para ello, se atenderá a su teoría del orden concreto (*Konkretes Ordnungsdenken*) y su crítica del *Entscheidungsdenken*, explícitamente formulada en 1934 pero que sin embargo cabe ser rastreada tanto en *Teología política* (1922) como en *El concepto de lo político* (1927). Asimismo, retornando al sentido específico que la categoría «secularización» cobra en el pensamiento de Schmitt, se insistirá en que la conexión establecida por el jurista de Plettenberg entre su propia concepción del Estado y la Iglesia, o entre soberanía y papado, no debe entenderse en ningún caso sustancialmente: el derecho (*Recht*) representado por el Estado concebido por Schmitt no es un orden sustancial eterno, un *ius divino-naturale* representado por

la Iglesia y cuyo intérprete infalible es el Papa como cabeza de esta última, sino una normalidad fáctico-existencial que, como tal, es objeto de soberana decisión para su representación, esto es, para serle otorgada forma jurídica (*Rechtsform*) y fuerza de ley: poder (*Macht*) para imponer su cumplimiento o prevalecer sobre su infracción.

El Capítulo VI insistirá en esta última idea, si bien desde la perspectiva del derecho internacional adoptada por Schmitt tras su decepción nacionalsocialista, es decir, su teoría del *νόμος* de la tierra como respuesta al problema del orden del mundo tras la Segunda Guerra Mundial y la geo(teo)política de la historia universal elaborada a partir de la contraposición entre tierra (catolicismo) y mar (protestantismo) que le es inherente. Se hará notar asimismo que esta hermenéutica schmittiana de la *Weltgeschichte* coincide en sus líneas fundamentales con aquella de Rosenzweig presentada en su particular teoría histórico-universal del espacio, *Globus*, que no en vano comparte con *Tierra y mar* de Schmitt una clara filiación hegeliana que, en el caso del jurista, se deja ver ya en su elogio del filósofo suabo como pensador del orden concreto y crítico de las teorías consensualistas del Estado –no, en cambio, como intérprete de la Edad Moderna–.

Si el Capítulo VI, en definitiva, se hace cargo de la relación de la teoría política de Schmitt con el elemento «espacio», el Capítulo VII hace lo propio a propósito del fundamento «filosófico-histórico» de la teología política schmittiana, a saber, una interpretación contrarrevolucionaria de la idea deuteropaulina de *κατέχον* que cabe encontrar en la Segunda Carta a los Tesalonicenses. Se hará ver que una visión tal de la historia, presentada por Schmitt como respuesta frente a la despolitización y deshumanización del mundo tecnificado, en primer lugar, cristianiza sustancialmente la inicialmente secular teología política schmittiana postulada en la obra homónima de 1922. En segundo lugar, que dicha teologización de su



propuesta teórico-política está esencialmente determinada por un antisemitismo teológico –no racial– de raigambre marcionita que se hace patente ya en la genealogía schmittiana de los enemigos del Estado moderno presentada por Schmitt en su interpretación del *Leviathan* en la teoría del Estado de Hobbes. En tercer lugar, que la doctrina del *κατέχων*, no sólo no es genuinamente paulina, sino que cabe una interpretación de ella distinta a la dogmáticamente presentada por Schmitt como verdadera, a saber, una exégesis que hace de «lo que retiene» el final de los tiempos no un instrumento para la evitación de una *Perditio ex Judaeis* sino, al contrario, la condición de posibilidad de una *Salvatio ex Judaeis* –es decir, una interpretación de cuño protestante, interesadamente secundada por el liberalismo judío, según Schmitt, que no establece una relación excluyente, sino incluyente, entre *κατέχων* y *ἔσχατον*, situándose así a la base, en una versión secularizada, de la concepción de la historia como progreso–. Por último, a modo de bisagra que facilite el tránsito hacia el examen del alcance político del *Neues Denken* de Rosenzweig, se presentará la que es la única referencia cruzada entre los dos protagonistas del trabajo: la acusación de asimilacionista vertida por Schmitt sobre el autor de *La Estrella* en una de las entradas del *Glossarium* en la que justamente la cuestión del *κατέχων* ocupa un lugar central.

La última parte del estudio tratará por lo pronto de rebatir la miope e insidiosa interpretación schmittiana del pensamiento de Rosenzweig, a quien Schmitt sitúa, sin matiz alguno, en la misma corriente asimilacionista-liberal que B. Spinoza, M. Mendelssohn y, debe suponerse, H. Cohen, sin mencionar por cierto al judío converso E. Rosenstock, a quien durante algún tiempo unió con Schmitt una relación tanto profesional como de amistad. A fin de allanar el camino hacia la interpretación teológico-política de la obra mayor de Rosenzweig que se presenta en los últimos capítulos del trabajo, los dos primeros apartados de la Tercera Parte de la investigación darán cuenta del proceso de formación del Nuevo Pensamiento

rosenzweigiano a partir de las tres grandes influencias recibidas por Rosenzweig entre 1908 y 1916: precisamente, E. Rosenstock y H. Cohen (Capítulo IX), así como el gran historiador alemán F. Meinecke (Capítulo X), a la sazón director de la tesis doctoral del autor de *La Estrella: Hegel und der Staat*.

Sin atenerse a un orden cronológico estricto, la reconstrucción de la génesis del *Neues Denken* de Rosenzweig expuesta en los primeros capítulos de la Tercera Parte del trabajo partirá de una crítica de la interpretación hasta hoy habitual de la conversación nocturna de Leipzig entre Rosenzweig y Rosenstock. Se mostrará en este sentido que si la *Leipziger Nachtgespräch* significó un punto de inflexión en la trayectoria vital e intelectual de Rosenzweig, ello no se debe a que en ella el autor de *La Estrella* renunciara sencillamente al relativismo academicista de la época en favor de una posición sustentada en la fe, sino al abandono de la senda marcionita por la que transitó en su juventud el filósofo de Kassel y su adhesión a un concepto estrictamente monoteísta de revelación de acuerdo con el cual al creyente le es consustancial su implicación en el mundo. Tal es el punto de partida de la obra mayor de Rosenzweig y, lógicamente, de la teología metapolítica que cabe encontrar en ella.

Se dará cuenta a continuación de la particular relación entre teología, filosofía y revelación que caracteriza al Nuevo Pensamiento rosenzweigiano, así como de la idea del calendario como método del pensar a partir del cual Rosenzweig interpretó en *La Estrella* los ciclos litúrgicos cristiano y judío. Respecto de la influencia de Rosenstock en el filósofo de Kassel, por último, se atenderá al extraordinario intercambio epistolar mantenido por ambos en 1916 y, en especial, al tratamiento de la relación entre judaísmo y cristianismo a partir del dogma cristiano de la terquedad de los judíos que cabe encontrar en él. De este modo, por último, se presentará tanto la posición radicalmente disimilacionista defendida por Ro-

senzweig como su crítica a toda interpretación positiva del judaísmo por parte del cristianismo y, por lo tanto, a la idea cristiano-protestante de una *Salvatio ex Judaeis*.

La segunda sección del Capítulo VIII, dedicada a la judaización del pensamiento de Rosenzweig a través del estudio de las fuentes del judaísmo en que se sumergió tras su retorno a la fe de Abraham y su contacto con H. Cohen, dará cuenta, en primer lugar, de la crítica del filósofo neokantiano al sionismo político de M. Buber. Esta polémica definió las líneas de batalla en el interior del judaísmo alemán de la época a la hora de dar una respuesta al auge del antisemitismo tanto alemán como europeo. La particular interpretación rosenzweigiana del *Judesein* ofrece una respuesta crítica tanto a la tendencia liberal coheniana como a la *Volksjudentum-Theologie* buberiana que, no obstante, toma, para reinterpretarlos, motivos fundamentales de la exégesis del judaísmo presentada por Cohen en sus lecciones en Berlín y en su *opus postumum*, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Dichos temas, a los que se dedica la segunda parte de la sección, son: la idea mesiánica y de su temporalización, a partir de las cuales Cohen construyó su crítica religiosa al sionismo, el *sabbat* como culminación del monoteísmo ético y, por último, el mandamiento del amor al prójimo.

El Capítulo IX se ocupa del estudio de la influencia de la *Ideengeschichte* de F. Meinecke en la formación de Rosenzweig como historiador y pensador de la política antes y durante la Primera Guerra Mundial, cuya experiencia por parte del autor de *La Estrella* se muestra como un punto de inflexión de tanta o mayor trascendencia que la conversación nocturna de Leipzig en lo que respecta a la cristalización del *Neues Denken*. Puesto que el influjo meineckiano en Rosenzweig obtuvo su concreción en el estudio de la génesis y el desarrollo de la idea hegeliana de Estado por medio del cual el filósofo de Kassel alcanzó el doctorado en Friburgo y, más

tarde, aspiró a su habilitación como historiador, se dará cuenta en primer lugar de la interpretación de Hegel presentada por Meinecke en su obra *Weltbürgertum und Nationalstaat*, reconocida por Rosenzweig como punto de partida de su libro sobre el filósofo suabo. A continuación se expondrá la interpretación rosenzweigiana de la articulación hegeliana de filosofía política y filosofía de la historia, alejada ya de la de su maestro, así como la crítica de Rosenzweig a la *Realpolitik* bismarckiana en la que, como Meinecke, aunque con los matices que cabe encontrar en el prólogo y las conclusiones del *Hegel*, vio la realización de la idea hegeliana de Estado. El capítulo termina con una exposición dedicada a la idea de *Mittleuropa* en la que Rosenzweig depositó sus esperanzas políticas durante la guerra así como, en fin de cuentas, al desengaño político que, como la reprobación del historicismo, tanto alemán como judío, se sitúa a la base de la teología metapolítica rosenzweigiana, tanto como de su fundamento metahistórico.

Los dos últimos capítulos de la investigación están consagrados a una lectura teológico-política de *La Estrella* facilitada por el estudio de las influencias determinantes para la formación del pensamiento rosenzweigiano de madurez recién compendiado. Así, siguiendo la indicación schmittiana acerca del carácter decisivo de la concepción de lo humano para toda teoría política, el Capítulo X se ocupa de las condiciones antropológicas de la crítica rosenzweigiana de lo político, esto es, del distingo establecido por Rosenzweig en su obra capital entre la personalidad (*Persönlichkeit*), es decir el hombre considerado desde el punto de vista de la ética y la política, y el sí-mismo (*Selbst*), es decir el hombre considerado desde el punto de vista de su relación con lo divino a través de la revelación (*homo revelationis*) y, mediada por esta última y la relación con el prójimo que ella exige, con el mundo, en aras de su redención (*homo amans*).

Por último, tal y como indica su título, el Capítulo XI está dedicado a la rela-

ción entre el tiempo y la tentación, considerada ésta como la precaria condición en la que se encuentra el hombre en el mundo, es decir, como presupuesto necesario de la libertad desde la que, al margen de toda obligación proveniente del Estado o de Dios, así como de toda religión particular, el existente decide o no ponerse al servicio de la redención del mundo inacabado y, así, denunciar los límites –que son los excesos– de lo político sin negar la verdad de esto político mismo ni de su necesaria realización en la historia: habitar el mundo metahistórica y metapolíticamente. Respecto del tiempo, se expondrá el esencial distingo rosenzweigiano entre el tiempo cronológico o el tiempo en el que (se) suceden y tienen lugar –más que tiempo– los acontecimientos y el tiempo que «acontece por sí mismo» (*selber geschieht*), es decir, el tiempo o temporalidad mesiánica cuyo alcance jurídico-político en el pensamiento de Rosenzweig quiere estudiarse aquí a partir de la confrontación de las teologías políticas rosenzweigiana y schmittiana. Así, antes de la presentación de las conclusiones a este respecto, el trabajo termina con una exposición de los distintos modos en los que se temporaliza el hombre como ser-en-la-tentación llevada a cabo a partir de la analítica rosenzweigiana de la oración y de sus efectos sobre el mundo en devenir: la retención o la aceleración –en el sentido de anticipación o prolepsis nunca definitiva– de la redención.



# ZUSAMMENFASSUNG

Diese Abhandlung bietet eine theologisch-politische Auffassung in Bezug auf Rosenzweigs Hauptwerk *Der Stern der Erlösung* mittels einer Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen Thesen von Carl Schmitts juristisch-politischem Gedankengang. Die politische Bedeutung des philosophischen Systems, welches das Neue Denken Rosenzweigs darstellt, wird auf diese Weise unverzüglich wieder gewonnen. Gesetzt den Fall, dass die Rezeption der Rosenzweigschen Philosophie zu seltenen Ausnahmen neigt, diesen politischen Sinn des Neuen Denken zu vergessen, lässt sich konstatieren, dass durch die Einsetzung eines Dialogs zwischen ihm und einem der hervorragendsten politischen Theoretiker des letzten Jahrhunderts der Autor des *Sterns* hier als politischer Denker wiederhergestellt wird.

Ohne von einer vereinfachenden Auslegung der politischen Lehre Schmitts als theoretische Begründung für das Dritte Reich auszugehen und ohne das Engagement Schmitts während der Zeit des Nationalsozialismus noch die begriffliche Verwandtschaft zwischen dem nazistischen Führerprinzip und dem Schmittschen Souverän zu vergessen, erlaubt die theologisch-politische Auffassung des *Sterns*, die diese Studie versucht, die Rosenzweigsche Kritik der messianischen Politik als eine vorwegnehmende Kritik der politischen Theologie Schmitts zu verstehen – und sogar als Omen des Geschehens in Europa zwischen 1939 und 1945. Aufgrund der Tatsache, dass die Warnungen Rosenzweigs nach der ersten europäischen Katastrophe unbeachtet blieben, resultiert nicht, dass seine Ablehnung der Absolutierung der Politik wertlos ist, um uns heute mit demselben Problem, nämlich der Voreingenommenheit des Wiederauftretens der Katastrophe, zu befassen.

Die hier vorgebrachte Abhandlung setzt eine von Jacques Derrida in seinen Bemerkungen zu Benjamins Essay *Zur Kritik der Gewalt* vorgeschlagene Forschungslinie fort, nämlich die Untersuchung der Logik gewisser Phänomene, die sich durch eine beunruhigende und verstörende Spiegelung auszeichnen – durch eine Spiegel-



ung, die sich in manchen großen deutschen und jüdisch-deutschen Denkergestalten (inkl. Schmitt und Rosenzweig) wiederfindet. Eine solche Untersuchung erfordert zwar eine Bestimmung der Gemeinsamkeiten, indes vielleicht auch insbesondere eine kritische Beurteilung der Unterschiede, die zwischen ihnen existieren. Zwischen Rosenzweig und Schmitt belaufen sich diese Unterschiede auf die Unterscheidung zwischen dem (Theologisch-)Politischen und dem (Theologisch-)Metapolitischen, die im dritten Buch von *Stern der Erlösung* zu entdecken ist – hier wendet sich Rosenzweig massiv gegen die Tyrannen – *in tyrannos!*

Der Hauptzweck der vorliegenden Abhandlung besteht mithin darin, den existierenden Abstand zwischen dem politologischen Diskurs Schmitts und dem philosophischen Denken Rosenzweigs, den das Affix „meta“ bezeichnet, zu erklären. Wie im Titel zum Ausdruck kommt, lautet die Hypothese der Forschung wie folgt: Die existierende Ungleichheit zwischen der politischen Theologie Schmitts und der metapolitischen Theologie Rosenzweigs hat ihren Ursprung in zwei jüdisch-christlichen Auffassungen der geschichtlichen Zeit, welche die entsprechenden Grundlagen ihrer Denkweisen über das *Politisch-in-der-Welt-Sein* des Menschen darstellen. Sowohl der Philosoph als auch der Jurist nehmen das philosophisch-geschichtliche Problem des Endes der Zeit, d. h. die Frage des jüdisch-christlichen *ἔσχατον*, das von der neuzeitlichen Philosophie der Geschichte durch den Begriff des Fortschritts säkularisiert wird, als Ausgangspunkt des Verständnisses über die menschlichen Verhältnisse zur Welt. Rosenzweig und Schmitt stimmen darin überein, dieser neuzeitlichen Säkularisierung der christlichen Heilsgeschichte gegenüberzutreten.

Es ist allgemein bekannt, dass der politische Vorschlag Schmitts, d. h. seine politische Theologie, an erster Stelle versuchte, eine Alternative zu dem nach dem Zusammenbruch des Bismarckschen Reichs von Deutschland angenommenen

demokratisch-parlamentarischen System zu bieten. Wie Schmitt im Jahre 1922 sie formulierte, hatte seine These über die Säkularisierung mit dem Problem des *ἔσχατον* nichts zu tun. Dass alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe seien, bedeutet hingegen eine streng juristisch-politische Auffassung der Neuzeit, d. h. eine Exegese der Entstehung des modernen Staates als Ergebnis der durch die Trennung von Staat und Kirche sowie durch die politische Neutralisierung der von der Reformation hervorgerufenen Glaubenskriege. Erst nach der Entnazifizierung entspringt die philosophisch-geschichtliche Frage im Denken und Werk Schmitts. Der Begriff der Säkularisierung, durch welchen Schmitt seine Lehre der Souveränität als politische Theologie bestimmt, besitzt dennoch eine solche Bedeutsamkeit im politologischen Diskurs, dass eine Gegenüberstellung mit seinen staatspolitischen Gedanken, die diese Frage außer Acht lassen, nicht möglich ist. Das gilt insbesondere im Fall einer Konfrontation mit der politischen Bedeutung des Rosenzweigschen Neuen Denkens, das von einem bemerkenswerten religiösen Charakter geprägt wird.

Aufgrund der vorstehenden Ausführungen widmet sich der erste Teil der vorliegenden Dissertation dem Begriff der Säkularisierung. Zum einen wird eine Begriffsgeschichte der Säkularisierung vortragen. Diese Begriffsgeschichte bietet einen Überblick über die vom lateinischen Ausdruck *saecularisatio* erlittenen semantischen Erweiterungen – von seiner Bedeutung als Begriff des kanonischen Rechts über seine juristisch-politische Erweiterung (Aufhebung) und ihre institutionellen Konsequenzen (die Trennung von Staat und Kirche) bis hin zu seiner Umwandlung in die genealogische Kategorie der Neuzeit. Unter Berücksichtigung der Relevanz des institutionellen Sinns der Säkularisierung für Schmitt wird die Darstellung besonders auf seine Person, seine Motive und paradoxen Effekte fokussieren. Die Wirkungen der Säkularisierung der Politik bestehen paradoxerweise in der von der Hegelschen Artikulation von Politik und Geschichte legitimierten und vollen-

deten Sakralisierung der Politik durch den von Hegel identisch verwendeten Begriff der Verweltlichung, den Marx, die christliche dialektische Theologie und auch eine gewisse zionistische Strömung erbten. Gemeinsam mit diesen Variationen des philosophisch-geschichtlichen Sinns der Säkularisierung werden die Thesen von M. Weber und F. Tönnies über die protestantische Entzauberung der Welt und der Durchgang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft ebenfalls erörtert.

Die im ersten Kapitel dargestellte Begriffsgeschichte bietet den Rahmen, in welchem die Standpunkte von Rosenzweig und Schmitt über das Phänomen der Säkularisierung analysiert werden. Rosenzweigs und Schmitts Anschauungen in Bezug auf die Säkularisierung müssen im Dialog mit Hegel verschiedenartig verstanden werden. Die Theorie der Säkularisierung Schmitts wird jedoch durch die zwei kritischen Beurteilungen, die der Jurist in seiner Schrift *Politische Theologie II* diskutierte, erklärt. Diese zwei Kritiken wurden von Erik Peterson und Hans Blumenberg in *Der Monotheismus als politisches Problem* (Kapitel II) und in *Die Legitimität der Neuzeit* (Kapitel III) eingeführt. Schmitts Plädoyer gegen die theologischen und philosophischen Negierungen seiner politischen Theologie erlaubt es, vier verschiedene Sinne der politischen Theologie, nämlich den theologischen, konfessionellen, institutionellen und juristisch-politischen Sinn, zu unterscheiden. Da Schmitt seine eigene Lehre der Souveränität mit diesem letzten Sinn der politischen Theologie identifiziert, kann gezeigt werden, dass sich die Schmittsche Interpretation der Neuzeit in Übereinstimmung mit der Blumenberg-schen Differenzierung zwischen den substanziellen und funktionellen Bedeutungen des *Säkularisationstheorems* befindet. Die theologische-substanzielle Hypothek von Schmitts eigenen politischen Theologien wird damit eliminiert. Der Engpass, den die Polemik zwischen Blumenberg und Schmitt erreichte, wird dadurch überwunden: beide verleugnen die substanzielle Kontinuität zwischen Mittelalter und Neuzeit sowie die Hegelsche Theorie der Säkularisierung als Verweltlichung des Christen-

tums.

Das letzte Kapitel des ersten Teils enthält ein Exposee des Rosenzweigschen Gedankens über die Säkularisierung, die der Autor von *Stern der Erlösung* als Verweltlichung bezeichnet und damit einen starken Hegelschen Einfluss auf seine eigene Auffassung der Neuzeit erkennen lässt. „Verweltlichung“ bedeutet nach Rosenzweig die institutionelle Trennung von Staat und Kirche, die der Philosoph aus Kassel „Verweltlichung der Welt“ nennt. Vom Standpunkt der Kirche aus bezeichnet Rosenzweig diese institutionelle Säkularisierung gleichwohl als „Verweltlichung des Christentums“ im Sinne seiner Sichtbarkeit als juristische Person, das als solches im Widerspruch zum Staat steht. Letztlich wird offenbar, dass Rosenzweig die Hegelsche Idee einer Verweltlichung des absoluten Geistes durch die Politik gutheißt. Rosenzweig bezieht sich auf diese Säkularisierung als „messianische Politik“: eine Gottverweltlichung, die zugleich eine Weltvergötterung ist, d. h. eine Vergötterung der Geschichte und des Staates. Gegen diese Sakralisierung des *saeculum* als Ergebnis einer Auffassung der Geschichte als Theodizee wird letztlich die „neue Säkularisation“, auf die sich Rosenzweig in Bezug auf einen Kampf um die Religion beruft, angekündigt. Darüber hinaus beschäftigen sich die letzten Kapitel dieser Dissertation mit eben jener neuen Säkularisierung Rosenzweigs.

Eingerahmt in die Diskussion über die Säkularisierung, widmet sich der zweite Teil der Dissertation der Untersuchung der politischen Theologie Carl Schmitts. Außerhalb eines Exkurses über die Beziehung zwischen Politik und Theologie bei Plato werden in Kapitel V die historisch-genealogischen und konstruktiven Kerne der Lehre der Souveränität Schmitts seit 1914 (Veröffentlichung seiner Habilitationsschrift) bis 1934 (Veröffentlichung des Essays *Über die drei Arten rechtswissenschaftlichen Denkens*) erklärt. Die Absicht dieses Kapitels besteht zum einen darin, die Schmittsche Rekonstruktion der Entstehung und Entwicklung des modernen

Staates durch die begrifflichen Paare Theismus / Absolutismus, Deismus / Liberalismus und Atheismus / Anarchismus zu beleuchten. Zum anderen wird der Vorschlag Schmitts in Bezug auf die romantische Entpolitisierung, die laut dem Jurist den Liberalismus auszeichnet, erläutert. Radikal verfeindet mit der liberalen Theorie der Vertretung, beruht dieser praktische Kern der politischen Theologie Schmitts auf einer Theorie der Rechtsverwirklichung, die von einer Revision des juristisch-politischen Begriffs der Repräsentation sowie von der Gründung einer wesentlichen Beziehung zwischen Repräsentation und Entscheidung ausgebildet wird.

Die Darlegung des konstruktiven Kerns der Schmittschen Lehre der Souveränität versucht, ihre Interpretation als reinen und willkürlichen Dezisionismus zu bekämpfen. Die Theorie des konkreten Ordnungsdenkens von Schmitt und seine Kritik des Entscheidungsdenkens werden zu diesem Zweck berücksichtigt. Beide wurden erst im Jahre 1934 explizit formuliert, tauchten aber schon in *Politische Theologie* (1922) und *Der Begriff des Politischen* (1927) auf. Das Exposee kommt ebenfalls auf die Angelegenheit der Säkularisierung zurück, um zu betonen, dass der von Schmitt hergestellte Zusammenhang von Staat und Kirche (oder von Souveränität und Papsttum) nicht von einem substanziellen Standpunkt aus verstanden werden kann. Das Recht, das vom Staat im Sinne Schmitts repräsentiert wird, ist keine substanzielle und ewige Ordnung (das *ius divino-naturale*, das von der Kirche repräsentiert wird und dessen unfehlbarer Deuter der Papst als *caput* der Kirche ist), sondern eine existenziell-faktische Normalität, die als solche Gegenstand der souveränen Entscheidung für ihre Repräsentation ist. So erhält diese vorjuristische Normalität ihre Rechtsform und *force de loi*, d. h. ihre Macht, um ihre Erfüllung durchzusetzen und Verstöße gegen sie zu ahnden.

Kapitel VI untermauert diese Idee, doch hier wird der Standpunkt des Ver-

fassungsrechts verlassen und die Perspektive des Völkerrechts eingenommen, die Schmitt nach seiner nationalsozialistischen Enttäuschung gewonnen hat, d. h. die Perspektive der Schmittschen Lehre des Nomos der Erde als Antwort auf die Frage der Weltordnung nach dem Zweiten Weltkrieg und der geo(theologisch-)politischen Frage der Weltgeschichte, die durch die Gegenüberstellung von Land und Meer mit ihr verbunden ist. Zugleich wird auf die grundsätzliche Übereinstimmung hingewiesen, die zwischen der Rosenzweigschen und Schmittschen Hermeneutik der Weltgeschichte existiert. Nicht umsonst teilen *Globus* sowie *Land und Meer* eine deutliche Hegelsche Abstammung, die aus Sicht des Juristen bereits als Lob hinsichtlich Hegel als „konkreter Ordnungsdenker“ und Kritiker des politischen Konsensualismus (aber nicht als Deuter der Neuzeit) gesehen werden kann.

Letztendlich beschäftigt sich Kapitel V mit der Beziehung zwischen der politischen Theorie Schmitts und dem Element „Raum“, wohingegen Kapitel VI identisch mit dem philosophisch-geschichtlichen Fundament seiner politischen Theologie verfährt. Grund hierfür ist eine gegenrevolutionäre Auffassung der deuteropaulinischen Lehre des *κατέχον*, die im 2. Thessalonicherbrief zu finden ist. Ein solches christliches Geschichtsbild, das Schmitt als Antwort auf die Entpolitisierung und Entmenschlichung der technifizierten Welt bietet, christianisiert aus einer substantiellen Perspektive die anfängliche säkulare politische Theologie, die Schmitt im 1922 postulierte. Diese Theologisierung wird wesentlich vom theologischen und Marcionschen (nicht rassistischen) Antisemitismus bestimmt, wie die von Schmitt im Jahr 1938 dargestellte Genealogie den Feinden des Leviathan Hobbes beweist. Die Lehre vom *κατέχον*, die als solche keine echte paulinische Doktrin ist, soll außerdem nicht unbedingt im Sinne Schmitts interpretiert werden. Es ist möglich, eine Exegese des *κατέχον* des 2. Thessalonicherbriefs nicht als Instrument zur Verhütung einer *Perditio ex Judaeis*, sondern vielmehr als Bedingung der Möglichkeit einer *Salvatio ex Judaeis*, d. h. einer protestantischen Auffassung, die Schmitt zufol-

ge den jüdischen Liberalismus unterstützen hatten würde, und dass keine ausschließende, sondern eine einschließende Beziehung zwischen *κατέχον* und *ἔσχατον* herzustellen. In einer säkularisierten Version bietet diese (jüdisch-)protestantische Auslegung des *κατέχον* das Fundament einer Vorstellung der Geschichte als Fortschritt. Am Ende des Kapitels wird endlich der einzige kreuzende Verweis zwischen Schmitt und Rosenzweig offenbart. Es geht um die Assimilationismus-Anklage gegen Rosenzweig, die aus einer Aufzeichnung des *Glossariums* Schmitts, in welcher die Frage des *κατέχον* eine zentrale Rolle spielt, hervorgeht. Der Jurist setzt Rosenzweigs Anschauungen unterschiedslos mit den sozusagen assimilationistischen Strömungen von B. Spinoza, M. Mendelssohn oder H. Cohen gleich, und dies, ohne den zum Christentum bekehrten Juden E. Rosenstock, der für einige Zeit Freund und Kollege von Schmitt an der Universität Breslau war, zu erwähnen. Die kritischen Hinweise von Schmitt in Bezug auf Rosenzweig dienen als Scharnier, das den Übergang zum dritten Teil der vorliegenden Dissertation ermöglicht.

Der letzte Teil dieser Abhandlung wird zunächst die kurzsichtige und hinterlistige Schmittsche Interpretation des Autors des *Sterns* diskutieren. Um den Zweck, den Weg zu einer politisch-theologischen Auffassung von Rosenzweigs Hauptwerk, welche aus den zwei letzten Kapiteln hervorgeht, leichter erreichen zu können, werden sich die zwei ersten Abschnitte des dritten Teils der Untersuchung mit dem Entstehungsprozess des Neuen Denkens aufgrund der zwischen 1908 und 1916 von Rosenzweig eingegangenen bedeutendsten Einflüsse beschäftigen. So widmet sich Kapitel IX der Beziehung zwischen Rosenstock, Cohen und Rosenzweig und Kapitel X dem Verhältnis des Philosophen von Kassel mit dem gewichtigen deutschen Historiker F. Meinecke, unter dessen Betreuung Rosenzweig seine Dissertation mit dem Titel *Hegel und der Staat* verfasste.

Ohne sich an eine strenge chronologische Ordnung zu halten, geht die Rekon-

struktion der Ausbildung des Neues Denkens Rosenzweigs von einer Kritik der bis heute geltenden Auffassung des sogenannten „Leipziger Nachtgesprächs“ aus. Es wird veranschaulicht, dass das Leipziger Nachtgespräch einen Wendepunkt der intellektuellen und persönlichen Entwicklung Rosenzweigs bedeutet, was nicht einfach daher rührte, dass der Autor des *Sterns* den akademischen Relativismus hinter sich gelassen hatte. Die Entwicklung Rosenzweigs offenbart einen Verzicht auf dem Weg hin zum Marcionismus, auf dem sich der junge Rosenzweig befand, sowie den Beitritt zu einem strikt monotheistischen Begriff der Offenbarung, der die aktive Teilnahme des Gläubigers an der Erlösung der Welt erfordert. Dies bildet den Ausgangspunkt des *Sterns* sowie der metapolitischen Theologie, die im Hauptwerk Rosenzweigs zu finden ist.

Nachstehend erfolgt die Erklärung des merkwürdigen Zusammenhangs von Theologie, Philosophie und Offenbarung, der das Neue Denken Rosenzweigs kennzeichnet, sowie der Idee des Kalenders als Methode des Denkens, mit der Rosenzweig die christlichen und jüdischen liturgischen Zyklen im *Stern* interpretiert. In Bezug auf den Einfluss von Rosenstock auf Rosenzweig werden die außergewöhnlichen Briefwechsel zwischen den beiden im Jahr 1916 dargestellt – dabei geht es insbesondere um die Behandlung der Frage nach den Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, die in den Briefen angesichts des christlichen Dogmas der jüdischen Verstocktheit behandelt wird. Damit werden die von Rosenzweig vertretene radikale „dissimilationistische“ Stellung sowie seine Kritik jeder positiven christlichen Auffassung des Judentums und infolgedessen auch seine Ablehnung der protestantischen Idee einer *Salvatio ex Judaeis* veranschaulicht.

Der zweite Teil von Kapitel VIII widmet sich der Judaisierung des Denkens Rosenzweigs, die nach seiner Rückkehr zum Judentum sowie durch das Studium der jüdischen Quellen bei H. Cohen erfolgte. Zunächst wird die Kontroverse zwischen



dem neukantianischen Philosophen und M. Buber über die Frage des Zionismus dargelegt. Diese Polemik prägte die Kampflinien innerhalb des deutschen Judentums bezüglich des damals Höhepunkts des deutschen und europäischen Antisemitismus. Die besondere Rosenzweigsche Auslegung des *Judeseins* bietet eine kritische Erwiderung an den Liberalismus Cohens als auch gegen die Volksjudentum-Theologie Bubers. Um sie zu interpretieren, nimmt der Vorschlag Rosenzweigs gegen den Zionismus und gegen den liberalen Assimilationismus verschiedene grundsätzliche Themen von der Exegese des Judentums auf, die Cohen in seinen Vorlesungen an der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums in Berlin sowie in seinem opus postumum – *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* – darlegte. Diese Cohenschen Aspekte sind: die messianische Idee und ihre Zeitigung, aus denen Cohen seine Kritik des Zionismus ausbildete, der Shabbat als Erfüllung des ethischen Monotheismus und das Gebot der Nächstenliebe.

Kapitel IX beschäftigt sich mit dem Studium des Einflusses der Ideengeschichte F. Meineckes auf die Ausbildung von Rosenzweig als Historiker und politischer Denker vorher und während des Ersten Weltkrieges, deren Erfahrung in Bezug auf die Kristallisierung des Neuen Denkens im *Stern* für Rosenzweig einen ebenso wichtigen Wendepunkt bedeutete wie das Leipziger Nachgespräche. Da der Einfluss von Meinecke auf Rosenzweig mittels der Untersuchung der Entstehung und Entwicklung des Hegelschen Staatsgedankens greifbar wurde, aufgrund dessen Rosenzweig in Freiburg promovierte und danach die Habilitation als Historiker anstrebte, wird erstens die von Meinecke im *Weltbürgertum und Nationalstaat* dargestellte Auffassung von Hegel, die Rosenzweig als Ausgangspunkt seiner eigenen Dissertation *Hegel und der Staat* erkannte, erklärt. Anschließend werden die Rosenzweigsche Interpretation des Zusammenhangs von politischer Philosophie und Philosophie der Geschichte bei Hegel, die sich von derjenigen Meineckes entfernt, sowie die Kritik Rosenzweigs der Bismarckschen Realpolitik erörtert. Dabei tritt zutage, dass bei-

de – Meinecke und Rosenzweig –, allerdings mit dem Unterschied, der im Vorwort und Schluss von Rosenzweigs *Hegel* gefunden werden kann, denken, dass sich der Hegelsche Staatsgedanke im von Bismarck gegründeten Deutschen Nationalstaat verwirklicht. Das Kapitel endet mit einem Exposee der Mitteleuropaidee, in welche Rosenzweig während des Ersten Weltkrieges seine eigene politische Hoffnungen setzte, und der politischen Enttäuschung, die wie die Verwerfung des deutschen und jüdischen Historismus als Fundament des Metapolitischen und Metageschichtlichen bei Rosenzweig verstanden werden muss.

Die letzten zwei Kapitel der Abhandlung widmen sich der politisch-theologischen Auffassung des *Sterns*, die das Studium der Einflüsse von Rosenstock, Cohen und Meinecke ermöglicht. Gemäß dem Schmittschen Vermerk über die Bedeutsamkeit der Menschvorstellung für die politische Theorie beschäftigt sich Kapitel X mit den anthropologischen Bedingungen der Rosenzweigschen Kritik am Staat, d. h. mit der von Rosenzweig im *Stern* aufgebauten Unterscheidung zwischen *Persönlichkeit* und *Selbst* – der Mensch vom Standpunkt der Ethik und der Politik aus betrachtet einerseits und der Mensch vom Standpunkt seiner durch die Offenbarung möglichen Beziehung zu Gott oder als *homo revelationis* und seiner von dieser letzten vermittelten Beziehung zum Nächsten und zur Erlösung der Welt oder als *homo amans* aus betrachtet.

Laut seinem Titel beschäftigt sich das letzte Kapitel der Dissertation mit dem Zusammenhang von Zeit und Versuchung. Das *In-der-Versuchung-Sein* soll verstanden werden als der prekäre Zustand des *In-der-Welt-Seins* des Menschen, d. h. als die notwendige Voraussetzung, aus der außerhalb jeder Verpflichtung, die von Gott, einer bestimmten gegründeten Religion oder vom Staat herkommt, der Mensch sich in Bezug auf sein Dasein dafür entscheidet, zu Diensten oder nicht zu Diensten der Erlösung der unfertigen Welt zu stehen. Dadurch entschei-

det er gleichzeitig, die Grenzen der Politik, die ihre Exzesse sind, anzuzeigen oder nicht, ohne die Wahrheit der Politik selbst und ihre notwendige Verwirklichung zu verleugnen. Er entscheidet, metapolitisch und metageschichtlich in der Welt zu sein oder nicht. In Bezug auf die Zeit wird die wesentliche Rosenzweigsche Unterscheidung zwischen der chronologischen Zeit („Zeit, in der etwas geschieht“) und der Zeit, die „selber geschieht“, d. h. die messianische Zeit oder die messianische Temporalität, dargestellt, deren juristisch-politische Bedeutung durch die Gegenüberstellung der politischen Theologien von Schmitt und Rosenzweig studiert wird. Vor den entsprechenden Schlussbemerkungen endet die Abhandlung mit einer Darstellung der verschiedenen Weisen, in welchen sich der Mensch als *In-der-Versuchung-Sein* nach Rosenzweig verzeitigt. Diese Betrachtung bedient sich als Ausgangspunkt der Rosenzweigschen Analyse des Gebets und seinen Wirkungen auf die werdende Welt: die Aufhaltung oder die Beschleunigung – im Sinne einer Vorwegnahme oder Prolepsis – der Erlösung.



# INTRODUCCIÓN

A pesar de su casi estricta contemporaneidad, truncada por la prematura muerte de uno de ellos, así como de su común condición de grandes pensadores de la Alemania del periodo de entreguerras, cabe encontrar únicamente dos referencias cruzadas entre Carl Schmitt (1888-1985) y Franz Rosenzweig (1885-1929). Ambas aparecen en escritos privados, inicialmente no pensados para su publicación y, para mayor escarnio de quien escribe, la que por orden cronológico sería la primera de ellas carece de autenticidad. El 22 de julio de 1916, en carta a sus padres desde el frente balcánico de la Primera Guerra Mundial, quien a la postre se convirtió en el último representante de un judaísmo, el alemán, cuya historia se vería definitivamente quebrada entre 1933 y 1945, se refería a «Schmitt», junto a A. v. Harnack (1851-1930), como a una de las últimas grandes figuras a pesar de las cuales la *Friedrich-Wilhelms-Universität* de Berlín, en la que el propio Rosenzweig había tenido ocasión de estudiar, había dejado de estar al frente del sistema alemán de enseñanza superior<sup>1</sup>.

En el índice onomástico del primer volumen de los *Gesammelte Schriften* rosenzweigianos, en el que se encuentra publicada la mencionada carta, el «Schmitt» mentado por Rosenzweig es identificado con «Schmitt, Carl», a quien se cataloga, muy escuetamente, como «*Profesor de Derecho Público*» (*Staatsrechtler*)<sup>2</sup>. Tal y como, durante el verano de 2012, con ocasión de un coloquio sobre el significado político de la Tercera Parte de *La Estrella de la Redención*, indicó al autor del presente trabajo el Prof. Bernhard Casper, colaborador en la edición de las cartas y diarios del filósofo de Kassel, la referencia del índice onomástico es sencillamente equivocada. Dos erratas, una de ellas en la datación de la muerte del jurista, la

<sup>1</sup>Cf. Rosenzweig, F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher 1 (1900-1918)*, Martinus Nijhoff, Haag, 1979 [GS I, 1], p. 201.

<sup>2</sup>Cf. Rosenzweig, F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher 2 (1918-1929)*, Martinus Nijhoff, Haag, 1979 [GS I, 2], p. 1310.

otra en la especificación de su profesión, resultan en este sentido premonitorias. Toda vez que Schmitt obtuvo su *Habilitation* en 1916, con su escrito sobre *El valor del Estado y el significado del individuo*, y no impartió docencia alguna en Berlín hasta 1928, es simplemente imposible que Rosenzweig pudiera referirse a él en 1916 como a una de las viejas personalidades que, junto a las nuevas figuras, habían sido capaces de evitar la supuesta pérdida de preeminencia académica por parte de la institución referida. Puede por tanto afirmarse, sin riesgo de equivocación, que sorprendentemente, dado el reconocimiento alcanzado por Schmitt en el panorama intelectual alemán aún en vida del fundador de la *Freies Jüdisches Lehrhaus*, éste no mencionó por escrito al autor de *Teología política* (1922) o al menos no lo hizo en ninguno de los documentos que a día de hoy han visto la luz.

Es auténtica, en cambio, la mención de Schmitt a Rosenzweig en una de las notas escritas por el jurista de Plettenberg entre 1947 y 1951, publicadas posteriormente bajo el título de *Glossarium*. El 23 de mayo de 1948, apartado de la actividad docente a causa de su implicación con el partido nacionalsocialista y retirado en su localidad natal, Schmitt se refería a Rosenzweig a propósito nada menos que de la «tragedia de la condición de judío asimilado desde 1900»<sup>3</sup>. Lo hacía, por cierto, junto con J. Schoeps (1909-1980) y de manera elogiosa pues, según Schmitt, ambos judíos alemanes habían sido capaces de comprender y participar del gran salto del concepto a la forma, o de Goethe a Hölderlin, llevado a cabo por el espíritu alemán. Por la misma razón, añadía, a diferencia de quienes quedaron rezagados y también de quienes hicieron todo lo contrario, los dos intelectuales «caminaron hacia su perdición»<sup>4</sup>. Rosenzweig, por fortuna o por desgracia, no llegó a vivir los sombríos tiempos del *III Reich*, llegándole la muerte de manera precipitada, a causa de una terrible enfermedad. J. Schoeps, por su parte, profundamente conservador y nacio-

---

<sup>3</sup>Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991, p. 153: «*Tragik des j. Assimilantentums seit 1900*» [Trad. de R.N.].

<sup>4</sup>Idem: «*Kamen unter die Räder*» [Trad. de R.N.].

nalista, llegó a ver en el Partido Nacional-socialista de los Trabajadores Alemanes (NSDAP) el remedio definitivo contra la decadencia alemana. Vivió en el exilio entre 1938 y 1946.

A diferencia de los casos de L. Strauss (1899-1973) y W. Benjamin (1892-1940), las referencias cruzadas y los hábitos de lectura de Rosenzweig y Schmitt nos dicen poco o nada que justifique una investigación a propósito de la relación entre el pensamiento de ambos autores como la que aquí se presenta. Quien escribe opina, haciéndose eco de una observación del Prof. Patxi Lanceros, que la noción de influencia no es tampoco en este caso la única explorable ni, acaso, la más significativa o pertinente. Lo decisivo radica en la cosa misma, por decirlo con el fundador de la fenomenología, E. Husserl. Determinar cuál sea esa cosa constituye, por lo demás, el propósito de esta Introducción.

Desde una perspectiva general, la investigación que aquí se presenta quiere contribuir a pensar el Holocausto, la *Shoah* o, en buen castellano, la Catástrofe. Ello no en el sentido de un análisis de sus causas, tampoco de sus consecuencias, sino en aquel del que bien puede decirse que debe situarse en primera línea: la prevención contra la posibilidad de su reiteración. Se adopta aquí, por lo tanto, el punto de vista del Prof. Miguel García-Baró, así como el del trabajo llevado a cabo por Emil L. Fackenheim (1916-2003) desde 1968, pero también el de H. Arendt (1906-1975)<sup>5</sup>. Esto plantea un nuevo problema, en cierto modo similar al ya

---

<sup>5</sup>Cf. García-Baró López, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 178 *et seq.*, Fackenheim, E. L., *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York, 1970 [ed. cast.: *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2002], Id., *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken Books, New York, 1982 [ed. cast.: *Reparar el mundo. Fundamentos de un pensamiento judío futuro*, trad. de T. Checchi González, Sígueme, Salamanca, 2008] y Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York, 1963 [ed. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 2003<sup>4</sup> (1967<sup>1</sup>), pp. 395 *et seq.*



indicado a propósito de la ausencia de toda influencia entre Schmitt y Rosenzweig: ¿qué tiene este último que decir en relación a un acontecimiento histórico que ni siquiera vivió? ¿Por qué poner a Rosenzweig en diálogo con Schmitt y no, en cambio, a E. Levinas (1906-1995), que al menos sí pasó por la noche de la *Shoah*? El propio filósofo francés, que en *Totalidad e infinito* se declara en deuda absoluta con Rosenzweig, ofrece una respuesta a este interrogante:

Fallecido en Frankfurt en 1929, conoció las angustias de un mundo desequilibrado y catastrófico, incluso sin conocer la guerra de 1939 y sus consecuencias nucleares; ha conocido el rostro horrible de la barbarie pangermanista, incluso no habiendo vivido la revolución nacionalsocialista; conoció la instalación de una nueva sociedad en la Rusia soviética, incluso no pudiendo percibir su extensión geográfica y psicológica; conoció y juzgó el sionismo, incluso sin ver su resultado en el Estado de Israel. Toda la vida de Rosenzweig es como un presentimiento de esos grandes trastornos y la ruptura con los modos de pensar que tienen la responsabilidad de tantas catástrofes. Sigue siendo nuestro gran contemporáneo.<sup>6</sup>

Se hace necesario en este punto dejar constancia de que el interés del autor de esta investigación por Rosenzweig no surge en ningún caso mediado por E. Levinas. Ocurre más bien todo lo contrario: es a través de Rosenzweig que, de alguna manera, se ha arribado aquí al pensamiento levinasiano. Si pensamos que el filósofo de Kassel puede e incluso debe ser puesto en diálogo con Schmitt a fin de evitar la posibilidad de que la catástrofe vuelva a tener lugar, o al menos con objeto de resistir ante ese riesgo, no es como resultado de su influencia en E. Levinas, quien efectivamente se ha enfrentado a dicho problema. El interés por Rosenzweig, en el sentido señalado, surge aquí mediado más bien por J. Derrida (1930-2004).

---

<sup>6</sup>Levinas, E., «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne», en *Hors sujet*, Fata Morgana, Fontfroide-le-Haut, 1987 [ed. cast.: «Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno», en *Fuera del sujeto*, trad. de R. Ranz Torrejón - C. Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid, 1997, p. 16]. La mención de E. Levinas a la importancia de Rosenzweig para su propio pensamiento se encuentra en Levinas, E., *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961 [ed. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2013, p. 22].

Concretamente, por su esbozo de una línea de investigación sobre ciertas afinidades entre los discursos de ciertos «grandes» pensadores alemanes –incluido Schmitt– y ciertos «grandes» pensadores judíos alemanes –incluido Rosenzweig–, tal y como éste aparece en el comentario del filósofo francés al ensayo benjaminiano sobre la violencia<sup>7</sup>.

El presente trabajo se sitúa por tanto en la perspectiva de la deconstrucción y, más concretamente, de la deconstrucción de la (teología) política propuesta por *el último* Derrida. Dadas las numerosas intersecciones que cabe encontrar entre los análisis de J. Derrida y Schmitt, bien podría haberse dedicado esta investigación a la deconstrucción derridiana de la (teología) política. Ello, por lo pronto, habría ahorrado a su autor el salto hacia el pensamiento rosenzweigiano, mucho más desconocido, más aún en lengua castellana. Si se ha llevado a cabo dicho salto es por la sencilla razón de que la experiencia y la enseñanza del pensamiento de Rosenzweig vio antes, más y mejor la cosa de la que trata este trabajo, aportando así mayor novedad a este respecto que el de J. Derrida, pero también que el de W. Benjamin e, incluso, que el de E. Levinas.

Que todos los personajes mencionados hasta aquí sean judíos, a excepción de A. v. Harnack y del propio Schmitt, no es cuestión baladí. No simplemente por el hecho de que la Catástrofe fuese, en primer lugar, la catástrofe del pueblo judío. Si el presente trabajo constituye un acercamiento al pensamiento hebreo contemporáneo, siquiera en la medida en que uno de los autores a los que está consagrado fue no sólo alemán sino también y quizá en primer lugar judío, y si este interés por el mencionado pensamiento es legítimamente filosófico, ello no obedece a moda alguna –sería difícil considerar a Rosenzweig un pensador de moda, sobre todo en

---

<sup>7</sup>Derrida, J., *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994 [ed. cast.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 2004, p. 75].

comparación con J. Derrida, W. Benjamin o E. Levinas–, ni tampoco a la curiosidad por lo poco frecuentado –lo cual sí sería aplicable al caso del pensamiento rosenzweigiano–, sino a la conciencia de un problema que, en caso de que se presenciara de él, como apunta el Prof. García-Baró en la introducción a su libro *La compasión y la catástrofe*, resultaría insuficientemente tratado<sup>8</sup>.

Dicho problema es el de la vertiente política del mal (*das Böse*) y su acaecimiento en la historia. Con ello quiere evitarse que la filosofía, en este caso política, sucumba a la tentación de desconocerlo, o bien de obviarlo: la tentación de la tentación que, durante siglos, no es que haya constituido el peligro por antonomasia de la filosofía, sino su sello de identidad<sup>9</sup>. Se trata por lo tanto de correr un riesgo, de enfrentarse a un peligro, encarnado aquí en el pensamiento político de Schmitt, quizá para que crezca a partir de dicho enfrentamiento, por decirlo con los célebres versos de Hölderlin, lo salvífico. Tal es el temple con el que fue redactada *La Estrella de la Redención*: la esperanza que, sin ser absoluta, mucho menos *naïve*, libera al menos del nihilismo, éste sí absoluto, que constituye la condición de posibilidad de la Catástrofe.

De lo recién señalado sobre la doctrina schmittiana de la soberanía no se sigue, sin matices, que el jurista de Plettenberg deba ser considerado el teórico del régimen cuya aparición y desenvolvimiento históricos condujeron no sólo a la desaparición del judaísmo alemán sino, en realidad, del judaísmo europeo, al menos tal y como éste había sido conocido hasta 1945. Se niega aquí, por lo tanto, que la teoría schmittiana del Estado sea constitutivamente nacionalsocialista. El antisemitismo de Schmitt, de raigambre teológico-política –no simplemente teológica o

---

<sup>8</sup>Cf. García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, op. cit., pp. 9 et seq.

<sup>9</sup>Cf. Levinas, E., «La tentation de la tentation», en *Quatre lectures talmudiques*, De Minuit, Paris, 1968 [ed. cast.: «La tentación de la tentación», en *Cuatro lecturas talmúdicas*, trad. de M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1996, pp. 55-86].

confesional, aunque nutrida por su catolicismo— y no racial —ideológica—, no permite establecer una ecuación tal entre su pensamiento y el *III Reich*, aunque tampoco quepa negar la existencia de una zona de magnetismos altamente compleja, un campo de fuertes tensiones semánticas entre ellos. Sería difícil, en cualquier caso, que dicho teorema hubiese podido conservar su validez a lo largo de una amplísima trayectoria intelectual que se extiende desde los primeros años de la Primera Guerra Mundial hasta los últimos de la Guerra Fría.

Sin negar toda continuidad a la obra de Schmitt, la adhesión del jurista al NSDAP no fue fruto de una identidad sustancial entre su concepción de la soberanía y el *Führerprinzip*, ni de un convencimiento ideológico, de una conversión al denominado mito del siglo XX —el mito de la raza—, sino más bien el resultado de una contingencia histórica, así como de un permanente deseo, si no de poder, sí de acceso al poderoso. La acusación vertida sobre Schmitt por las *Schutzstaffel* a través de su semanario, *Das Schwärze Korps*, la denuncia de su oportunismo, estaba absolutamente fundamentada. Distintos hechos, como su retiro en Plettenberg, su identificación con el Benito Cereno de H. Melville, así como con la figura del Epimeteo cristiano de K. Weiß, o el hecho de que bautizara su residencia en la ciudad que le vio nacer como «*San Casciano*», lugar en el que Maquiavelo soportó su exilio después de perder el favor de los Medici, dan testimonio de que Schmitt reconoció su error o, más bien, su pecado. Quizá quepa incluso explicar el detalle nazi en el pensamiento de Schmitt a la luz de lo definido por H. Arendt como *Banalität des Bösen*.

## II

La relación entre el pensamiento jurídico-político y filosófico-histórico de Schmitt, por un lado, y el *Neues Denken* rosenzweigiano, en lo que éste significa para la filosofía política y de la historia, por otro, no ha sido suficientemente explorada.

No lo ha sido, en cualquier caso, de manera sistemática ni exhaustiva. Existen, en efecto, aportaciones escasísimas y en todo caso parciales. El primero en hacerse cargo de esta cuestión fue el filósofo italiano M. Cacciari, quien consagró la primera parte de su obra *Icone della Lege* (1985) a una lectura de la Tercera Parte de *La Estrella de la Redención* y, en particular, de las consideraciones a propósito de la especificidad del modo judío de ser en el mundo (*Judesein*) que en ella se encuentran a la luz de la interpretación schmittiana de la relación entre «ordenamiento» (*Ordnung*) y «asentamiento» (*Ortung*), es decir, de la particular interpretación del *νόμος* como «toma de la tierra» (*Landnahme*) expuesta por Schmitt a mediados del siglo pasado.

A esta confrontación de la interpretación rosenzweigiana de la ley hebrea con las tesis schmittianas sobre el *νόμος* de la tierra debe añadirse el ensayo de K. Reinhard, publicado en el primer volumen del *Rosenzweig Jahrbuch* (2006) bajo el título *Messianism and the Neighbor*, en el que el autor norteamericano lleva a cabo una comparación de las teologías políticas schmittiana y rosenzweigiana a propósito de la distinción «amigo/enemigo» y el papel que, en relación a ella, desempeña el concepto de prójimo tal y como éste aparece en *La Estrella de la Redención*. El propio K. Reinhard había introducido con anterioridad esta cuestión al estudiar la posibilidad de una teología política del prójimo en su contribución al volumen colectivo *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology* (2005). Por último, B. Honig, teórica política estadounidense, ha comparado las concepciones rosenzweigiana y schmittiana del milagro así como, consiguientemente, del estado de excepción, en su artículo *The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt*, publicado en la revista norteamericana *diacritics* (2007).

Desde un punto de vista histórico-filosófico, pues, la presente investigación quie-

re ser una contribución a la recepción en castellano del pensamiento y la obra de Schmitt y Rosenzweig, si bien su autor es consciente de que, en lo que hace al jurista alemán, dicha labor ya ha sido ampliamente llevada a cabo. Concretamente, en lo que respecta a España, en efecto, encontramos traducciones de las obras de Schmitt ya en tiempos de la Dictadura de Miguel Primo de Rivera, así como de la II República, si bien es cierto que la importancia del pensamiento schmittiano en el panorama intelectual español aumentó significativamente durante el largo periodo franquista de la historia de España, fundamentalmente a través del Instituto de Estudios Políticos y de figuras tales como F. J. Conde (1908-1974), L. Legaz Lacambra (1906-1980) o M. Fraga Iribarne (1922-2012). No obstante la estrecha afinidad entre la teoría política schmittiana y el nacionalcatolicismo español, Schmitt ha seguido despertando un gran interés después de la Transición y hasta nuestros días. Baste recordar, en este sentido, la tesis doctoral de G. Gómez Orfanel, *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt* (1984), el volumen colectivo *Estudios sobre Carl Schmitt*, compilado por D. Negro Pavón (1996), *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt* (1997), obra de M. Herrero, y, más recientemente, *Poder y conflicto: ensayos sobre Carl Schmitt* (2008), de J. L. Villacañas Berlanga.

Las numerosas ediciones de los textos schmittianos que han seguido publicándose en los últimos años y aún a día de hoy en lengua castellana no hacen sino confirmar la fascinación que a pesar de todo siguen despertando el pensamiento y la obra de Schmitt en la filosofía jurídica y política española (e hispanoamericana). La presente investigación no pretende en ningún caso completar su ya de por sí profunda recepción, sino contribuir humildemente a ella aportando un nuevo punto de vista a partir de la confrontación del pensamiento schmittiano, tanto en su vertiente jurídico-política como filosófico-histórica, con el de un autor contemporáneo de Schmitt que tuvo una gran influencia en dos de los grandes interlocutores judíos del

jurista alemán –L. Strauss y W. Benjamin– y que, a diferencia del teólogo político por excelencia del pasado siglo, resulta salvo contadas excepciones prácticamente desconocido en el panorama filosófico español y, en general, en lengua castellana.

Toda vez que el pensamiento schmittiano ha gozado de una enorme difusión y recepción en los países hispanohablantes, desde el punto de vista histórico-filosófico antes mencionado, la presente investigación tiene acaso mayor interés en lo que respecta a la recepción del pensamiento rosenzweigiano. A diferencia de lo que ocurre en Alemania, como es natural, pero también en Francia, muy especialmente en Italia, así como, fuera de Europa, en Israel y Norteamérica, Rosenzweig resulta prácticamente desconocido para la filosofía española e hispanoamericana, embelazada en cambio por W. Benjamin, cuyo pensamiento, sobre todo en lo que respecta a la cuestión del mesianismo en su dimensión filosófico-histórica –y, por tanto, política–, está marcado por una fuerte impronta rosenzweigiana.

Se cuenta por lo pronto con un número bien escaso de traducciones de obras de Rosenzweig a la lengua de Cervantes. Disponemos, ciertamente, de una magnífica traducción al castellano de *Der Stern der Erlösung*, su obra capital. Su artífice, el Prof. García-Baró, es sin lugar a dudas quien ha llevado a cabo un mayor esfuerzo a la hora de dar a conocer el pensamiento rosenzweigiano en el marco de la filosofía española. Baste mencionar aquí, junto a su traducción del *opus magnum* de Rosenzweig, *La Estrella de la Redención* (1997), la del texto elaborado por el filósofo de Kassel a modo de *Introducción a los «Escritos judíos» de Hermann Cohen*, publicada en el volumen colectivo *Judaísmo y límites de la Modernidad* (1998), así como sus excelentes *Meditaciones sobre el Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig*, contenidas en su libro *La compasión y la catástrofe* (2007).

Existe también traducción al español del texto redactado por Rosenzweig como respuesta a la repercusión despertada por *La Estrella* y titulado *Das Neue Denken*

(*El nuevo pensamiento*). Se cuenta, de hecho, con dos traducciones de este escrito del filósofo de Kassel: una de ellas, a cargo de I. Reguera, cuenta con una introducción de F. Jarauta y un estudio de R. Wiehl y fue publicada en España a finales de la década de los ochenta (1989); la otra, a cargo de Á. E. Garrido-Maturano, vio la luz en Buenos Aires (2005), acompañada por seis excelentes estudios. Se dispone asimismo de una versión al castellano de *Das Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand*, bajo el título *El libro del sentido común sano y enfermo*, obra de A. del Río Herrmann (1994), así como de una selección de escritos rosenzweigianos, a cargo de M. G. Burello, en el volumen *Lo humano, lo divino y lo mundano*. A diferencia de lo que ocurre en el caso de Italia o de Francia, donde estudiosos de la talla de R. Bodei, F. P. Ciglia o G. Bensussan se han ocupado de la traducción y la edición de importantes escritos políticos de Rosenzweig, incluida su tesis doctoral, *Hegel und der Staat*, así como su magnífica monografía sobre la teoría del espacio histórico-universal, *Globus*, no se cuenta con traducción alguna de estos textos al castellano, a excepción de las *Conclusiones (Schlußbemerkungen)* del *Hegel*, contenida en *Lo humano, lo divino y lo mundano*.

En lo que respecta a la crítica e interpretación del pensamiento rosenzweigiano en lengua castellana, cabe mencionar aquí, por su incontestable calidad, los trabajos, alguno de ellos ya referido, del Prof. García-Baró, así como de una de sus discípulas, la Prof. Olga Belmonte, autora de una valiosísima introducción al *Neues Denken* de Rosenzweig titulada *La verdad habitable: horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig* (2012). Al otro lado del Atlántico, la labor de Á. E. Garrido Maturano, por último, no se ha limitado a la traducción de *El nuevo pensamiento* a la que se ha aludido unas líneas más arriba. De hecho, el volumen en el que apareció dicha traducción incluye hasta seis exquisitos ensayos sobre el pensamiento rosenzweigiano que no merecen el carácter meramente introductorio que les atribuye el subtítulo del libro. Asimismo, permiten al lector en castellano tener acceso



al trabajo de importantes especialistas en la filosofía de Rosenzweig, como lo son F. Albertini y B. Casper –junto con W. Schmied-Kowarzik, uno de los últimos grandes expertos en lengua alemana sobre la figura del pensador de Kassel–. De Garrido Maturano deben ser recordados, igualmente, tanto su «introducción» a *La Estrella de la Redención* en perspectiva fenomenológica, titulada *La Estrella de la Esperanza* (2000) –con un epílogo, nuevamente, de B. Casper–, como su excelente y reciente obra sobre la temporalidad, *Los tiempos del tiempo* (2010), con la que el presente estudio está especialmente en deuda.

Excepción hecha del artículo de A. Martínez Rodríguez, «Entre el Estado y la comunidad: el judaísmo crítico de Franz Rosenzweig», publicado en la revista *Debats* (2009), así como de algunas significativas consideraciones presentadas por el Prof. García-Baró en sus mencionadas meditaciones sobre el pensamiento rosenzweigiano, el examen, juicio e interpretación del pensamiento rosenzweigiano en lengua castellana se ha caracterizado por una desatención generalizada tanto al alcance político como filosófico-histórico del *Nuevo Pensamiento*, o bien por un tratamiento muy somero de esta cuestión, como ocurre en el caso del trabajo de C. Díaz, titulado precisamente *El «Nuevo Pensamiento» de Franz Rosenzweig* (2008).

Lo recién señalado no resta en ningún caso valor, tanto en el sentido de valía como en el de arrojo, al trabajo de crítica e interpretación del pensamiento rosenzweigiano en lengua castellana hasta hoy llevado a cabo. Al contrario, lo realizado es fundamental e indispensable, más si cabe teniendo en cuenta lo dificultosa que puede llegar a ser la lectura de la obra rosenzweigiana. La presente investigación no puede prescindir de ello, ya que uno de sus propósitos, al menos en lo que hace a Rosenzweig, no es sino contribuir a arrojar luz sobre el significado político y filosófico-histórico de la fenomenología, la hermenéutica y el pensamiento dialógico rosenzweigianos. Sin la crítica e interpretación en castellano de la obra de Rosenz-

weig llevadas a cabo hasta ahora, por lo tanto, esta tarea carecería de todo sentido pues, si puede hoy llevarse a cabo en nuestra lengua es fundamentalmente gracias al gran logro de lo hasta ahora realizado en relación a la recepción en español del *Neues Denken* rosenzweigiano, a saber, el establecimiento, como punto de partida de la lectura de Rosenzweig, del hecho de que el autor de *La Estrella* no es, simplemente, un teólogo, tampoco un filósofo judío de la religión, sino que su filosofía es, precisamente, eso: un sistema de filosofía que, como tal sistema, posee un alcance metafísico, (meta)lógico y (meta)ético, pero también (meta)político, así como «filosófico-histórico».

Lo perseguido por este trabajo en relación al pensamiento rosenzweigiano no se refiere únicamente al interés que la filosofía hispanopensante haya podido tener, tenga o vaya tener en el *Neues Denken* de Rosenzweig. La *Rosenzweig-Forschung* llevada a cabo en otras lenguas tampoco ha tenido suficiente en cuenta su elemento (teológico-)político y «filosófico-histórico». Quizá deba tenerse en cuenta, en este sentido, el hecho de que, de manera incomprensible, la edición de los *Gesammelte Schriften* de Rosenzweig no incluye a día de hoy su tesis doctoral, *Hegel und der Staat*, consagrada a la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del Estado. La omisión es más que considerable puesto que el *Hegel* pone de manifiesto la extraordinaria formación de Rosenzweig tanto en el hegelianismo como en el historicismo de su *Doktorvater*, F. Meinecke, contra los que más tarde se dirigió el pensamiento rosenzweigiano, si no para negar su verdad, sí, en cambio, para denunciar las consecuencias de sus pretensiones totalizantes, al mismo tiempo que para arrojar luz sobre la posibilidad de un modo metahistórico y metapolítico de ser en el mundo.

Aunque el olvido de estos aspectos del pensamiento rosenzweigiano ha sido tradicional entre los estudiosos de la filosofía de Rosenzweig, se cuenta afortuna-

damente con preciosísimas excepciones que como es natural constituyen el punto de partida de la presente investigación. Así, el primer autor en reivindicar el alcance político y, con él, filosófico-histórico, del pensamiento rosenzweigiano, hasta el punto de situar su origen, incluso, en su preocupación política, fue el filósofo francés S. Mosès, quien llamó la atención sobre este aspecto en su excelente estudio del pensamiento de Rosenzweig, titulado *Système et Révélation* (1982), del que lamentablemente se carece de una traducción al castellano. Mosès ha insistido recurrentemente sobre este punto, tanto en su intervención en el primer congreso internacional de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft* (1986), titulada *Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs*, como en el volumen colectivo *Zeitgewinn* (1987), con un capítulo titulado *Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig* y, finalmente, en su estudio comparativo de las concepciones de la historia de G. Scholem, W. Benjamin y Rosenzweig, titulado *L'ange de l'histoire* (1992), del que, por fortuna, sí se dispone de una versión en castellano, *El ángel de la historia* (1997).

También en el ámbito francés, G. Bensussan ha contribuido de manera muy significativa a esta labor de reivindicación del alcance político y filosófico-histórico del pensamiento de Rosenzweig, movido probablemente por el impulso proporcionado por S. Mosès. En primer lugar destaca, en este sentido, su traducción del *Hegel* de Rosenzweig, *Hegel et l'Etat* (1991), pero también su edición, junto con M. Crépon y M. de Launay, de los escritos políticos rosenzweigianos, incluido el *Globus*, en el volumen titulado *Confluences: politique, histoire, judaïsme* (2003). Es asimismo autor de una magnífica «introducción» a *La Estrella*, titulada *Existence et philosophie* (2000), de la que se cuenta con una traducción al castellano como *Existencia y filosofía* (2009) y cuya tercera parte, bajo el rótulo *Monde et Rédemption* («Mundo y redención»), aparece dedicada precisamente a la relación establecida por Rosenzweig entre lo teológico y lo político. Por último, merece

la pena señalar aquí especialmente su contribución al último congreso de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, celebrado en la Universidad de Toronto a comienzos de septiembre de 2012. Titulada *Franz Rosenzweig: un penseur de la sécularisation?* tuvo la enorme valentía de contraponer explícitamente la tesis schmittiana de la secularización de la teología en la política con las consideraciones al respecto del problema de la secularización que cabe encontrar en el *corpus* rosenzweigiano. De este modo, no sólo insistió en la importancia de lo político y lo histórico en el pensamiento de Rosenzweig, sino que su intervención debe ser sumada a los escasísimos trabajos dedicados a la relación entre Rosenzweig y Schmitt a los se hizo referencia más arriba. Esta contribución, aún no publicada, pero a la que el autor de este trabajo ha tenido acceso gracias a la enorme amabilidad de G. Bensussan, ocupa un lugar fundamental en la presente investigación.

En el caso de Alemania, excepción hecha de J. Kohr y su „*Gott selbst muß das letzte Wort sprechen...*“: *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweig* (2008), que se sitúa explícitamente en la línea señalada por S. Mosès, el aspecto político y filosófico-histórico del pensamiento rosenzweigiano ha sido fundamentalmente desatendido, siendo B. Casper, por lo demás, quien explícitamente ha reivindicado la necesidad de procurar una lectura teológico-política de *La Estrella*<sup>10</sup>. En lo que respecta a Italia, donde la filosofía de Rosenzweig ha sido ampliamente recibida, se cuenta con una traducción del *Hegel, Hegel e lo Stato* (1976), en edición al cuidado de R. Bodei, así como, más recientemente, de la monografía del filósofo de Kassel sobre la relación entre tierra y mar en perspectiva histórico-universal, *Globus: per una teoria storico-universale dello spazio* (2007), en edición al cuidado de F. P. Ciglia. Fuera del territorio europeo, también se ha prestado atención a la relación entre filosofía y política en Franz Rosenzweig. Así ha ocurrido

---

<sup>10</sup>Casper, B., «Der Andere, der Dritte und die Bürgerschaft für die Gerechtigkeit», en *Archivio di Filosofia* LXXIV, 1-3 (2006) 190.

en Brasil, país que posee su propia sección dentro de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft* y en el que ha visto la luz el volumen *Filosofía e Política em Franz Rosenzweig* (2010), editado por N Rosin y R. dos Santos. Lo mismo ocurre en el caso de Estados Unidos, donde J. Simon prepara actualmente una traducción al inglés del *Hegel*.

### III

La alusión de Schmitt a Rosenzweig en el *Glossarium*, a la que se ha hecho mención al comienzo de esta Introducción, no es en realidad más que un pretexto para proceder a la confrontación de la obra mayor de Rosenzweig con las tesis fundamentales del discurso jurídico-político de Schmitt y la exposición de la interpretación teológico-política de *La Estrella de la Redención* que de ella se sigue. Su función en el trabajo no es otra que la de servir de gozne para transitar desde la presentación de la teología política de Schmitt hacia la del alcance político del *opus magnum* rosenzweigiano, interpretado por el jurista de Plettenberg, si es que verdaderamente lo leyó, de manera cuando menos miope e insidiosa, por no decir abiertamente cruel y, en todo caso, determinada por el odio teológico-político –no racial– hacia lo judío que Schmitt, marcionita en este punto, manifestó públicamente desde al menos su adhesión al NSDAP el 1 de mayo de 1933.

La Tercera Parte del trabajo desmiente rotundamente la injuriosa interpretación de Rosenzweig como «asimilacionista» propuesta por Schmitt, pero no es éste el propósito, ni mucho menos, que persigue el estudio que aquí se introduce y cuyos contenidos han sido presentados en lo esencial en el correspondiente Resumen. No se repetirá aquí, por lo tanto, compendio alguno de lo que se expondrá a lo largo del trabajo pero, una vez presentada la perspectiva general desde la que debe ser considerado, así como el valor que pueda tener desde el punto de vista de la exégesis y recepción del pensamiento y la obra de Schmitt, y, acaso especialmente,

de Rosenzweig, debe señalarse aún qué es aquello que, *pace* Fackenheim, quien vio en la *Shoah* la refutación de la posición explícitamente no-sionista mantenida por el autor de *La Estrella*, hace del filósofo de Kassel, como afirmó E. Levinas en 1987, un contemporáneo, así como aquello que le convierte en un más que digno interlocutor, aun ficticio, de Schmitt, como lúcidamente conjeturó el gurú de la deconstrucción, J. Derrida.

Respecto de lo primero, se parte aquí de la convicción, fundada en razones, de que las objeciones planteadas por el autor de *To Mend the World* contra la tesis rosenzweigiana sobre el carácter constitutivamente metahistórico y metapolítico del *Judesein* resultan insuficientes. La existencia del judaísmo después de Auschwitz no pasa necesariamente por el Estado de Israel, o al menos no lo hace la existencia de un mundo judío como el querido por Rosenzweig. Se suscribe aquí la opinión de P. E. Gordon, quien en su artículo *Rosenzweig Redux* afirma la existencia de un error categorial en el intento de E. Fackenheim de rebatir la posición de Rosenzweig y defender la suya: «*El significado de los acontecimientos históricos no es transparente, de manera que no sirven ni para elaborar ni para refutar argumentos*»<sup>11</sup>.

La *Shoah* no puede refutar el judaísmo de Rosenzweig, menos aún en la medida en que el autor de *La Estrella* sitúa su judaísmo al margen de la historia. Cabría decir incluso que, irónicamente, en su intento por desmentir el *Neues Denken* rosenzweigiano, E. Fackenheim habría dejado de cumplir con el nuevo mandamiento que como fundamento de un judaísmo del futuro se seguiría según él de la Catástrofe y, absolutizando este acontecimiento histórico, habría acabado otorgando una victoria *post-mortuum* a Hitler –cuando menos, sobre el pensamiento de

---

<sup>11</sup>Gordon, P. E., «Rosenzweig Redux. The Reception of German-Jewish Thought», en *Jewish Social Studies* VIII, 1 (2001) 22: «*Historical events are not transparent in their meanings, so they can neither make nor refute arguments*» [Trad. de R.N.].

Rosenzweig—. Desde el punto de vista del filósofo de Kassel, de hecho, Fackenheim habría incurrido en el historicismo y su pretendido judaísmo no sería otra cosa que una teología ateísta al estilo buberiano en la que Israel desempeñaría el papel de Dios de modo análogo a como lo hace el Estado en la filosofía política hegeliana a la que Rosenzweig, sin caer en la tentación de negarle toda verdad, habría tratado de dar una respuesta. Fackenheim diviniza la historia y, con ella, el Estado de Israel, que para él posee un significado hegeliano, universal, como lugar en el que la antinomia entre religión y secularización alcanzan con éxito su síntesis<sup>12</sup>.

La crítica rosenzweigiana de lo político, cuya vigencia no ha podido arrebatarse la catástrofe del judaísmo de la diáspora, ha de ser comprendida a la luz de un diálogo con la articulación hegeliana de filosofía política y filosofía de la historia o, lo que es lo mismo, examinada como respuesta a la teoría de la secularización (*Verweltlichung*) de Hegel, en contraposición a la cual debe también ser entendida la gran tesis teológico-política de Schmitt: «*Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*»<sup>13</sup>. Tanto el discurso jurídico-político schmittiano como el alcance político del *Neues Denken* rosenzweigiano encuentran en la cuestión de la secularización, convertida por Hegel en categoría hermenéutica de la Modernidad, el terreno común desde el cual establecer un diálogo fructífero entre ellos. De este telón de fondo del problema teológico-político se ocupa la Primera Parte de la investigación.

El autor de la *Fenomenología del Espíritu* se convierte por de pronto en el

---

<sup>12</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Atheistische Theologie», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 687-697, así como Braiterman, Z., «Fideism Redux: Emil Fackenheim and the State of Israel», en *Jewish Social Studies* IV, 1 (1997) 115.

<sup>13</sup>Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1934<sup>2</sup> (1922<sup>1</sup>), p. 49 [PT] [ed. cast.: «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía» [TP], en *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Trotta, Madrid, 2009, p. 37]: «*Alle prägnante Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*».

tercero en discordia, aunque no tanto como aquel cuyo pensamiento media para zanjar una desavenencia cuanto como aquel a partir de cuya interpretación de lo moderno tiene sentido contraponer las respectivas hermenéuticas schmittiana y rosenzweigiana del *Neuzeit*. A diferencia de E. Fackenheim en relación a la *Shoah* y el pensamiento de Rosenzweig, éste no absolutiza el acontecimiento histórico al que quiere dar una respuesta, la Gran Guerra, hasta el punto de negar la posibilidad de todo diálogo con la tradición filosófica. Lo acontecido en Europa entre 1914 y 1918 ofrece más bien para Rosenzweig, como quizá también para M. Heidegger, la posibilidad de un nuevo comienzo para el pensar que no parte tanto de «destrucción» alguna cuanto de la «deconstrucción» de su propio tiempo: Rosenzweig no pretende reducir a la nada el camino que va de Jonia a Jena, sino ofrecer una ontología de su propio presente señalando el modo en que éste no es sino el resultado de un salto desde el pensamiento (*Idealismus*) a la acción (*Realpolitik*).

A esto último se refiere Rosenzweig en *La Estrella* como «política mesiánica» (*messianische Politik*), que es tanto una teoría de la secularización como una teoría de la guerra à la Hegel y que en principio nada tendría que ver con el decididamente existencial concepto de lo político postulado por Schmitt, cuya tesis sobre la secularización debe ser tajantemente distinguida de la hegeliana. La teología política postulada por Schmitt en 1922 es radicalmente a-teológica en su sustancia, a diferencia de la mesianización de la política que, en su articulación con la filosofía de la historia, encontró Rosenzweig en Hegel. No cabe encontrar un carácter sustancialmente cristiano en el núcleo práctico-operativo de Schmitt hasta que éste no hace explícito, ya en la década de los cuarenta del siglo pasado, la visión de la historia sobre la que descansaba su teoría de la soberanía: la interpretación contrarrevolucionaria y antisemita –en el sentido de Marción– del *κατέχον* deuteropaulino.



La cristianización de la teología política schmittiana hace de la crítica de Rosenzweig a la mesianización –en el sentido de «cristianización»– de la política, *eo ipsa*, una crítica anticipada de la teologización de la política operada por Schmitt bajo la coartada del teorema de la secularización. Tal sería el resultado de una confrontación, en primer lugar, de las geo(teo)políticas rosenzweigiana y schmittiana de la historia universal, ambas de raigambre hegeliana, de las respectivas antropologías políticas de Rosenzweig y Schmitt y, fundamentalmente, del análisis de las consideraciones del primero a propósito del carácter esencialmente *katekhóntico* del Estado. Éste es entendido por el autor de *La Estrella* como el intento siempre renovado de conferir eternidad a los pueblos, esto es, de retener el final de la historia a través de las diversas estrategias de temporalización contra las que el filósofo de Kassel, como contrapunto agonal –no meramente antagónico– suyo, propone la concepción genuinamente mesiánica del tiempo histórico cuyo alcance jurídico-político quiere dilucidar la investigación a partir del distingo entre «escatología» y «mesianismo» o, mejor, entre «lo escatológico», «lo *katekhóntico*» y «lo mesiánico».

Esto mesiánico, por último, habrá de ser distinguido en Rosenzweig de todo mesianismo concreto –de modo análogo a lo que ocurre, según J. Derrida, en el caso de su *messianité sans messianisme*– y, por lo tanto, de toda religión determinada. Así lo sugiere la concepción rosenzweigiana del hombre, no sólo del *Judesein*, como sí-mismo metaético cuya santidad nada tiene que ver con aquello sagrado que venera el piadoso. Su relación con la divinidad y, a través de ella, con el mundo, es a-confesional, está privada de toda inquisitorial determinación dogmática. La santidad a la que se refiere lo mesiánico rosenzweigiano es el resto que no se deja totalizar por lo sagrado, sea éste representado por un dios, la historia –como teodicea– o el Estado y, por lo tanto, aquello que escapa al antagonismo dialéctico entre *sacrum* y *profanum* que ha dado lugar desde tiempos remotos a perversos fenómenos especulares de sacralización y secularización.



PARTE I

LA QUERRELLA DE LA  
SECULARIZACIÓN



# CAPÍTULO I

## HISTORIA CONCEPTUAL DE

## «SECULARIZACIÓN»

## 1.1. Génesis histórica y flexiones semánticas de «secularización»

Derivado del latín *saecularisatio*, el término castellano «secularización» hace referencia a la acción y efecto de hacer secular lo que era eclesiástico, autorizar a un religioso para que pueda vivir fuera de clausura y reducir a un sacerdote católico al estado laical con dispensa de sus votos por la autoridad competente<sup>14</sup>. De manera inequívoca, en efecto, la historia conceptual de «secularización» remite a un núcleo institucional propio del derecho canónico, bien determinado y a propósito de cuyo significado no cabe duda alguna:

El término, surgido en la lengua francesa sólo hacia finales del siglo XVI, significa inicialmente el tránsito de un religioso regular al estado secular. El clero regular pasó entonces a ser un *saecularis*, clero secular. En el derecho canónico la expresión ha conservado hasta hoy su sentido estricto.<sup>15</sup>

La *saecularisatio* del *Codex Iuris Canonici* hace alusión, pues, al paso a la condición de clero secular (*clerus saecularis*), es decir aquel que está eximido de los prometimientos que constituyen el estado religioso, llevado a cabo por un miembro de la clase sacerdotal o clero regular (*clerus regularis*) que, de este modo, abandona su compromiso de cumplir estrictamente los votos de pobreza, obediencia y castidad con los que se ligaba a la Iglesia: la reducción a la vida laica de quien ha recibido órdenes religiosas o vive según regla conventual.

---

<sup>14</sup>Cf. «secularización», «secularizar» y «secular» en *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001 (disponible también en *www.rae.es*), así como en Moliner, M., *Diccionario de uso del español*, II, Gredos, Madrid, 1998.

<sup>15</sup>Koselleck, R., «Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation», en *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000 [ed. cast.: «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. de F. Oncina Coves, Pre-textos, Valencia, 2003, p. 42]. H. Blumenberg recoge también este significado del concepto en cuestión en tanto que «separación de un religioso de una comunidad y de los deberes inherentes a una orden, pasando al status de clérigo secular» (Blumenberg, H., *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988 [ed. cast.: *La legitimación de la Edad Moderna [LEM]*, trad. de P. Madrigal, Pre-textos, Valencia, 2008, p. 27]). Véase también Marramao, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994 [ed. cast.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización [CyT]*, trad. de P. M. García Fraile, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 18-20].

Con ocasión de la Paz de Westfalia (1648), que significó el final de la Guerra de los Treinta Años en Alemania, así como de la Guerra de los Ochenta Años entre España y Países Bajos, la institución jurídico-canónica a la que se refirió originalmente *saecularisatio* sufrió una primera dilatación semántica, si bien constreñida aún al ámbito del derecho, en este caso, político:

La secularización designa un acto jurídico políticamente fundado, que reduce o expropia los dominios y las posesiones temporales de la Iglesia, para destinar a nuevos fines los beneficios financieros.<sup>16</sup>

A esta expropiación sin indemnización, al paso de las propiedades religiosas a titularidad pública se refería el legado francés Enrique II de Valois-Longueville (1595-1663) cuando, en el transcurso de las negociaciones para la paz, utiliza la expresión *séculariser* por primera vez en Münster el 8 de mayo de 1646<sup>17</sup>. La consiguiente ampliación del sentido jurídico de «secularización», de acuerdo con la cual esta categoría, más allá del derecho canónico, pasó a designar un acto jurídico con fundamento político por medio del cual los *princeps protestans* llevan a cabo una reducción o expropiación de los dominios y las propiedades temporales de la Iglesia, no se reduce sin más a un mero proceso de desamortización de bienes eclesiásticos sino que, desde el punto de vista institucional, remite a una expulsión gradual de las autoridades eclesiásticas respecto del ámbito del dominio temporal, sobre el cual el Estado moderno alzaba una pretensión de monopolio<sup>18</sup>. Desde esta perspectiva, por lo tanto:

---

<sup>16</sup>Koselleck, R., «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», *op. cit.*, pp. 43-44, así como CyT, 21-27.

<sup>17</sup>CyT, 18-19. No es en vano que el texto de los *Acta Pacis* distinga entre *ecclesiasticos et seculares* a la hora de catalogar los bienes de cuya restitución trata en numerosos artículos. Véanse las versiones latina y castellana del texto en: [www.pax-westphalica.de](http://www.pax-westphalica.de).

<sup>18</sup>Cf. CyT, 21-22, así como Koselleck, R., «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», *op. cit.*, p. 44. Sobre «secularización» como «desamortización» –incautación de bienes eclesiásticos por parte del Estado–, cf. «secularizar» en Moliner, M., *Diccionario del uso del español*, II, *op. cit.*. Ha de señalarse en este punto que la Reforma, origen de las guerras de religión, es un fenómeno crucial para la constitución de la Modernidad entendida

La secularización, como «acontecimiento histórico» tangible, no significa otra cosa que la separación de religión y política, Iglesia y Estado: pero esto no implica de hecho la «desaparición de la fe» o «un nuevo interés enfático por las cosas de este mundo», sino más bien un retorno a la originaria separación cristiana entre «lo que es del César» y «lo que es de Dios».<sup>19</sup>

Los *Acta Pacis Westphalicae publica* no significaron tan sólo, por tanto, el fin de las guerras de religión que posibilitó el nacimiento del Estado moderno, sino el fin del ciclo histórico que, en lo concerniente a las relaciones institucionales entre la Iglesia y el Estado, fue inaugurado por los emperadores Constantino (306-337),

---

como resultado de un proceso de secularización: «*declara adiaphora (cosas indiferentes para la autoridad religiosa) todos los asuntos concernientes a la política, rechaza cualquier jurisdicción de la Iglesia en la esfera temporal y declara (al menos en el caso de la iglesia luterana y en los lugares en que el calvinismo no había sido perseguido por el poder político) la incondicional obligación de obediencia por parte del cristiano a la autoridad civil*» (Esteban Enguita, J.E., *Política y cultura en el pensamiento del joven Nietzsche (1869-1876)*, Tesis Doctoral leída el 16 de marzo de 1998 en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía, pp. 190-191). Es en este sentido en el que, por lo demás, deben entenderse las doctrinas hobbesiana y spinoziana de la soberanía, es decir como la subordinación del poder eclesiástico –simbolizado por el báculo– al poder civil –simbolizado por la espada–. Cf. Hobbes, Th., «Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil», en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, III, John Bohn, London, 1839 [ed. cast.: *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2004, pp. 315-494 y, especialmente, pp. 367-374] y Spinoza, B., *Tractatus Theologico-Politicus*, Künrath, Hamburgi, 1670 [ed. cast.: *Tratado teológico-político*, trad. de E. Reus y Bahamonde, Sígueme, Salamanca, 1976, pp. 329-343]. Sobre la relación entre la Reforma y el pensamiento político moderno, cf. Skinner, Q., *The foundations of modern political thought. The age of Reformation*, II, Cambridge University Press, Cambridge, 1978. Por último, téngase en cuenta respecto de esta cuestión el hecho de que en el texto de los *Acta Pacis Westphalicae* las materias *mere secularibus* («puramente seculares»), por oposición a las eclesiásticas, son en numerosas ocasiones asimiladas a los asuntos *politicis* («civiles»).

<sup>19</sup>CyT, 107. Recuérdese aquí el episodio bíblico del tributo debido al César (Mt 22, 15-22, Mc 12, 13-17 y Lc 20, 20-26), así como la respuesta dada por Jesús de Nazaret a la pregunta de Poncio Pilato sobre las pretensiones puramente terrenales de las que fue acusado por el Sanedrín: «*¿Eres tú el rey de los judíos?*» [...] «*Mi reino no es de este mundo. Si mi reino fuese de este mundo, mi guardia habría luchado para que no cayera en manos de los judíos*» (Jn 18, 33-36). Por lo demás, es en este sentido institucional en el que, como señala G. Marramao, cuya reconstrucción de la historia conceptual de «secularización» se está siguiendo aquí fundamentalmente, H. Arendt entiende el término *Säkularisation*. Cf. Arendt, H., *Between past and future: eight exercises in political thought*, Viking Press, New York, 1971<sup>2</sup> (1961<sup>1</sup>) [ed. cast.: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de A. Poljak, Península, Barcelona, 1996, pp. 78-80], Id., *On Revolution*, Faber and Faber, London, 1963 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, trad. de P. Bravo, Alianza, Madrid, 1988<sup>2</sup> (1967<sup>1</sup>), pp. 162-164] y Esteban Enguita, J.E., *Política y cultura en el pensamiento del joven Nietzsche (1869-1876)*, op. cit., pp. 194-196.



mediante la legalización de la confesión cristiana que supuso el *Edictum Mediolanense* (313), y Teodosio (379-395), quien elevó el cristianismo niceno a la categoría de religión oficial del *Imperium Romanum* por medio del edicto *cunctos populos* promulgado en Tesalónica en el año 380. De este modo, la autoridad eclesiástica pudo instrumentalizar la *potestas imperialis* como correa de transmisión del mensaje universal cristiano, al mismo tiempo que el poder imperial, en plena decadencia, era legitimado por ella. Los acuerdos de Westfalia supusieron así la desarticulación del dinamismo histórico que había llevado, ya en la Antigüedad tardía, al establecimiento de la comunidad de teología y política a la que se refiere la doctrina de las dos espadas<sup>20</sup>.

El ideal universalista de la *Respublica Christiana*, fundado en el connubio de Iglesia e Imperio, fue así liquidado<sup>21</sup>. La posibilidad del nacimiento del *pluriversum* político moderno, la proliferación de unidades políticas de carácter nacional, vino dada por el resultado históricamente constatable de las guerras de religión: la pérdida, por parte de la *auctoritas* papal, de su poder de legitimación del poder político así como, por su parte, la liberación de éste con respecto a las responsabilidades que iban unidas directamente a la esfera religiosa. Puede apreciarse a la luz de estas consideraciones que la semejanza entre los sentidos jurídico-canónico y jurídico-político de «secularización» es más que notoria: del mismo modo que

---

<sup>20</sup>Sobre la relación providencial entre Imperio (*Pax Augusta*) y evangelio de Cristo tal y como ésta fuera pensada por los apologetas Melitón (siglo II) e Hipólito (siglo III) o, en términos estrictamente teológico-políticos, por Orígenes (185-254), su discípulo Eusebio de Cesarea (c. 275-339) y los herederos de éstos: San Juan Crisóstomo (347-407), Diodoro (s. IV), Teodoreto (393-458) y el hispano Osorio (c. 383-c. 420), cf. Peterson, E., *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935 [ed. cast.: *El monoteísmo como problema político*, trad. de A. Andreu, Trotta, Madrid, 1999, pp. 75-90].

<sup>21</sup>Sobre la diferenciación entre *auctoritas* y *potestas* como *diversi ordines* de una misma unidad más amplia, la *Respublica Christiana* o el *Populus Christianus*, cf. Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des «Jus Publicum Europaeum»*, Greven, Köln, 1950, pp. 30-31 [NdE] [ed. cast.: *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Jus publicum europaeum»* [NdT], trad. de D. Schilling Thou, Comares, Granada, 2002, pp. 25-26].

el clérigo, mediante su secularización, se liberaba en su tránsito a la vida laica de la obediencia a los votos eclesiásticos, así el Estado, al separarse de la Iglesia, devino un Estado secular –es decir, exento, al menos formalmente, de cualquier obligación con respecto a las autoridades eclesiásticas–. Cabe hablar, por lo tanto, de una secularización de la política en el sentido de una neutralización política o despolitización del conflicto religioso mediante la separación de Iglesia y Estado como consecuencia perversa, por lo demás, de las pretensiones de monopolio por parte del papado<sup>22</sup>.

A dicha perversidad ha de añadirse aún otra, crucial para la presente investigación. Se trata del intercambio simbólico entre Iglesia y Estado, la sacralización del Estado que tuvo lugar como consecuencia, cuando menos paradójica, del proceso mismo de secularización, en sentido institucional, de la política. En lugar de tomar conciencia de sus propios límites, las teorías modernas del Estado y, en particular, la doctrina de la soberanía de T. Hobbes, como la de B. Spinoza, procedió más bien a (re)unir la *summa auctoritas* papal (*representación trascendental*) y la *summa potestas* imperial (*representación existencial*) en una única persona jurídica: el titular de la soberanía<sup>23</sup>. De este modo, proporcionó las condiciones de posibilidad

---

<sup>22</sup>Síntoma de dichas pretensiones fue la dura lucha por las investiduras entre imperio y papado (1057-1122) que contribuyó a la toma de conciencia, por parte de la *potestas*, de su propia autonomía con respecto a la *auctoritas*, esto es, de la irreductible secularidad o mundaneidad de la soberanía estatal. Sobre la superación de la guerra civil religiosa como secularización lograda mediante la neutralización política del conflicto religioso y, consecuentemente, sobre la diferencia esencial existente entre las relaciones entre Iglesia e Imperio, por un lado, e Iglesia y Estado, por otro, cf. NdE, 30-31 (NdT, 25-26). Sobre los conceptos de «neutralización» (*Neutralisierung*) y «despolitización» (*Entpolitisierung*), cf. Schmitt C., «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», en *Der Begriff des Politischen: mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, München-Leipzig, Suhrkamp, 1932, pp. 66-81 [BP] [ed. cast.: «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios* [CP], trad. de A. Maestre, Alianza, Madrid, 2006<sup>4</sup> (1991<sup>1</sup>), pp. 107-122], así como *infra*, pp. 211 *et seq.*

<sup>23</sup>Respecto de T. Hobbes y la relaciones entre el poder temporal y la autoridad espiritual, véase la carta que, con fecha de 18 de septiembre de 1979, dirigió J. Taubes a C. Schmitt: Taubes, J., «Brief an Carl Schmitt», en *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Merve, Berlin, 1987, pp. 39-43 [ed. cast.: «Carta a Carl Schmitt», en *La teología política de Pablo*, trad. de M.

de una secularización descarriada: el «secularismo» que, desde la Paz de Westfalia en adelante, se ha establecido frente al confesionalismo católico y protestante, como modelo hegemónico de las relaciones Iglesia-Estado en Occidente<sup>24</sup>. En efecto, el secularismo como ideología típicamente occidental es fruto de la Ilustración euro-americana, esto es, del exacerbado empeño moderno por llevar a cabo una secularización en el sentido de una desmitologización del mundo que, como en un juego de espejos, hace de la propia Ilustración un mito<sup>25</sup>.

Si institucionalmente *séculariser* implicaba, tanto *de iure* como *de facto*, la separación entre lo eclesiástico y lo estatal, y por ende la privatización de la fe, es innegable que en el curso de la *Aufklärung* que culminó en la Revolución Francesa, la acción y el efecto de secularizar pasó de ser una categoría exclusiva del derecho canónico a convertirse en un concepto del derecho rigurosamente político dotado de significativas consecuencias institucionales. Tanto el primigenio sentido jurídico-canónico de «secularización» como su flexión jurídico-política se basaban, no obstante, en la oposición «espiritual / secular» (*geistlich, spiritualis / weltlich*,

---

García-Baró, Trotta, Madrid, 2007, pp. 181-184] y, en especial, las consideraciones del teólogo judeo-alemán sobre las diversas interpretaciones posibles de Leviatán (ibid., pp. 183-184). Sobre los conceptos de «representación existencial» (*existential representation*) y «representación trascendental» (*transcendental representation*), cf. Voegelin, E., *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago University Press, Chicago, 1952 [ed. cast.: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, trad. de J. Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006, pp. 41-96].

<sup>24</sup>Sobre «secularización» y «secularismo», cf. *infra*, pp. 36-37.

<sup>25</sup>Cf. Horkheimer, M. y Adorno, Th. W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M., 1969 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Trotta, Madrid, 2003]. Sobre la afirmación postmoderna del carácter obsoleto del mito moderno de la desmitologización, cf. CyT, 135-137. Por lo demás, frente a esta perversa dialéctica de la Ilustración quizá no quepa sino reivindicar, parafraseando «lo mesiánico» (*le messianique*) o la «mesianicidad sin mesianismo» (*messianité sans messianisme*) de J. Derrida, una suerte de «secularidad sin secularismo» (*secularity without secularism*). Cf. Nass, M., *Derrida from now on*, Fordham University Press. New York, 2008, pp. 62-80. Es decir, una noción deconstructiva de laicidad que conduce, no a una razón divorciada de la religión, sino a los orígenes de la religión misma: la fe como *primum* absoluto, anterior a toda religión instituida y, por supuesto, a toda sistematización teológica suya. Desde este punto de vista, que como se tratará de mostrar coincide con el propio del mesianismo de F. Rosenzweig, la fe irrumpiría como interrupción del mito de la desmitologización: crítica de la vieja secularización y re-apertura a lo religioso y a sus potenciales efectos sobre el mundo, es decir, a una nueva secularización.

*saecularis*) propia del fondo histórico-cultural que aportaba la doctrina agustiniana de las dos ciudades<sup>26</sup>. Será en torno a 1789, por tanto, que el concepto de secularización se vea dilatado semánticamente, más allá del derecho, por una impronta metafórica que hizo de él una categoría filosófico-histórica:

El concepto jurídico-canónico y jurídico-político se torna una categoría hermenéutica de la filosofía de la historia que, análogamente a los conceptos de «emancipación» o «progreso», pretende interpretar la historia universal entera de la edad moderna.<sup>27</sup>

En tanto que «mundanización» (*Verweltlichung*) de la trascendencia, el término «secularización» adoptó el significado de una categoría genealógica capaz de explicar el sentido unitario del desenvolvimiento histórico de la Modernidad. Es a partir de entonces, por lo demás, que comienza el debate o querrela de la secularización, pues es desde ese momento que surgen numerosas variantes interpretativas acerca de su significado<sup>28</sup>.

El siglo XIX supone el abandono de la doctrina agustiniana de las dos ciudades y la disolución de la dualidad «espíritu/mundo» (*Geist/Welt*) en la denominada «historia universal» (*Weltsgeschichte*). De acuerdo con esta mundanización, en el sentido de una disolución de la trascendencia en la inmanencia, todos los esquemas interpretativos de la filosofía de la historia fueron sometidos a la prescripción por la que cada cuestión debía ser resuelta –en realidad, juzgada– en el tiempo histórico

---

<sup>26</sup>Cf. CyT, 27, así como Koselleck, R., «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», *op. cit.*, p. 44. Merece la pena señalar aquí, por lo demás, que en la versión alemana de los *Acta Pacis Westphalicae, ecclesiasticos et seculares* equivalen en todas las ocurrencias a *geistlich und weltlich*. Cf. *supra*, p. 27, nt. 17 y p. 28, nt. 18.

<sup>27</sup>Koselleck, R., «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», *op. cit.*, pp. 44-45.

<sup>28</sup>Cf. Koselleck, R., «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», *op. cit.*, p. 45, Marramao, G., *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Riuniti, Roma, 1985 [ed. cast.: *Poder y secularización*, trad. de J. R. Capella, Península, Barcelona, 1989, p. 23].

y a través del tiempo histórico. Tal y como ponen de manifiesto las siguientes palabras de G. W. F. Hegel (1770-1831) sobre el Estado, el pensamiento del filósofo suabo sobre la historia representa sin lugar a dudas el apogeo de esta interpretación de la categoría de secularización:

Su relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu universal, el *espíritu del mundo* [*Weltgeist*], que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho –y su derecho es el derecho supremo– en la *historia universal* [*Weltgeschichte*], erigida en *tribunal universal* [*Weltgericht*].<sup>29</sup>

Tal, el *Weltprinzip* hegeliano que, en tanto que transformación del principio cristiano y principio informador de la esfera del mundo, inaugura el *Neuzeit* estableciendo una íntima relación –dialéctica– entre *Welt* y *Geist* conforme a la cual éste abandona todo transmundo atemporal y se dirige al mundo presente para identificarse y ser uno con él haciendo que el gobierno secular, impregnado de orden y derecho, sea pensado como sede del elemento divino en su despliegue y quede, así, absolutamente legitimado<sup>30</sup>.

Hegel interpreta la Modernidad como una «mundanización» (*Verweltlichung*) del cristianismo, pero evita utilizar el término «secularización» (*Säkularisierung*). El significado de este último, restringido en la época a su sentido débil o técnico, es decir jurídico, como conversión de personas o bienes eclesiásticos en laicos, estaba marcado aún por fuertes connotaciones anti-cristianas<sup>31</sup>. «Secularización»,

<sup>29</sup>Hegel, G.W.F., «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse», en *Sämtliche Werke Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, II, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1964 [ed. cast.: *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de J. L. Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, p. 382].

<sup>30</sup>Recuérdese la célebre sentencia del Hegel: «*Lo que es racional [vernünftig] es real [wirklich], y lo que es real es racional*» (ibid., p. 23). Véase también: CyT, 33-34.

<sup>31</sup>La coexistencia de ambos términos se dio en Alemania a lo largo de todo el siglo XIX, también entre autores de la izquierda hegeliana como K. Marx o L. Feuerbach (cf. CyT, 30-31) y, más tarde, en F. Nietzsche. Ya en el siglo XX, por ejemplo en H. Blumenberg, *Säkularisierung* y *Verweltlichung* pasaron a ser prácticamente indistinguibles. Cf. *infra*, pp. 71 *et seq.*

entonces, en tanto que «mundanización», tiene el sentido de «transferencia» y no de liberación de la obligación religiosa o liquidación de los restos teológicos medievales. Al contrario, el propósito de la interpretación hegeliana consiste en llevar a cabo una reconciliación de la Modernidad con el pasado que permita la supervivencia del *continuum* de la historia: los contenidos modernos son vistos por el Idealismo hegeliano como realizaciones del cristianismo. *Verweltlichung* se refiere en Hegel a la realización del cristianismo a través de una espiritualización de lo profano, una transformación del mundo por los principios espirituales del cristianismo y de éstos, a su vez, por el mundo. El movimiento dialéctico del que la Modernidad es resultado consistiría así en una mundanización de lo sagrado y una sacralización de lo temporal en la que el Estado aparece como instancia de mediación<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup>Cf. Rivera García, A., «La secularización después de Blumenberg», *Res Publica* 11-12 (2003) 97-98.

## 1.2. Variantes del sentido filosófico-histórico de «secularización»

La interpretación del sistema de Hegel llevada a cabo por la juventud hegeliana de izquierdas, empapada de ateísmo, constituye una de las fases decisivas en lo que respecta a la profundización en la cuestión de la mundanización/secularización como categoría filosófico-histórica y clave hermenéutica de la Edad Moderna. Frente a la desaparición de toda verdad no mundana, la filosofía asume en ella la tarea de hacerse cargo de la verdad del mundo mediante su implicación en los conflictos del presente. La undécima tesis de K. Marx (1818-1883) sobre L. Feuerbach (1804-1872) resume a la perfección el nuevo cometido, absolutamente secular, mundano, del pensamiento: «*Los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de transformarlo*»<sup>33</sup>. De acuerdo con ello, la *crítica del cielo* se transformó en *crítica de la tierra*, la *crítica de la religión* en *crítica del derecho* y la *crítica de la teología* en *crítica del Estado*<sup>34</sup>.

Si la secularización en su sentido jurídico-político e institucional supuso una perversión paradójica de los esfuerzos de la *auctoritas* papal por investirse de la *potestas* imperial y, en este sentido, a su vez, por secularizarse, ha de tenerse en cuenta que, a la inversa, la mundanización de la política que impulsó la Reforma, en tanto que absorción de la Iglesia en el Estado o asunción e interiorización del principio cristiano por el poder laico-temporal –la apropiación de la *auctoritas* por parte del titular de la *potestas*–, trajo consigo una sacralización del Estado. El dinamismo del «proceso de secularización» (*Säkularisationsprozess*) termina así por

---

<sup>33</sup>Marx, K., «Thesen über Feuerbach», en K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe I/5*, Dietz Verlag, Berlin, 1985, p. 535: «*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kömmt darauf an, sie zu verändern*». Hay traducción al castellano: «Tesis sobre Feuerbach», en *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 9-12.

<sup>34</sup>Cf. CyT, 43. Recuérdese en este punto la crítica del anarquista ruso M. Bakunin al italiano G. Mazzini, de la cual tomará Schmitt el *Leitmotiv* teológico-político. Cf. *infra*, p. 134, así como Talmon, J.L., *Political Messianism. The Romantic Phase*, Secker and Warburg, London, 1960 [ed. cast.: *Mesianismo político. La etapa romántica*, trad. de A. Gobernado, Aguilar, México D.F., 1969, pp. 229-249].

dar lugar a una simetría de los opuestos: la secularización de la Iglesia coincide con la desecularización del Estado. Las luchas entre las instituciones eclesíásticas y estatales no produjeron una diferenciación *stricto sensu* entre ambas, sino una dinámica especular: una estatalización de la Iglesia y una eclesialización del Estado.

Un esquema similar, el cual negaría toda linealidad al proceso al que se refiere el «teorema de la secularización» (*Säkularisationstheorem*), puede hallarse en el concepto hegeliano de mundanización heredado por K. Marx: la relación directamente proporcional entre el valor de la conciencia religiosa y la secularización que establece a propósito de la democracia en *Sobre la cuestión judía* ofrece una teología de la secularización *in nuce* de la que más tarde se hará cargo F. Overbeck (1837-1905) y, en el siglo XX, la teología dialéctica de K. Barth (1886-1968) y F. Gogarten (1887-1967):

El espíritu religioso sólo puede llegar a realizarse en la medida en que el grado de desarrollo del espíritu humano, del que es expresión religiosa, se destaca y se constituye en su forma *secular*. Esto sucede en el Estado *democrático*.<sup>35</sup>

Si en los escritos marxianos de juventud sobre el derecho la democracia plena (*vollendete Demokratie*) no representa sino «la plenitud del Estado cristiano [...] que se reconoce como Estado y se abstrae de la religión de sus miembros»<sup>36</sup>, así, desde el punto de vista de la teología de la secularización, la mundanización estaría teológicamente legitimada en tanto que función de comprensión de la

---

<sup>35</sup>Cf. Marx, K., «Zur Judenfrage», en K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe I/2*, Dietz Verlag, Berlin, 1982 [ed. cast.: «Sobre la cuestión judía», en B. Bauer - K. Marx, *La Cuestión Judía*, trad. de R. Jaramillo, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 143]. Sobre el texto de Marx, cf. Bensaïd, D., «“En y por la historia”. Volviendo *Sobre la cuestión judía*», en Vernik, E. (ed.), *Volver a la cuestión judía*, trad. de S. Labado, Gedisa, Barcelona, 2011, pp. 121-192. De K. Barth y F. Overbeck, véanse, respectivamente: Barth, K., «Der Römerbrief 1922 (Zweite Fassung)», en *Karl Barth Gesamtausgabe*, XLVII, Theologischer Verlag, Zürich, 1999 [ed. cast.: *Carta a los romanos*, trad. de A. Martínez de la Pera, BAC, Madrid, 2002] y Overbeck, F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*, Fritzsche, Leipzig, 1873. Sobre la teología dialéctica, cf. CyT, 81-88.

<sup>36</sup>Marx, K., «Sobre la cuestión judía», *op. cit.*, p. 144.



autonomía del mundo moderno, interpretado éste como el resultado de una historización de la religiosidad. En este sentido, F. Gogarten distinguiría rigurosamente entre el fenómeno de la secularización (*Säkularisierung*), entendido como consecuencia necesaria y legítima de la fe cristiana, y el secularismo (*Säkularismus*), es decir, la invasión del laico en el campo de competencia de la fe y la consiguiente (re)sacralización del mundo, consecuencia del carácter totalizador u omniabarcante de sus pretensiones<sup>37</sup>. Este laicismo produce, a su vez, un doble efecto de deslegitimación: de la religión, por un lado, y del propio *secular thinking*, por parte de la teología más conservadora. Tal sería el caso de las ideologías, por ejemplo de la del progreso, síntomas de lo insoportable que puede llegar a ser para el hombre la profanidad absoluta del mundo. De este modo, el proceso de secularización no sólo está limitado desde fuera mediante la resistencia de otras culturas a Occidente, sino desde dentro, habida cuenta de la aparente necesidad humana de dotar de un sentido a la historia, (re)sacralizándola, mediante la mundanización –hegeliana, pero también marxiana– del Absoluto<sup>38</sup>.

La teología de la secularización y, en concreto, la teología dialéctica de K. Barth o de F. Gogarten, lleva a cabo de este modo una revisión de la relación entre cristianismo y mundo secularizado. Éste se presenta como portador positivo del acontecimiento cristiano, de tal manera que la relación entre la secularización y la fe se hace insoluble: no puede darse fe sin secularización del creyente en relación con el mundo, es decir, sin negación de la negación del mundo que, por oposición

---

<sup>37</sup>Cf. Gogarten, F., «Säkularisierung und Säkularismus», en *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als Theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk, Stuttgart, 1953, pp. 129-143 [ed. cast.: «Secularización y secularismo», en *Destino y esperanza del mundo moderno*, trad. de C. de la Sierra, Marova, Madrid, 1971, pp. 183-197].

<sup>38</sup>Así, frente a la incapacidad de la concepción de la historia como progreso para ofrecer un sentido al devenir histórico de los acontecimientos, consecuencia de su propia rutinización, el pensamiento postmoderno ha procedido a una apropiación positiva del concepto de secularización que sea capaz de enfrentarse a su perversión secularista. En la apropiación positiva en cuestión consiste la noción derridiana de «mesianicidad sin mesianismo» (*messianité sans messianisme*) a la que se aludió más arriba. Cf. *supra*, pp. 30-31.

al «cristianismo mundanizado» (*verweltetes Christentum*), habría significado el «cristianismo primitivo» (*Urchristentum*). La liberación del mundo con respecto a la trascendencia, es decir su secularización, es al mismo tiempo liberación de la fe por medio de su mundanización:

El concepto de secularización viene a constituir el indicador de una creciente conexión histórica entre religión y cultura: de un progresivo «historizarse» y «mundanizarse» de la religiosidad [...] El papel de una teología dialéctica consiste sobre todo en asumir tal resultado, pero también en cumplir un ulterior y más radical paso poniendo el acontecimiento de la fe *más allá* de este nexos.<sup>39</sup>

Sumamente afín a la legitimación del fenómeno histórico de la secularización llevada a cabo por la teología dialéctica es la posición de cierto sionismo hebreo encarnado en la figura de G. Scholem (1897-1982). Como para K. Barth y F. Gogarten, el estudioso de la Cábala y de la mística judías entiende el paso por la secularización como una etapa necesaria e inevitable, si bien no definitiva. Desde su punto de vista, la clave vendría dada, como en el caso de los dos teólogos alemanes, por una comprensión dialéctica, en esta ocasión, de las relaciones entre «secularización» y «judaísmo», a la luz de los acontecimientos históricos que han venido teniendo lugar desde comienzos del siglo XX en Palestina y de los que, hasta su muerte en Jerusalén en 1982, G. Scholem fue testigo de excepción. Se trata de la proliferación, en un primer momento, de asentamientos judíos en el territorio palestino después de la Gran Guerra y bajo Mandato Británico, así como, finalizada ya la Segunda Guerra Mundial, la Declaración del Establecimiento del Estado de Israel en 1948, la Guerra árabe-israelí de ese mismo año y las consecuencias de la aplastante victoria israelí en la misma –los cientos de miles de árabes emigrados

---

<sup>39</sup>CyT, 82, así como la crítica de K. Barth a la idea de revolución en Barth, K., *Carta a los romanos*, *op. cit.*, pp. 551-597.

a los países musulmanes vecinos o desplazados a las regiones de Gaza y Cisjordania en las que, todavía hoy, el pueblo palestino trata de resistir por vías más o menos legítimas a las pretensiones del gobierno de Tel-Aviv<sup>40</sup>. En este sentido, G. Scholem confiesa lo siguiente:

La dialéctica se me fue revelando paulatinamente en mi reflexión sobre los acontecimientos especialmente cuando vine aquí [a Palestina, en el año 1923] y empecé a percibir las contradicciones inherentes a la construcción del país [...] No aprendí dialéctica en Hegel o en los marxistas; mi saber en torno a esto se ha desarrollado, más bien, a partir de mi propia experiencia y de mi interés por las complejidades del sionismo, desde la experiencia de su realización.<sup>41</sup>

Según G. Scholem, la historia de la construcción de Israel ofrece una lección dialéctica innegable: el hecho de que la secularización es una parte en el proceso de ingreso del pueblo hebreo en la historia y, por ende, de su asimilación en ella. Sin embargo, desde una perspectiva como la de este estudioso judío, la mentada asimilación, y por ende la secularización del judaísmo, en caso de cerrarse absolutamente sobre sí misma, no significaría otra cosa que la disolución, en tanto que asimilación definitiva, del Pueblo Elegido. Produciría, en fin, la desaparición de

---

<sup>40</sup>Para el texto íntegro de la Declaración del Establecimiento del Estado de Israel, cf. *The Declaration of the Stablishment of The State of Israel*, en: [www.mfa.gov.il](http://www.mfa.gov.il). Sobre «el lado oscuro» de la emergencia del Estado de Israel, cf. Žizek, S., «Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence», en S. Žizek - E. L. Santler - K. Reinhard (eds.), *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago University Press, Chicago-London, 2006, p. 157. Más en general, sobre el precio de todo nacionalismo, entendido como la pretensión, por parte de un pueblo, de hacerse con la soberanía de un determinado territorio, cf. Lanceros Méndez, P., «Nación y soberanía: dos problemas de la modernidad política. La cabeza del rey: dos modelos y un error», en *Utopía y praxis latinoamericanas* IX, 26 (2004) 29-48. Por último, sobre la importancia de la figura del extranjero en este problema, cuyos orígenes se remontan al racismo del mismísimo Platón, así como a la tajante distinción hebrea entre judíos y gentiles que el cristianismo paulino vino a poner en cuestión, cf. Droit, R.P., *Généalogie des barbares*, Odile Jacob, Paris, 2007 [ed. cast.: *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*, trad. de N. Petit Fontserè, Paidós, Barcelona, 2009].

<sup>41</sup>Scholem, G., „*Es gibt ein Geheimnis in der Welt*“: *Tradition und Säkularisation; ein Vortrag und ein Gespräch*, Surhkamp, Frankfurt a. M., 2002 [ed. cast.: *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización: una conferencia y un diálogo*, trad. de M. Abella, Trotta, Madrid, 2006, p. 102].

su verdadera idiosincrasia, de aquello que hace que la nación israelí no sea como todos los pueblos y que, en última instancia, impide a juicio de G. Scholem el irrevocable triunfo de la secularización sobre el eminente portador de contenidos religiosos que es el pueblo hebreo.

«Sionismo» hace referencia en G. Scholem, efectivamente, a una defensa de la santidad del pueblo hebreo llevada a cabo en la historia por medio de la política pero que posee de suyo una dimensión metafísico-religiosa irrealizable desde un punto de vista estrictamente intramundano:

Detrás de su fachada secular y profana, implica contenidos potencialmente religiosos [...] mucho más fuertes que todos los contenidos actuales que se expresan en el «sionismo religioso» de algunos partidos políticos.<sup>42</sup>

La postura sionista defendida desde su juventud por G. Scholem, por lo tanto, sólo en un sentido muy limitado constituía una cuestión política. Se trataba más bien de una cuestión de tipo moral y emocional que no se expresaba como deseo de conseguir un Estado propio, sino como una reacción que tenía que ver con la veracidad: una rebelión contra la mentira en que se había convertido la existencia judía a través de una secularización mal entendida, es decir, comprendida como asimilación, disolución de la judeidad del Pueblo Elegido en la sociedad moderna occidental en la que, como consecuencia del fenómeno de la diáspora, se desenvolvía. A juicio de G. Scholem, pues, «diáspora» y «secularización como asimilación» —no como momento histórico en la dinámica dialéctica del sionismo— van de la mano, de un modo tal que toda posibilidad de recuperar la judeidad de la

---

<sup>42</sup>Scholem, G., *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización: una conferencia y un diálogo*, op. cit., p. 52. Sobre el sionismo como defensa de la santidad de la nación israelí, cf. ibid., p. 102. En este sentido, la convicción sionista de G. Scholem poco o nada tendría que ver con la secularización, según sus propias palabras: «*La esfera profana, que es lo único que queda en un proceso de secularización creciente de las relaciones humanas, no tiene ya nada que hacer con una demanda como la de santificación, pues ésta trasciende el ámbito de los valores inmanentes*» (ibid., p. 46).

nación israelí pasa por un momento de implicación política en la historia –y, en esa medida, de secularización en su sentido positivo– mediante el retorno a Palestina. El autor de *The Messianic idea in Judaism*, para quien «judaísmo» y «sionismo» son en puridad indistinguibles, expresa claramente su opinión a este respecto:

No creo que en la diáspora haya fuerzas productivas capaces de generar una forma duradera de judaísmo [...] Si [ a comienzos del siglo XX] quedaba alguna posibilidad de renovar el judaísmo, de renovarlo sustancialmente, de descubrir las fuerzas ocultas en él [...] esto sólo podía ocurrir en el encuentro del judío consigo mismo, con su pueblo, con sus raíces.<sup>43</sup>

El estudioso de la Cábala menosprecia sistemáticamente el judaísmo de la diáspora. Así, si a su juicio es posible que la secularización acabe por asimilar completamente dicho judaísmo, tal cosa, en cambio, resulta imposible en Israel a largo plazo, «al menos en la medida en que la fe en Dios siga siendo un problema fundamental del hombre y no algo que quepa despachar “ideológicamente”»<sup>44</sup>. Por lo demás, he aquí, en la cuestión de la diáspora y de su valor para el judaísmo, el lugar del desencuentro fundamental que caracterizó la historia de las relaciones entre dos pensadores judíos del siglo XX que, no obstante, no sólo se tuvieron una gran estima recíproca, sino que también estuvieron de acuerdo en otros problemas de especial relevancia filosófica<sup>45</sup>. Si G. Scholem y Rosenzweig coincidieron en rechazar la asimilación y en señalar la necesidad de que el judaísmo, a fin de evitar su disolución en la cristiandad (o Europa), retornara a su originaria vocación religiosa, sin embargo, discreparon profundamente en lo que tenía que ver con los medios para llevar a cabo el retorno en cuestión. Así, mientras que el estudioso

---

<sup>43</sup>Scholem, G., *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización: una conferencia y un diálogo*, op. cit., pp. 83-84.

<sup>44</sup>Ibid., p. 54.

<sup>45</sup>Por ejemplo, en lo que tiene que ver con la cuestión del tiempo, asunto este de especial importancia para la presente investigación. Cf. Mosès, S., *L'ange de l'histoire : Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992 [ed. cast.: *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997].

de la Cábala abogó por una renovación del judaísmo en Israel –es decir, por el sionismo–, el autor de *La Estrella de la Redención* optó más bien por una revolución en el seno del judaísmo de la diáspora y, en particular, del judaísmo alemán<sup>46</sup>. A ojos de Rosenzweig, al igual que el asimilacionismo característico del judaísmo liberal europeo denostado también por G. Scholem, la identificación de sionismo y judaísmo defendida por este último, como por M. Buber (1878-1965), implicaba una «normalización» que, de acuerdo con cierta relación entre *νόμος*, *Ortung* y *Ordnung*, hace del Pueblo Elegido un pueblo más entre las naciones del mundo, en lugar de conservar y defender su carácter excepcional en relación a ellas, es decir, la *Entortung* –precisamente, «desarraigo», «exilio»– constitutiva del *Dasein* judío<sup>47</sup>.

Retornando al mundo cristiano, se ha de conceder a M. Weber (1864-1920) el mérito de haber sido el primero en interpretar explícitamente y de forma completa el desarrollo de la sociedad europea occidental moderna como «proceso de secularización» (*Säkularisationsprozess*), entendido éste como un «proceso histórico-religioso de desencantamiento del mundo» (*religionsgeschichtlicher Prozess der Entzauberung der Welt*) que, tomando ideas del profetismo judío y ligándose con el pensamiento científico griego se traduce en el rechazo de todos los medios mágico-sacramentales de búsqueda de la salvación. En este sentido, la tajante separación establecida por M. Weber entre las figuras del profeta y el sacerdote resulta decisiva en relación al alcance desacralizante del profetismo<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup>Cf. Scholem, G., *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización: una conferencia y un diálogo*, op. cit., pp. 82-84, así como *infra*, pp. 373 et seq.

<sup>47</sup>Cf. Rosenzweig, F., *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (II): Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Haag, 1976 [GS II], pp. 332-333 [ed. cast.: *La Estrella de la Redención*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997 [EdR], pp. 356-358], Sobre la relación entre *νόμος*, *Ortung* y *Ordnung*, cf. *infra*, pp. 181 et seq. Sobre la crítica de Rosenzweig al sionismo de M. Buber como variante del asimilacionismo, cf. *infra*, pp. 370 et seq. Por último, sobre el pensamiento rosenzweigiano de la secularización, cf. *infra*, pp. 95 et seq.

<sup>48</sup>Cf. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, II, Mohr, Tübingen, 1972<sup>5</sup> [ed. cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de J.

La distinción entre lo profético y lo sacerdotal se refiere íntimamente a las consideraciones weberianas sobre los tipos de legitimidad. Según el sociólogo alemán, en efecto, la legitimidad del sacerdote estaría basada, bien en la tradición —«*la costumbre consagrada por su inmemorial validez*»—, bien en la legalidad —«*en la creencia en la validez de preceptos legales y [...] la competencia objetiva fundada sobre normas [...] es decir en la orientación hacia la obediencia a obligaciones legalmente establecidas*»—, mientras que, en el caso del profeta o נָבִי (nabî), lo haría en el carisma —«*la autoridad de la gracia personal y extraordinaria, la entrega puramente personal y la confianza, igualmente personal, en la capacidad para las revelaciones*»<sup>49</sup>.

El interés de esta distinción para la presente investigación radica en el hecho de que la legitimidad carismática del נָבִי no es exclusiva suya sino que es también característica del apóstol y, en realidad, del santo. Así, en virtud del origen post-pascual, paulino, del término ἀποστολεύς, puede decirse sin riesgo de equivocación que el conflicto entre las comunidades paulinas y las comunidades judeocristianas encabezadas por los Doce fue un conflicto esencialmente político en el sentido weberiano de la política, es decir, como «*aspiración a participar en el poder o a influir en la distribución del poder*»<sup>50</sup>.

El conflicto entre el judeo-cristianismo encabezado por Pedro y Santiago y el paganocristianismo paulino fue un conflicto político en sentido weberiano: mientras que el primero aspiró a mantenerse en el poder, el segundo trató de conquistarlo. En razón de ello, las justificaciones internas de su proceder, el fundamento de su legitimidad, difirió necesariamente. El sacerdote dispensa la salvación en virtud

---

Medina Echavarría, FCE, México D.F., 1979<sup>2</sup>, p. 356].

<sup>49</sup>Cf. Weber, M., *Politik als Beruf*, Duncker u. Humblot, Leipzig-München, 1919 [ed. cast.: *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1984, pp. 84-87]. Sobre los tres tipos de legitimidad o dominación (*Herrschaft*), cf. Weber, M., *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, op. cit., pp. 170-197.

<sup>50</sup>Weber, M., *El político y el científico*, op. cit., p. 84.

de su oficio y de su jerarquía –aun cuando, como en el caso de Simón Pedro, el carisma pueda estar involucrado en la medida en que fue designado para su cargo directa y personalmente por Jesús–. El apóstol, en cambio, pone en obra su poder simplemente en virtud de sus dones personales, su propia gracia o carisma. Desde este punto de vista, pues, si la separación weberiana entre «profeta» y «sacerdote» permite captar el alcance desacralizante del profetismo en el que se reconoce la fuente o el lugar de todo dinamismo secularizante, lo mismo puede decirse, no obstante la diferencia entre *ἀποστολεύς* y *כֹּהֵן* en lo que tiene que ver con sus respectivas relaciones con el tiempo, de la distinción entre «apóstol» y «sacerdote» y, en realidad, entre el distingo rosenzweigiano entre las figuras del «santo-hereje» y el «sacerdote-inquisidor»<sup>51</sup>.

A pesar del regusto religioso del término «apóstol», el discurso apostólico de Pablo, es decir el mesianismo paulino que, como quiere en parte mostrar este trabajo, actualizó F. Rosenzweig en la primera mitad del siglo XX y heredó, a través de W. Benjamin, el último J. Derrida, es un momento fundamental en la historia política y religiosa de Occidente, esto es, en el proceso de secularización –no tanto de lo religioso, cuanto de lo santo– que dicha historia significa. El supuesto desencantamiento del mundo llevado a cabo por la postmodernidad y, antes que ella, por el *Neues Denken* rosenzweigiano, contribuye por ello, mediante la puesta en cuestión de la teologización de la política denunciada por F. Rosenzweig, como por W. Benjamin y J. Derrida, a dicha secularización o, en otros términos, a la desacralización de lo político. Se mantiene, empero, en el umbral entre lo sagrado y lo profano, la herejía de la santidad o la resistencia del fuera de la ley, evitando de ese modo caer en la perversa dicotomía en la que, como se ha señalado anteriormente,

---

<sup>51</sup>Sobre la diferencia entre el apóstol y el profeta en lo que respecta a sus relaciones con el tiempo, cf. Agamben, G., *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000 [ed. cast.: *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. de A. Piñero, Trotta, Madrid, 2006, p. 67]. Sobre la diferencia entre el santo-hereje y el sacerdote-inquisidor, cf. GS II, 389-390 (EdR, 414-415).



tiende a incurrir en el secularismo.

De vuelta a la interpretación weberiana del *Säkularisationprozess*, asumido éste como destino inexorable de la civilización occidental y, por tanto, al margen de toda valoración positiva o negativa de dicho proceso, es característico del devenir histórico de Occidente, según M. Weber, una orientación decidida de la ciencia racional, fundada sobre el principio de calculabilidad, hacia la técnica, aplicada ésta tanto a la organización del trabajo como, en perfecto paralelismo con la de la gran empresa, al Estado y el derecho. Un resultado tal estaría condicionado, a juicio del sociólogo alemán, y he aquí el punto crucial en que el análisis de M. Weber engarza con el problema de la secularización entendida ésta en un sentido ético, por determinadas conductas de vida históricamente reconocibles en los ideales ascéticos de la Reforma<sup>52</sup>.

En tanto que «desencantamiento» (*Entzauberung*), «secularización» tiene en M. Weber el sentido de liquidación de toda herencia religiosa mediante el rechazo de las mediaciones mágicas, la explicación científica de la naturaleza y el abandono de la creencia en un sentido ético u objetivo del mundo. Sin embargo, cabe aún hablar en M. Weber de secularización en el sentido de transferencia cuando se refiere a la creación de nuevas formaciones de sentido, o religiones seculares, a partir de la sustitución de las sectas religiosas por asociaciones laicas que cumplen una función análoga a la de las primeras y conservan el mismo espíritu colectivo. Así, si desde el punto de vista de M. Weber la secularización moderna debe interpretarse como un proceso de desencantamiento que lleva a un dominio racional y técnico de la naturaleza, no debe serlo como una retirada completa de la religión, la cual seguiría siendo determinante en determinados ámbitos de la sociedad<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup>Cf. CyT, 57. Sobre este punto, cf. Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1905 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz Lacambra, Península, Barcelona, 1975].

<sup>53</sup>Cf. Rivera García, A., «La secularización después de Blumenberg», *loc. cit.*, p. 105).

Por último, desde un punto de vista estrictamente sociológico al que desde luego no es extraño, sino todo lo contrario, el análisis de M. Weber, F. Tönnies (1855-1936) entiende el proceso de secularización como el tránsito de la forma de asociación humana basada en una «voluntad sustancial» (*Wesenswille*), la «comunidad» (*Gemeinschaft*), a aquella otra, la «sociedad» (*Gesellschaft*), basada en una «voluntad electiva» (*Kürwille*)<sup>54</sup>. En este sentido, el fenómeno de la secularización tendría su raíz, según F. Tönnies, como en el caso de tantos otros, en el acontecimiento histórico de la Reforma y, en concreto, en sus consecuencias políticas: el tránsito de la organización social de tipo militar, el régimen de Estado que exige una obediencia incondicional de sus súbditos negándoles todo *ius resistentia*, a la organización social de tipo industrial, el régimen de contrato basado en un acuerdo condicionado de aquellos que, en virtud de dicho acuerdo, devienen ciudadanos pudiendo desobedecer legítimamente al titular de la soberanía en caso de que éste no cumpla con el fin para el que fue instituido libremente, a saber, la protección y el beneficio de todos y cada uno de los participantes en el contrato social<sup>55</sup>.

Máximo exponente del tránsito de uno a otro tipo de asociación humana es, por supuesto, la teoría hobbesiana del Estado en la que Schmitt, en diálogo constante, por lo demás, tanto con F. Tönnies como, fundamentalmente, con M. Weber, ubica el origen de su doctrina de la soberanía, es decir, de su propia teoría de la secularización<sup>56</sup>. El nexo entre los conceptos «soberanía» y «secularización» viene

---

<sup>54</sup>Cf. Tönnies, F., *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Kulturformen*, Fues, Leipzig, 1887 [ed. cast.: *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, trad. de J. F. Ivars, Comares, Granada, 2009], así como CyT, 120-121.

<sup>55</sup>Véase la caracterización del liberalismo, por oposición al conservadurismo, llevada a cabo por H. Spencer (1820-1903), en Spencer, H., «The man *versus* the state», en *The Works of Herbert Spencer*, XI, Otto Zeller, Osnabrück, 1966, pp. 269-412 [ed. cast.: *El hombre contra el Estado*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Buenos Aires, 1963<sup>3</sup>].

<sup>56</sup>Aquello que une y separa a M. Weber y a Schmitt es objeto de estudio en Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008. En cuanto a la relación del pensamiento schmittiano con la sociología de F. Tönnies, cf. Schmitt, C., «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterschei-

dado en el jurista alemán por un sintagma, «teología política», a cuyos diversos significados se atenderá en el siguiente capítulo, dedicado al debate del jurista alemán con quien, durante algún tiempo, le unió una relación de amistad, tanto pública como privada: E. Peterson (1890-1960).

---

dung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen», en V.V.A.A., *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1960, pp. 165-178 [ed. cast.: «El contraste entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción dualista. Reflexiones a propósito de la estructura y destino de este tipo de antítesis», en *La tiranía de los valores*, trad. de M. Herrero, Comares, Granada, 2010, pp. 51-67]. También la crítica de F. Tönnies al escrito de Schmitt sobre el parlamentarismo (Schmitt, C., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1923 [ed. cast.: *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2008]): Tönnies, F., «Demokratie und Parlamentarismus», en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Duncker u. Homblot, München, 1927, pp. 173-216.



## CAPÍTULO II

EL DEBATE ENTRE E. PETERSON Y

C. SCHMITT

La primera gran crítica dirigida contra la teología política schmittiana procedió del teólogo protestante alemán, convertido en la navidad de 1930 a la fe católica, E. Peterson. Exiliado en Roma desde 1933 y amigo de Schmitt desde 1924, en el tiempo que ambos coincidieron como docentes en Bonn, publicó *El monoteísmo como problema político* en 1935, cuando el jurista, miembro del NSDAP desde el primero de mayo de 1933 y protegido por el lugarteniente de A. Hitler y comandante supremo de la *Luftwaffe*, H. Göring, ejercía ya como profesor en la Friedrich-Wihlems-Universität de Berlín, había ingresado en el Consejo de Estado Prusiano y, como miembro de la *Akademie für Deutsches Recht* y presidente de la *Vereinigung nationalsozialistischer Juristen*, era el encargado de la edición de la *Deutschen Juristenzeitung*. Ejercía, en definitiva, de aquello de lo que acabó tildándosele: *Kronjurist* del III Reich<sup>57</sup>.

La obra sobre el monoteísmo político de su otrora amigo, E. Peterson, tuvo un doble propósito. De una parte, como indica su subtítulo, *Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (Una aportación a la historia de la teología política en el Imperio Romano)* ofrece una erudita aproximación histórica al problema teológico-político en la Antigüedad. Por otro lado, constituye una denuncia del compromiso nacionalsocialista de Schmitt, así como la articulación de las bases teológicas de una resistencia frente al totalitarismo a partir del retorno a la doctrina de las dos ciudades de San Agustín, presente en la exposición petersoniana desde la primera página<sup>58</sup>. La crítica política *ad hominem*, sin embargo, apenas sí fue percibida por Schmitt. Aparece implícita en la crítica de E. Peterson a la labor teológico-política de Eusebio de Cesarea, así como en dos citas de San Agustín que aparecen al comienzo y al final de la exposición y, por

---

<sup>57</sup>Cf. Bendersky, J. W., *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983, pp. 193 *et seq.*

<sup>58</sup>De hecho, desde la advertencia previa al texto propiamente dicho de su tratado: «*Que nos ayude, a los lectores y el autor, san Agustín, cuya figura emerge en cada coyuntura espiritual y política de Occidente*» (Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, p. 50).

último, en una ocurrencia del término *Führer* como sinónimo de *Monarch*. La única alusión directa al jurista y su teología política por parte de E. Peterson, como se verá, está revestida de carácter científico. Es a ella, y no a la velada acusación política personal, que Schmitt responde en *Teología política II* (1970).

Por lo demás, el hecho de que el presente trabajo se refiera a la polémica mantenida por Schmitt con E. Peterson antes de abordar el debate entre H. Blumenberg (1920-1996) y el jurista alemán se justifica, en primer lugar, por razones cronológicas. Aunque Schmitt respondió a ambos autores en 1970, lo cierto es que la crítica de E. Peterson a la teología política schmittiana data de 1935. La de H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, vio la luz en 1966, aunque el debate entre ambos se inauguró realmente en 1962, con ocasión de la séptima edición del *Deutscher Kongreß für Philosophie*, consagrado a la idea de «progreso» (*Fortschritt*). En él, el filósofo de Lübeck impartió la conferencia *Säkularisation. Kritik einer Kategorie historischer Ilegitimität* (*Secularización. Crítica de una categoría de ilegitimidad histórica*) que, como evidencia su propio título, constituye el núcleo de la *quasi* homónima primera parte del texto de 1966<sup>59</sup>.

Por otro lado, el orden de la exposición responde a que, como se hace explícito en su subtítulo, *Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (*La leyenda de la liquidación de toda teología política*), la réplica de Schmitt se dirige principalmente contra las conclusiones alcanzadas por E. Peterson y sólo en su Epílogo se enfrenta a la defensa blumenbergiana de la legitimidad de la Edad Moderna<sup>60</sup>. Por último, y no menos importante, desde el punto de vista netamente

---

<sup>59</sup>Cf. Blumenberg, H., «„Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en H. Kuhn - F. Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Pustet, München, 1964, pp. 240-265, así como «Säkularisierung. Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts», en *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988 [ed. cast.: «Secularización. Crítica de una categoría de injusticia histórica», en LEM, 11-120].

<sup>60</sup>Cf. Schmitt, C., «Nachwort. Zur heutigen Lage des Problems: Die Legitimität der Neuzeit», en *Politische Theologie II: Die Legende von der Erledigung jeder Politische Theologie*, Duncker u.

argumentativo, la respuesta de Schmitt a E. Peterson implica la distinción entre los diversos sentidos de teología política que pueden estar en juego y, así, aclara y determina la posición del jurista de Plettenberg en su fundamental enfrentamiento con H. Blumenberg sobre la categoría de «secularización».

---

Humboldt, Berlin, 1970, pp. 109-126 [PTII] [ed. cast.: «Epílogo. Situación actual del problema: la legitimidad de la Edad Moderna», en «Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política» [TPII], en *Teología política*, trad. de J. Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009, pp. 123-133]. Como consecuencia de esta crítica, no obstante, H. Blumenberg introdujo una serie de cambios en la primera parte –la dedicada a K. Löwith y C. Schmitt– del texto de 1966. Las modificaciones se hicieron públicas en 1974 bajo el título *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Blumenberg, H., *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974) y se introdujeron en una nueva versión de *Die Legitimität der Neuzeit* en 1988. Esta última, junto con su traducción al castellano, será la empleada en el Capítulo III de la investigación.



## 2.1. La leyenda de la liquidación de la teología política

Se reproducen a continuación, *in extenso* y a pesar de la longitud de la cita, las líneas finales de *El monoteísmo como problema político*. En ellas queda resumida la obra y es presentada su conclusión, es decir, la tesis de la liquidación (teológica) de toda teología política.

El monoteísmo, como problema político, surgió de la elaboración helenista de la fe judía en Dios. El concepto de la monarquía divina, en cuanto se amalgamó con el principio monárquico de la filosofía griega, cobró para el judaísmo la función de un slogan político-teológico. La Iglesia, al expandirse a través del imperio romano, asume ese propagandístico concepto político-teológico, que choca después con una concepción pagana de la teología política, según la cual el monarca divino reina, pero han de gobernar los dioses nacionales. Los cristianos, para poderse oponer a esa teología pagana cortada a la medida del imperio romano, respondieron que los dioses nacionales no pueden gobernar porque el imperio romano significa la liquidación del pluralismo nacional. En este sentido se explicó luego la *Pax Augusta* como cumplimiento de las profecías escatológicas del Antiguo Testamento. Claro que la doctrina de la monarquía divina hubo de tropezar con el dogma trinitario, y la interpretación de la *Pax Augusta* con la escatología cristiana. Y así no sólo se acabó teológicamente con el monoteísmo como problema político y se liberó a la fe cristiana del encadenamiento al imperio romano, sino que se llevó a cabo la ruptura radical con una «teología política» que hacía degenerar al Evangelio en instrumento de justificación de una situación política. Sólo en un suelo judío o pagano puede levantarse algo así como una «teología política». Pero el Evangelio del Dios trino cae más allá del judaísmo y el paganismo, y el misterio de la Trinidad es un misterio de la misma divinidad, que no de la criatura. Así como la paz que busca el cristiano es una paz que no garantiza ningún César, porque esa paz es un don de Aquel que está «sobre toda razón».<sup>61</sup>

Según Peterson, por lo tanto, el monoteísmo como problema político habría surgido en el cristianismo como consecuencia de la elaboración helenística de la fe judía en el Dios único inaugurada por Filón de Alejandría (c. 15 a.C.-c. 45) y proseguida por los apologetas cristianos del siglo II Justino, Taciano y Teófilo

---

<sup>61</sup>Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, pp. 94-95.

de Antioquía, es decir, de la conjunción del principio monoteísta hebreo y del principio monárquico de la filosofía griega y, concretamente, de Aristóteles, que cierra el Libro XII de su *Metafísica* con las siguientes palabras de Homero (*Ilíada* II, v. 204): «οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίην εἰς κοίρανος ἔστω»<sup>62</sup>.

La ideología resultante, es decir el concepto político-teológico de la monarquía divina, es resumido por E. Peterson a su vez en la fórmula teológico-política: «Un dios, un rey». Tanto el judaísmo como el cristianismo primitivo usaron este eslogan teológico-político, según el teólogo alemán, para defender su superioridad religiosa sobre el politeísmo pagano. Éste legitimaba teológicamente el funcionamiento jurídico del Imperio. En particular, el hecho de que en él fuesen toleradas las particularidades nacionales de acuerdo con la idea resumida en la expresión, acuñada por el primer ministro del último rey de Francia, A. Thiers (1797-1877): «El rey reina, pero no gobierna» (*Le roi règne mais ne gouverne pas*). La rebelión (στάσις) metafísica del monoteísmo cristiano era al mismo tiempo una rebelión política: una subversión contra las particularidades nacionales en que se fundaba el orden del Imperio. A diferencia del caso de los cultos nacionales, e incluso del judaísmo, Roma necesitó de la persecución del cristianismo como *religio illicita*.

La respuesta cristiana consistió, según E. Peterson, en una interpretación del problema político del *Imperium Romanum* y de la *Pax Augusta* a la luz de la escatología cristiana, es decir, en el establecimiento de una relación providencial entre el fin del «Estado nacional» por la monarquía de Augusto (63 a.C.-14 d.C.) y la aparición de Cristo. Tal habría sido la posición de los arrianos Orígenes, Eusebio de Cesarea y el hispano Orosio. Habrían empleado esta concepción integral, que reúne paz, monoteísmo y monarquía, para justificar teológicamente la política de Augusto y Constantino: en correspondencia con el único monarca en el cielo, debía

---

<sup>62</sup>Ar. *Metaph.*, XII, 10, 1076a: «No es cosa buena el mando de muchos: uno solo debe ejercer el mando».

haber un único monarca en la tierra. Según E. Peterson, esta posición, propia del arrianismo, se habría visto debilitada por motivos teológicos y políticos. De una parte, una circunstancia política fundamental: las sacudidas a las que estuvo sometido el Imperio durante el siglo V, es decir, la puesta en cuestión de la *Pax Romana* – y con ella de su relación con la escatología– que puede encontrarse en *De civitate Dei* (412-426) de Agustín de Hipona (354-430). De otra parte, la doctrina ortodoxa de la Trinidad: si el concepto arriano de unidad divina se ponía en cuestión, la unidad del Imperio, reflejo de aquella, quedaba teológicamente deslegitimada. Tal, el resultado del Concilio de Nicea (325), que censuró el arrianismo como herejía.

De acuerdo con el autor de *El monoteísmo como problema político*, su investigación historiográfica alcanza así la conclusión de que la fe en la divinidad única fue liquidada como materia política a través del establecimiento del dogma ortodoxo del Dios Uno y Trino y la negación de toda interpretación escatológica de la *Pax Augusta* presentada por San Agustín en su escrito *Contra paganos*. Con ello quedaba probada la imposibilidad teológica de toda teología política rigurosamente cristiana, incluida aquella cuyo concepto había introducido Schmitt en su *Teología política*. De haber una relación entre lo teológico y lo político como la que, según E. Peterson, establece Schmitt, se trataría en todo caso de una herejía, ya fuese pagana o judía<sup>63</sup>.

Como se indicó más arriba, sin embargo, la crítica de E. Peterson a Schmitt no se reduce a este aspecto científico sino que contiene de manera implícita un alcance político. Su liquidación de la teología política arriana de Eusebio de Cesarea

---

<sup>63</sup>No cabe la menor duda de que las líneas de la conclusión del escrito de E. Peterson sobre la teología política romana que se han citado más arriba habrían bastado para provocar la réplica de Schmitt. No obstante, el teólogo de Hamburgo alude explícitamente al jurista y su obra en la siguiente nota a pie de página: «*El concepto de teología política fue introducido en la literatura por Carl Schmitt, Politische Theologie, München, 1922. Pero no propuso sistemáticamente aquellas cortas argumentaciones. Nosotros hemos intentado aquí probar con un ejemplo concreto la imposibilidad teológica de una “teología política”*» (Peterson, E., *El monoteísmo como problema político, op. cit.*, p. 95, nt. 221).

establece de manera velada un paralelismo histórico entre ella y la teología política de Schmitt, es decir, entre el totalitarismo y el cesaropapismo de Constantino. El jurista es denunciado, por lo tanto, como teólogo del *III Reich*. E. Peterson, por su parte, se presenta a sí mismo como un nuevo San Agustín. Si el santo de Hipona se enfrentó a los teólogos imperiales romanos, el teólogo de Hamburgo hace lo propio con Schmitt, siquiera de manera encubierta.

Los momentos en los que cabe entrever esta crítica del compromiso político de Schmitt con el nacionalsocialismo son tres. El jurista sólo se hará cargo de la acusación más general, es decir, del paralelismo entre el totalitarismo de A. Hitler y el cesaropapismo de Constantino, sugerido a partir de la identificación de los conceptos de «monarca» (*Monarch*) y «jefe» (*Führer*), así como en el *Motto* del tratado<sup>64</sup>. No obstante, Schmitt no lo entendió como una crítica *ad personam* contra él, sino como parte de la argumentación científica de su crítico, en el sentido de una reivindicación de la actualidad del monoteísmo como problema político en 1935. De hecho, el lema de la primera edición no aparece ya en la segunda (1951). Fue J. Taubes, gran admirador de Schmitt, quien llamó la atención del

---

<sup>64</sup>Respecto de lo primero, cf. Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, op. cit., p. 70. En cuanto al lema del escrito de E. Peterson, que únicamente aparece en la versión de 1931 y no, por cierto, en la traducción al castellano citada en este trabajo, está extraído de *De vera religione* 45, 84 de San Agustín, y reza: «*Habet ergo et superbia quendam appetitum unitatis et omnipotentiae, sed in rerum naturalium principatu, quae omnia transeunt sicut umbra [Luego tiene la soberbia cierto apetito de unidad y de omnipotencia, pero en la soberanía de las cosas temporales, que pasan todas como sombra]*» (Aug., VR, 45, 84). De manera implícita, el santo de Hipona se está refiriendo aquí a la cuestión de lo que la tradición, a partir de I. Kant, denominará como «mal radical» (*radikales Böse*) pues, inmediatamente antes, escribe: «*Quid enim aliud in ea homo appetit, nisi solus esse si fieri possit, cui cuncta subiecta sint, peruersa scilicet imitatione omnipotentis dei? Quem si subditus imitaretur secundum eius praecepta uiuendo, per eum haberet súbdita cetera nec ad tantam deformitatem ueniret, ut bestiolam timeat, qui uult hominibus imperare [Pues, ¿qué busca el hombre con dicha pasión sino ser el único a quien, si es posible, le estén sujetas todas las cosas, con una perversa imitación de la omnipotencia de Dios? Si le imitara a Él, obedeciendo y cumpliendo sus preceptos, con su favor dominaría a todas las demás cosas, ni llegaría a la vergüenza, como es la de temer a una bestezuela, el que aspira a mandar a los hombres]*» (Aug., VR, 45, 84). Sobre el mal radical como luciferina mimesis del Absoluto, cf. *infra*, p. 461. Por lo demás, Schmitt se hace cargo del *Motto* empleado por su crítico, así como de su identificación de *Führer* y *Monarch* en PTII, 16 (TPII, 65-66).

jurista alemán sobre lo que él considera un mensaje oculto de E. Peterson, dirigido directamente contra el jurista de Plettenberg por su implicación en el diseño de la estructura jurídica del *III Reich* o, en otros términos, por su supuesta legitimación teológico-política del nacionalsocialismo<sup>65</sup>.

El mensaje aparecería cifrado, según J. Taubes, en la alusión de E. Peterson a *De civitate Dei* III, 30, casi al final de su trabajo, inmediatamente antes de presentar su tesis final cuando, refiriéndose a la interpretación agustiniana de la *Pax Romana*, cita:

*Nam et ipse Augustus cum multis gessit bella civilia et in eis etiam multi clarissimi viri perierunt, inter quos et Cicero.*<sup>66</sup>

De mayor importancia para J. Taubes resultan, sin embargo, aquello que puede leerse unas líneas más abajo en el texto de San Agustín.

*Huic adulescenti Caesari, ut eius potential contra Antonium nutriretur, Cicero fauebat, sperans eum depulsa et oppressa Antonii domination instauraturum rei publicae libertam, usque adeo caecus atque inprovidus futurorum, ut ille ipse iuuenis, cuius dignitatem ac potestatem fouebat, et eundem Ciceronem occidendum Antonio quadam quasi concordiae pactione permetteret et ipsam libertatem rei publicae, pro qua multum ille clamauerat, ditioni propriae subiugaret.*<sup>67</sup>

Del mismo modo que, según el santo de Hipona, Augusto había utilizado a Cicerón para aumentar su poder y después prescindir de él, así creía E. Peterson

<sup>65</sup>Taubes, J., «Carta a Carl Schmitt», *op. cit.*, pp. 181-184.

<sup>66</sup>Peterson, E., *El monoteísmo como problema político*, *op. cit.*, p. 93. La traducción reza: «Pues el mismo Augusto hizo guerras civiles con muchos, y en ellas perecieron también hombres ilustres, entre ellos Cicerón».

<sup>67</sup>Aug., *Ciu.*, III, 30. La traducción reza: «Cicerón apoyaba a este joven César, para aumentar su potencia contra Antonio, con la esperanza de devolver la libertad a la República, una vez sofocada y desterrada su tiranía. Pero obraba con tanta ceguera y falta de previsión, que primeramente el mismo joven, cuya dignidad y poder él fomentaba, le dio permiso a Antonio para asesinar a Cicerón, como por una especie de pacto de mutua concordia, y luego se apoderó personalmente de la libertad de la República, por la que tantas veces había él pronunciado discursos».

que A. Hitler haría con Schmitt. Lo ocurrido a éste con las *Schutzstaffel* –su acusación pública de «oportunismo», que acabó por impedirle su anhelado acceso al poderoso– habría dado en parte la razón a su crítico. Desde este punto de vista incluso cabría interpretar el tratado de E. Peterson como una advertencia a quien durante un tiempo fue su amigo, tanto público como, más si cabe, privado.

Fuese Schmitt consciente o no de la acusación política sobre él vertida por E. Peterson, *Teología política II*, cuyo subtítulo, *La leyenda de la liquidación de toda teología política* (*Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*), dirige directamente contra el teólogo de Hamburgo, constituye en todo caso una respuesta por alusiones, a lo menos, científicas. El análisis de Schmitt se dirige contra la relación establecida entre la argumentación y la conclusión, es decir, contra la tesis petersoniana misma<sup>68</sup>. Ésta, consecuentemente, no es aceptada como *res judicata* sino sometida a un examen crítico por razones de exactitud científica, a fin de evitar precisamente la creación de leyendas que, al contrario de lo que propiamente significa el término, no se leen sino que únicamente se citan<sup>69</sup>.

A juicio de Schmitt, cuya opinión se suscribe aquí, la exposición de E. Peterson adolece de una triple limitación: histórica, teológica y conceptual (teórico-política). Así, una primera debilidad básica consiste en el desequilibrio existente entre la documentación que ofrece a manera de prueba y la conclusión que extrae del material probatorio, esto es, el carácter limitado de las fuentes petersonianas, sumado al hecho de que el carácter paradigmático de éstas no está verdaderamente justificado. La labor historiográfica del erudito teólogo alemán está restringida a los primeros siglos cristianos y, en concreto, a la relación de Eusebio de Cesarea con

---

<sup>68</sup>PTII, 14 (TPII, 64): «Wir werden zu prüfen haben, wie die Schlußthese –samt der mit ihr verknüpfen Schlußanmerkung– sich zu dem ihr vorangehenden Beweismaterial verhält und ob sie daraus als eine folgerichtige Conclusion hervorgeht [Vamos a examinar qué relación guarda la tesis final (y la nota final que enlaza con ella) con el material de prueba que la precede y si esta tesis se sigue de este material como una conclusión acertada]».

<sup>69</sup>Cf. PTII, 15-16 (TPII, 65).

Constantino, mientras que la conclusión ofrece un veredicto global sobre cualquier teología política que exigiría un amplio acopio de documentos probatorios<sup>70</sup>.

La limitación histórica del trabajo de E. Peterson, más concretamente la ejemplaridad atribuida a Eusebio de Cesarea, es a su vez índice de una limitación teológica en el planteamiento<sup>71</sup>. El examen petersoniano del monoteísmo excluye, por lo pronto, al dios de Mahoma, y atiende únicamente a los monoteísmos hebreo, pagano y cristiano-trinitario concediendo a éste, en exclusiva, la posibilidad de una teología propiamente dicha. En efecto, E. Peterson opera en función de una delimitación muy clara del significado del propio concepto de teología, establecida por él mismo en el ensayo *Was ist Theologie?* (1925)<sup>72</sup>. Según éste, la teología se

---

<sup>70</sup> Así, Schmitt añade que su propósito no es refutar, ni siquiera criticar al experto conocedor de los primeros siglos cristianos, sino delimitar el alcance de su conclusión sobre la liquidación de la teología política. Cf. PTII, 67-68 (TPII, 96). En este sentido, el jurista alaba otros trabajos de E. Peterson, tales como su escrito de habilitación, *Heis Theos* (1926), o su ensayo *Göttliche Monarchie* (1931). Cf. Peterson, E., *Heis theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1926 y Peterson, E., «Göttliche Monarchie», en *Theologischen Quartalschrift* LV (1931) 537-564. Este último comparte con el trabajo de 1935 tanto la documentación científica como la argumentación omitiendo, en cambio, toda interpolación político-teológica, es decir manteniéndose en el terreno de la ciencia y evitando adentrarse en el de lo meramente legendario. Cf. PTII, 47 (TPII, 85).

<sup>71</sup> Por ejemplo, omite completamente cualquier alusión a la *theologia politica* o *civilis* de la antigüedad grecorromana o al hecho de que: «*La polis antigua era una comunidad religiosa [Die antike Polis war eine Kulturgemeinschaft]*» (PTII, 49 [TPII, 86]). Omisiones de este tipo vienen a demostrar, según Schmitt, que en 1935 lo que importaba a E. Peterson no era tanto la fundamentación de una tesis, como ocurre en el ensayo de 1931, cuanto su presentación misma, con carácter pretendidamente definitivo. Cf. PTII, 51 (TPII, 87). Respecto del carácter supuestamente ejemplar de Eusebio de Cesarea, Schmitt presenta, con razón, la siguiente objeción: «*En Constantino el Grande el asunto era la relación de la Iglesia cristiana con un poderoso monarca cristiano (o al menos de los cristianos) y una disputa casi intracristiana cuyas preguntas y respuestas no se pueden trasladar ni a la relación teórica ni a la relación política de la Iglesia cristiana con sus rivales no cristianos, anticristianos o incluso irreligiosos y completamente desteologizados [Bei Konstantin dem Großen handelte es sich um die Beziehung der christlichen Kirche zu einem christlichen oder doch christenfreundlichen mächtigen Monarchen und um eine beinahe innerchristlichen Streit, dessen Fragenstellungen und Antworten sich weder auf das theoretische noch auf das politische Verhältnis der christlichen Kirche zu nicht-christlichen, anti-christlichen oder gar zu areligiösen und restlos enttheologisierten Konfliktpartnern übertragen lassen]*» (PTII, 48 [TPII, 85]).

<sup>72</sup> Peterson, E., «*Was ist Theologie?* (1925)», en *Theologische Traktate*, Koesel, München, 1951, pp. 9-43.

refiere a la extensión de la revelación del Verbo en forma de una argumentación concreta y, por lo tanto, tiene un carácter específicamente cristiano y, en particular, cristiano-trinitario<sup>73</sup>.

El dogma de la Trinidad del Dios Uno tal y como fue establecido en el Concilio de Nicea (325) en respuesta a la controversia arriana es utilizado por E. Peterson, sin más, para declarar imposible toda teología política<sup>74</sup>. La posibilidad de una teología política sólo se abre, según el teólogo, a monoteísmos no cristiano-trinitarios –es decir, a la profecía judaica y a la teología natural, no revelada, propia del paganismo–: teología política y teología cristiana –es decir, cristiano-trinitaria– se excluyen en la exposición de E. Peterson de un modo tal que cuando éste observa algo semejante a una teología política en los autores cristianos de los primeros siglos lo atribuye necesariamente a influencias judías o paganas, es decir, herejes<sup>75</sup>. A juicio de E. Peterson, toda teología política supone un abandono de la ortodoxia teológica y, al contrario, la ortodoxia teológica, la teología propiamente dicha, se mantiene por definición al margen de todo posicionamiento político. La argumentación del teólogo alemán, como señala el jurista, exigiría ir acompañada de un ejemplo positivo de teología trinitaria apolítica tomado de la misma época. Sin embargo, carece de ella<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup>Cf. PTII, 20-21 (TPII, 68).

<sup>74</sup>Cf. PTII, 65 (TPII, 95). Precisamente, el Concilio de Nicea es aducido por Schmitt como contraejemplo de la liquidación teológica de toda teología política que, mediante el establecimiento de la doctrina de la Trinidad, el concilio en cuestión, según la argumentación de E. Peterson, habría llevado a cabo. En opinión del jurista de Plettenberg, lo acontecido en Nicea constituye, al contrario, un ejemplo paradigmático de la imposibilidad de separar lo religioso y lo político en la realidad histórica: «*Innumerables Padres y Doctores de la Iglesia, mártires y santos de todos los tiempos, participaron celosamente desde su fe cristiana en las luchas políticas de su tiempo [Zahllose Kirchenväter und Kirchenlehrer, Märtyrer und Heilige aller Zeiten haben sich aus ihrem christlichen Glauben heraus eifrig an den politischen Kämpfen ihrer Zeit beteiligt]*» (PTII, 72-73 [TPII, 99]).

<sup>75</sup>Cf. PTII, 73 (TPII, 99).

<sup>76</sup>Cf. PTII, 73-74 (TPII, 100). San Atanasio, ejemplo de ortodoxia trinitaria, en tanto que *enemigo* acérrimo del arrianismo y hombre belicoso, señala Schmitt, no habría servido como un ejemplo tal. El propio Concilio de Nicea es, a pesar de su carácter pretendidamente teológico-



Por último, al margen de su limitación histórica o, si se quiere, del carácter anacrónico de una argumentación que disfrazaba una crítica al culto del líder y al sistema monopartidista del totalitarismo nacionalsocialista, así como de la restrictiva identificación de «teología» y «teología cristiano-trinitaria», la exposición petersoniana adolece de una limitación teórico-política fundamental: la exclusión de cualquier forma de unidad política no monárquica, es decir, la restricción del planteamiento político al problema de la monarquía como límite supuestamente impuesto por la noción misma de monoteísmo, de acuerdo con la fórmula «un dios, un rey». Según Schmitt, el problema teológico-político está mal planteado por su crítico: el concepto central sistemáticamente correcto en torno al cual debe orientarse la cuestión teológico-política no debe ser «monarquía» o cualquier otra forma de gobierno, sino el concepto de «unidad política» y el modo en que ésta se presenta o, mejor, se representa. Desde este punto de vista, de la fórmula «un dios» no se sigue «un rey», sino que admite «un pueblo» y, por lo tanto, la posibilidad de la democracia, en función de si la persona artificial del soberano se encarna en una única persona natural o en una asamblea de personas naturales<sup>77</sup>. E. Peterson excluye por tanto la cuestión de la democracia y, con ella, los problemas relativos a la revolución y la resistencia, concebidas como *στάσις*, ateniéndose únicamente a la construcción, representación y mantenimiento del orden vigente propios del

---

dogmático, un acontecimiento cuya verdadera problemática, es decir «*la mezcla, que sólo se puede distinguir mediante institucionalizaciones precisas, de lo sagrado y lo mundano, del más allá y el más acá, de la teología y la política [die nur durch präzise Institutionalisierungen unterscheidbar zu machende Mischung von Geistlich und Weltlich, Jenseits und Diesseits, Theologie und Politik]*» (PTII, 75 [TPII, 100]), es obviada por E. Peterson. Su argumentación, fundada en una distinción tajante entre lo puramente teológico y lo puramente político, pasa por alto la combinación de ambos en la realidad histórica concreta. Cf. PTII, 82 (TPII, 105). Por el contrario, del concepto schmittiano de lo político, de la distinción «amigo-enemigo» como criterio específico de lo político (BP, 14 *et seq* [CP, 56 *et seq.*]) se sigue, en efecto, el potencial político de toda teología, ortodoxa o no, en función de las tensiones y frentes político-polémicos, así como de la intensidad alcanzada por éstos en situaciones concretas acontecidas en la historia –por ejemplo, el Concilio de Nicea–.

<sup>77</sup>Cf. PTII, 58 (TPII, 91). Véase también Hobbes, Th., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, *op. cit.*, pp. 169 *et seq.*

monarca<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup>Cf. PTII, 62-63 (TPII, 94).

## 2.2. Sentidos de «teología política»

La exposición de las limitaciones histórica, teológica y conceptual o teórico-política de la exposición de E. Peterson permite a Schmitt poner de manifiesto la existencia de un desequilibrio entre la argumentación y la conclusión pretendidamente obtenida por el teólogo alemán. Ésta aparece así como una exageración conceptual desmesurada, una leyenda condicionada política e históricamente. Según Schmitt, la liquidación de la teología política llevada a cabo por E. Peterson alcanza a lo sumo la liquidación de un prototipo, el del cesaropapismo de Eusebio de Cesarea, con quien el teólogo identificaba a su propio enemigo: el culto al líder –en este caso, A. Hitler– propio de la legitimidad carismática en que se fundamenta el totalitarismo<sup>79</sup>.

La acusación dirigida por E. Peterson hacia el adalid de la teología política, que supuestamente abusaba de la revelación cristiana para justificar una determinada situación política, se vuelve contra el propio acusador. El desequilibrio entre el material probatorio y la conclusión que hace de esta última una mera leyenda es consecuencia de la determinación de su exposición en función del escenario político alemán del momento. Como no podía ser de otra manera, es precisamente esta circunstancia la que obligó a E. Peterson a considerar la cuestión de la legitimidad carismática como una categoría sociológica carente de toda relación significativa de contenidos con la teología propiamente dicha. Así, se da una equiparación interesada de «líder» («legitimidad carismática») y «monarca» («legitimidad hereditario-dinástica») o, por decirlo de otra manera, las respectivas legitimidades de Pablo, «el decimotercer apóstol», y Pedro, que el propio E.

---

<sup>79</sup>Sobre Eusebio como prototipo teológico-político en la exposición de E. Peterson, cf. PTII, 68-88 (TPII, 97-108). Sobre el paralelismo histórico establecido por Peterson entre el año 325 –el cesaropapismo de la época de Eusebio de Cesarea y Constantino el Grande– y el año 1935 –es decir, el totalitarismo de A. Hitler–, cf. *supra*, pp. 50-51.

Peterson mismo había distinguido en su tratado sobre la Iglesia (1929)<sup>80</sup>.

Schmitt somete a examen la conclusión en cuestión, la liquidación teológica de toda teología política, en el último capítulo de su *Teología política II*. Dicho análisis revela los distintos sentidos del sintagma «teología política» y, en concreto, el propio modo en que lo concibe el jurista de Plettenberg. De esta manera, el estudio de sus consideraciones acerca de la conclusión legendaria, que en realidad ya se ha encargado de liquidar en los capítulos anteriores de su obra, permitirá esclarecer qué entiende Schmitt propiamente por «teología política» antes de evaluar la crítica de dicho concepto llevada a cabo por H. Blumenberg al hilo de su enfrentamiento, en general, con la categoría de secularización.

El jurista distingue analíticamente las tres afirmaciones que conforman la conclusión del teólogo E. Peterson<sup>81</sup>. Ésta asevera, en primer lugar, que el fracaso de la monarquía divina se debe a la instauración del dogma de la Trinidad. En segundo lugar, que la subsiguiente liquidación teológica (cristiana) del monoteísmo como problema político operó una ruptura fundamental con toda teología política que hiciera un uso impropio de la revelación cristiana para justificar un determinado *status quo*, es decir, que «teología» y «teología política» se excluyen mutuamente. Por último, como corolario suyo, que sólo en el ámbito del judaísmo o del paganismo puede darse algo parecido a una teología política.

Tomados conjuntamente, los tres asertos enumerados operan una negación teológica de la teología política a partir de la teología de una religión trinitario-monoteísta que se entiende en términos absolutos. Esta negación, es decir la liquidación cristiano-trinitaria del monoteísmo como problema político, es, a pesar

---

<sup>80</sup>Cf. PTII, 52 y 61-62 (TPII, 87-88 y 93), así como Peterson, E., «Die Kirche (1929)», en *Theologische Traktate, op. cit.*, pp. 417 *et seq.* Sobre los tipos de legitimidad, cf. el análisis del distingo weberiano entre «profeta» y «sacerdote» llevado a cabo en *supra*, p. 42 *et seq.*

<sup>81</sup>Cf. PTII, 94 *et seq.* (TPII, 113 *et seq.*).

de su contundencia y carácter pretendidamente definitivo, ambigua y puede dar lugar a malentendidos. Schmitt distingue por lo pronto dos interpretaciones posibles de la conclusión petersoniana<sup>82</sup>. De una parte, ésta puede significar que el monoteísmo es un problema político, no teológico. De otra, que la teología puede juzgar y ha liquidado el problema político que constituye el monoteísmo en tanto que *res mixta*, esto es, materia de la teología y de la política.

Conforme al primer punto de vista, se entiende por «teología», como pretende hacer E. Peterson, una teología pura, apolítica, que por definición no podría ser capaz de emitir juicio alguno sobre algo específicamente político. La segunda interpretación, que a pesar de lo anterior se corresponde con la perspectiva mantenida por el teólogo, debe necesariamente contemplar la posibilidad de que se lleve a cabo una evaluación política del asunto de acuerdo con la cual la propia liquidación teológica de un problema político significaría ya un fenómeno teológico-político. En este último sentido, pues, la teología cuya pureza reivindica E. Peterson para liquidar toda teología política, renunciaría precisamente a su carácter apolítico e inauguraría un conflicto de competencias, es decir, un conflicto político, una pugna entre instituciones y órdenes concretos: el Estado y la Iglesia<sup>83</sup>. Adquiere así sentido la lacónica auto-descripción de Schmitt a propósito de su relación con el enemigo: «*Yo soy jurista y no teólogo*»<sup>84</sup>.

La formulación de la conclusión a la que E. Peterson pretendió arribar habría disfrazado, según Schmitt, el problema por él abordado en 1922 y que resume a la

---

<sup>82</sup>Cf. PTII, 96-97 (TPII, 114-115).

<sup>83</sup>PTII, 101 (TPII, 117): «*El legista es político, ya que es un estamento de un orden concreto que pertenece al Estado; y el canonista es teológico, ya que figura en el orden concreto de la Iglesia como clérigo [Politisch ist [...] der Legist, als Stand einer konkreten Ordnung, die zum Staat gehört; theologisch ist hier der Kanonist, der als Kleriker in der konkreten Ordnung Kirche steht]*».

<sup>84</sup>Schmitt, C., *Ex Captivate Salus. Erfahrungen den zeit 1945-47*, Greven, Köln 1950, p. 89 [ed. cast.: *Ex captitivate saus. Experiencias de la época 1945-1947*, trad. de A. Schmitt de Otero, Trotta, Madrid, 2010, p. 77]: «*Ich bin [...] Jurist und kein Theologe*».

perfección su celebre tesis sobre la secularización: «*Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*»<sup>85</sup>. La cuestión no era, por lo tanto, como reclamaba su crítico, la relación entre lo político y la revelación sino, como aclara el jurista: «*La relación entre teología y jurisprudencia como dos ciencias que en buena medida trabajan con conceptos compatibles estructuralmente*»<sup>86</sup>. La liquidación teológica de toda teología política se vuelve legendaria desde el momento en que «teología política» no es concebida exclusiva y absolutamente desde un punto de vista teológico, a la manera de E. Peterson, sino científico, en el sentido de una *Begriffsgeschichte*:

[*Teologia politica*] no trata de un dogma teológico, sino de un problema de la teoría de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y conocimientos.<sup>87</sup>

Se distinguen de este modo al menos dos sentidos de «teología política»: el teológico, propio de E. Peterson, y el jurídico-político, propio de Schmitt. Ambos, a su vez, deben ser nítidamente distinguidos de una concepción confesional de la teología política, es decir, de la mera creencia en el desempeño divino de un papel político en el mundo<sup>88</sup>. Tal modo de concebir las relaciones entre teología y política, sin identificarse con la concepción schmittiana, escaparía al igual que

---

<sup>85</sup>Schmitt, C., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1934<sup>2</sup> (1922<sup>1</sup>), p. 49 [PT] [ed. cast.: «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía» [TP], en *Teologia politica*, trad. de F. J. Conde, Trotta, Madrid, 2009, p. 37]: «*Alle prägnante Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*».

<sup>86</sup>PTII, 98 (TPII, 115): «*Das Verhältnis von Theologie und Rechtswissenschaft als zweier Wissenschaften, die in weitem Maße mit strukturell-kompatiblen Begriffen arbeiten*».

<sup>87</sup>PTII, 21-22 (TPII, 68-69): «*[Politische Theologie] betrifft aber kein theologisches Dogma, sondern ein wissenschaftstheoretisches und begriffsgeschichtliches Problem: die Struktur-Identität der Begriffe theologischer und juristischer Argumentationen und Erkenntnisse*».

<sup>88</sup>Cf. PTII, 76 (TPII, 101). Véase también: Galindo Hervás, A., «Los fundamentos teológicos de la política moderna», en *Araucaria* 12 (2004) 41-47, así como, del mismo autor, «Teología política “versus” comunitarismo impolítico», en *Res Publica* 6 (2000) 37-39.

esta última del veredicto de E. Peterson, ya que poco o nada tiene que ver con la teología dogmática<sup>89</sup>.

En tanto en cuanto la teología no produce la fe, sino que constituye más bien la sistematización de una fe dada de antemano, la liquidación teológica de la teología política no afecta a su sentido confesional. La liquidación en cuestión ya es, desde este punto de vista, una mera leyenda. Algo muy semejante ocurre cuando la teología política es considerada desde un punto de vista institucional. Indisolublemente ligado al confesional en la medida en que la institución concreta que constituye la Iglesia cuenta entre sus miembros a feligreses desprovistos de una exhaustiva formación en conocimientos teológicos, el sentido institucional de «teología política» se refiere a la condición ambigua de la propia Iglesia, esto es, al hecho de que ella no constituye un sistema político religioso unívoco como la teocracia del antiguo Israel, pero tampoco forma un sistema espiritual puro, alejado del mundo y de la historia, es decir, de la política:

La Iglesia de Cristo no es *de* este mundo y su historia, pero está *en* este mundo. Es decir: toma y da espacio, y «espacio» significa aquí: impermeabilidad, visibilidad y publicidad. Peterson deja todo esto fuera de su material, de su argumentación y por tanto también de su tesis final.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup>Cf. PTII, 76-77 (TPII, 101).

<sup>90</sup>PTII, 50 (TPII, 87): «*Die Kirche Christi ist zwar nicht von dieser Welt und ihrer Geschichte, aber sie ist in dieser Welt. Das heißt: sie nimmt und gibt Raum, und Raum bedeutet hier: Impermeabilität, Sichtbarkeit und Öffentlichkeit. Peterson lässt das alles außerhalb seines Materials, seiner Argumentation und infolgedessen auch außerhalb der Aussage seiner Schlußthese*». Schmitt explica el estar-en-el-mundo de la Iglesia, a pesar de su no-ser-de-este-mundo, a partir de la relación entre lo invisible –la idea– y lo visible –la institución visible que representa, visibiliza, lo invisible en el mundo– en la siguiente reflexión sobre la visibilidad de la Iglesia: «*La visibilidad de la Iglesia se sustenta en algo invisible y el mismo concepto de visibilidad es algo invisible. Como todo aquello que tiene en Dios su fundamento pierde su realidad desde el momento en que Dios se muestra como la única, la auténtica realidad, así la verdadera visibilidad de la Iglesia es algo invisible, de manera que no hay Iglesia invisible que no sea visible, ni tampoco Iglesia visible que no sea invisible. Así es como la Iglesia puede estar en el mundo sin pertenecer a él [Die Sichtbarkeit der Kirche beruht auf etwas Unsichtbaren, der Begriff der sichtbaren Kirche ist selbst etwas Unsichtbares. Wie alle Realität, wenn sie auf gegründet wird, ihre Realität verliert, da Gott zur einzigen, wahren Realität wird, so wird die wahre Sichtbarkeit der Kirche unsichtbar, und es gibt*

A pesar de su inquebrantable fe cristiana, no serán los sentidos confesional e institucional aquellos que reivindique Schmitt, jurista consciente de la peculiaridad de su propia época. La desteologización característica del siglo XX es el resultado de la evolución histórica posterior a la última gran irrupción del poder directo de la institución en la cual consiste la Iglesia y, por cierto, no sólo de sus teólogos sino, fundamentalmente, de sus predicadores y feligreses: la Reforma. De la destrucción definitiva de la unidad de la *Respublica Christiana* medieval que supuso el éxito del protestantismo en al menos una parte de Europa y, precisamente, la neutralización del conflicto religioso que propició la aparición del Estado nacional como nueva forma de unidad política, se siguió la sustracción del poder directo de la Iglesia por parte de cada uno de los Estados que conforman el pluriverso político de la Europa moderna.

Aunque la situación no sea comparable a la de Nicea, ello no significa, sin más, que la teología política, en sus sentidos confesional e institucional, haya desaparecido, sino que tiene otras raíces y otros efectos. Dado que el poder político directo ha de ser detentado por el Estado soberano, la Iglesia sólo puede aspirar al ejercicio de un poder indirecto, por ejemplo, mediante el establecimiento de acuerdos y la firma de tratados con las unidades políticas en las que se ubican y con las que necesariamente se relacionan. Del hecho de que las intenciones de dichos acuerdos no sean teológicas en el sentido de la constitución de verdades de fe y, por lo tanto, no caigan bajo el veredicto de E. Peterson, no se sigue que no tengan un evidente carácter teológico-político sin, por ello, incurrir en herejía<sup>91</sup>.

---

*keine unsichtbare Kirche, die nicht sichtbar und keine sichtbare, die nicht unsichtbar wäre. So kann sie in dieser Welt sein, ohne von dieser Welt sein]*» (Schmitt, C., «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung (1917)» [SK], en *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, Akademie, Berlin, 2005, p. 448 [ed. cast.: «La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica» [VI], trad. de R. García Pastor, *Daimon* 13 (1996) 13]). Sobre este texto y, en general, sobre la idea de representación (*Repräsentation*) a la que se refiere Schmitt en él, cf. *infra*, pp. 155 *et seq.*

<sup>91</sup>Valdría aducir en este punto el Pacto de Laterano, firmado por cierto «*En nom-*



La liquidación de *toda* teología política pretendida por Peterson no afecta, por tanto, al sentido confesional e institucional de «teología política», pero tampoco a la relación entre teología y política que supone la mencionada tesis de Schmitt que inauguró el debate en 1922. La misma secularización que ha convertido en insignificante el sentido teológico de «teología política» y ha relegado a segundo plano sus sentidos confesional e institucional ofrece al mismo tiempo la clave para entender aquello a lo que se refiere un jurista y teórico del derecho como Schmitt con este polémico par de palabras.

---

*bre de la Santísima Trinidad*», entre Italia y la Santa Sede (11 de febrero de 1929), cuyo texto íntegro puede ser consultado en castellano en la página web del Estado de la Ciudad del Vaticano: [www.vaticanstate.va/NR/rdonlyres/387B0141-56FC-43C5-A4BF-5CC64A5E9AAF/2561/TratadoentrelaSantaSedeItalia.pdf](http://www.vaticanstate.va/NR/rdonlyres/387B0141-56FC-43C5-A4BF-5CC64A5E9AAF/2561/TratadoentrelaSantaSedeItalia.pdf). Lo mismo puede decirse, por lo demás, respecto del Concordato entre la Santa Sede y España firmado, de nuevo en nombre del Dios Uno y Trino, el 27 de octubre de 1953 y cuyo texto íntegro, también en castellano, puede consultarse en la página web del Vaticano: [www.vatican.va/roman-curia/secretariat-state/archivio/documents/rc-seg-st-19530827-concordato-spagna-sp.html](http://www.vatican.va/roman-curia/secretariat-state/archivio/documents/rc-seg-st-19530827-concordato-spagna-sp.html). Quizá, a diferencia del fascismo italiano, el caso del nacionalcatolicismo español, no obstante, sea más bien el ejemplo de una teologización de la política como la criticada por E. Peterson y de la que Schmitt quiso desmarcarse –como se verá en la Segunda Parte de este trabajo, sin demasiado éxito–. Cf. Duque, F., «Teofranquismo. Una aproximación a la crítica de la teología política en los años sombríos», en V. Rocco - R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, pp. 147-220. Sobre la distinción entre poder directo e indirecto, véase Schmitt, C., *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Neske, Pfullingen, 1954, pp. 14 *et seq.* [ed. cast.: «Diálogos sobre el poder y el acceso al poderoso», en *Diálogos*, trad. de A. Schmitt de Otero, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pp. 70 *et seq.*].



CAPÍTULO III  
LA CRÍTICA DE H. BLUMENBERG AL  
«TEOREMA DE LA SECULARIZACIÓN»

### 3.1. Sentidos sustancial y funcional del «teorema de la secularización»

Aparentemente inocente, la investigación histórica de E. Peterson acerca del origen, desarrollo y ocaso de la teología política en el Imperio Romano, *El monoteísmo como problema político*, estaba polémicamente dirigida a un destinatario claro y unívoco: la teología política schmittiana, considerada tanto desde un punto de vista científico como, siquiera de manera implícita, en razón de sus por entonces aún recientes supuestas consecuencias prácticas. La respuesta de Schmitt se hizo esperar largo tiempo y, de manera intencionada o no, evitó presentar una defensa ante la acusación personal, limitándose a demostrar suficientemente las limitaciones de la argumentación de su adversario y, de este modo, lo exagerado de una conclusión reducida a leyenda: la liquidación de la teología política. El jurista, retirado en Plettenberg desde su particular desnacificación, se zafó con destreza conceptual de la no obstante tosca demostración petersoniana, reducida a cenizas ante la distinción de los sentidos teológico, confesional, institucional y jurídico-político de «teología política».

Dado el escaso interés por él mostrado en relación a la crítica de H. Blumenberg al «teorema de la secularización» (*Säkularisationstheorem*), a la que el autor de *Teología política II* dedica únicamente su Epílogo, cabe suponer que el anterior distingo era suficiente, a ojos de Schmitt, para liquidar también las objeciones planteadas por el filósofo de Lübeck en *La legitimidad de la Edad Moderna*. Éstas estaban dotadas, en comparación con las de E. Peterson, sin embargo, tanto de una mayor profundidad como de un mayor alcance, toda vez que, por lo pronto, no se referían únicamente a la doctrina schmittiana de la soberanía sino, más en general, al rendimiento teórico mismo de «secularización» como categoría genealógica de la Modernidad. Ello afectaba, sin lugar a dudas, a la teología política de Schmitt,

pero también al estudio de los presupuestos teológicos de la filosofía moderna de la historia publicado por K. Löwith (1897-1973) en 1949 bajo el título *Meaning in History*<sup>92</sup>. Y, por la misma razón, incluían como el presente trabajo un recorrido histórico por las variaciones semánticas del concepto que, para entonces, muchos habían empleado ya para dar cuenta de la especificidad de los tiempos modernos. Tantos, de hecho, que su significado, ampliado metafóricamente, había perdido toda la precisión de la que estuvo dotado como concepto del derecho, tanto canónico como civil.

En *La legitimidad de la Edad Moderna*, H. Blumenberg presenta una crítica al concepto originariamente jurídico de «secularización» en tanto en cuanto su ampliación metafórica, de acuerdo con la argumentación blumenbergiana, convierte dicho concepto en una categoría de injusticia histórica<sup>93</sup>. En este sentido, no es la secularización en sí misma lo que se rechaza, sino el uso y, sobre todo, el abuso del servicio prestado por ella como argumento justificativo de la pregnancia del cristianismo en el mundo moderno. Aunque su aplicabilidad histórica es, a ojos del filósofo de Lübeck, indudable, de su rendimiento y operatividad genuinos únicamente se sigue una evidencia contra cuya superficialidad no puede objetarse ya otra cosa que el hecho de que con el término «secularización» se dice muy poco, o más bien nada. Desde este punto de vista, H. Blumenberg propone distinguir entre los usos descriptivo y explicativo del concepto a fin de poder examinar el rendimiento teórico del teorema de la secularización, esto es, contestar a la pregunta de si la categoría «secularización» es verdaderamente capaz de explicar satisfactoriamente

---

<sup>92</sup>Cf. Löwith, K., *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago, 1949 [ed. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007].

<sup>93</sup>Así, la primera parte de *Die Legitimität der Neuzeit* (LEM, 12-120) lleva por título «Säkularisierung-Kritik einer kategorie des geschichtlichen Unrechts» («Secularización. Crítica de una categoría de injusticia histórica»). Cf. *supra*, p. 51, nt. 59.

la singularidad de la Edad Moderna<sup>94</sup>.

Si se entiende por «secularización», como hace H. Blumenberg, «*una serie de transformaciones cualitativas especificables y transitivas donde lo posterior sólo sería posible y comprensible presuponiendo lo anterior, que le fue dado de antemano*»<sup>95</sup>, es el caso que aquellos que proceden a una explicación de la Modernidad en tanto que resultado de un proceso de secularización, paradójicamente, se ven incapaces de vivir, en razón de su propia explicación, en la época de la que pretenden dar cuenta. Si puede hablarse de «secularización», entonces ocurre que se continúa inmerso en dicho proceso y, por lo tanto, en condiciones de seguir entendiendo todavía aquello que le precedió, es decir, aquellos elementos de una «no-mundaneidad» (*Unweltlichkeit*), tales como la esperanza, la salvación, la trascendencia o el Juicio de Dios, que el término, en el sentido antes referido, presupone. Su capacidad explicativa, por lo tanto, resulta ser nula. La explicación histórica del origen de la Modernidad mediante el concepto de «secularización» no es capaz de hacerse cargo del *Neuzeit* como resultado final de un proceso tal en tanto en cuanto la comprensión de la categoría en cuestión necesita de un elemento teológico cuya pervivencia en la época moderna en aquel sentido, niega, bien la propia Edad Moderna, bien la explicación misma<sup>96</sup>.

El análisis crítico de H. Blumenberg abarca un triple alcance del concepto de «secularización»<sup>97</sup>. En primer lugar, teórico-político, el cual remite principalmente –y de manera explícita– a la teología política de Schmitt. En segundo lugar, filosófico-histórico, que, como se apuntó más arriba, el autor de *La legitimidad de*

---

<sup>94</sup>Cf. LEM, 13-23.

<sup>95</sup>Cf. LEM, 14.

<sup>96</sup>LEM, 20: «¿No se introduce, con este concepto, en nuestra concepción de la historia, la paradoja de que sólo podemos captar el carácter fundamentalmente moderno de la mundanización [Weltlichkeit] según ciertas condiciones que, a causa precisamente de esta cualidad, le tienen que ser necesariamente inaccesibles?».

<sup>97</sup>Cf. LEM, 22-23.

la *Edad Moderna* identifica con la tesis de K. Löwith acerca de la secularización de la omnipotencia rectora de la historia de la salvación a través de la concepción moderna del devenir histórico como progreso (*Fortschritt*). Y, por último, científico, de acuerdo con el cual la *scientia* moderna consistiría en «una secularización [Verweltlichung] de la combinación, originariamente cristiana, entre un proyecto de mundo y unas directrices para la acción»<sup>98</sup>.

Desde este triple punto de vista, según H. Blumenberg, «secularización» alude a la existencia de un vínculo histórico entre las diferentes épocas que se suceden y que, en su sucederse, no se diluyen unas en otras, sino que se transforman y, en este sentido, cada una de ellas es el resultado de aquella que la precede inmediatamente. Frente a «secularización» como «disolución» (*Auflösung*), el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna* prefiere hablar de «secularización» como «conversión» (*Umbildung*) o «transformación» (*Verwandlung*)<sup>99</sup>. La diferencia, empero, no parece tan crucial y, de hecho, la idea de secularización como disolución y no como transformación de la teología puede incluso representar la expresión más extrema y radical, contra las pretensiones de H. Blumenberg, del teorema de la secularización. Tal sería el caso de la teología dialéctica<sup>100</sup>.

Más interesante sería, acaso, oponer a «secularización» como «transformación», «secularización» como «liquidación» de la herencia teológica cristiana, es decir, como auténtica emancipación de la religión. En este sentido, la dilatación filosófico-histórica del significado de «secularización» guardaría una mayor afinidad con el sentido originario del término, así como con su aplicación jurídico-política. Su

---

<sup>98</sup>LEM, 23. En lo que sigue, únicamente se abordará la cuestión de la secularización desde los puntos de vista de la filosofía de la historia y de la teoría política –los directamente implicados en la presente investigación–, dando de lado, así, a esa misma cuestión desde la perspectiva del conocimiento científico.

<sup>99</sup>Cf. LEM, 24.

<sup>100</sup>Cf. CyT, 110, así como *supra*, pp. 36 *et seq.*

carácter metafórico se vería mermado, hasta el punto incluso de no poner en cuestión tan seriamente la legitimidad de la Edad Moderna<sup>101</sup>.

La crítica de H. Blumenberg al concepto de «secularización» se centra, en cualquier caso, en su interpretación como transferencia, y no erradicación, de contenidos religiosos. En este sentido, la secularización implica necesariamente el establecimiento de una identidad sustancial entre lo potencialmente secularizable y lo efectivamente secularizado y, de este modo, la afirmación de una continuidad histórica entre lo pasado y lo presente, que en consecuencia sólo ideológicamente caben ser radicalmente distinguidos<sup>102</sup>. Sin embargo, el propósito del estudio del filósofo de Lübeck no es otro que, precisamente, proceder a una defensa de esta ruptura mediante su crítica al concepto de «secularización», esto es, presentar la Edad Moderna como legítima por sí misma y no necesitada, pues, de legitimación externa alguna, como sin embargo sugiere la edición en castellano de *Die Legitimität der Neuzeit*: al margen de que en ella se traduzca *Säkularisierung* («secularización») y *Verweltlichung* («mundanización»), indistintamente, por «secularización», virtiendo *Legitimität* al castellano como «legitimización», traiciona y pervierte, invierte realmente, el sentido del trabajo.

La defensa blumenbergiana de la legitimidad de la Edad Moderna no pasa, empero, por reivindicar explícitamente la validez del teorema de la secularización como liquidación de la herencia teológica medieval, sino por oponer una interpretación funcionalista a la dominante concepción substancialista de la cuestión. De este modo, la Modernidad aparecería hipotecada teológicamente, pero ya no en su sustancia sino, en todo caso, en sus problemas<sup>103</sup>. No hay según H. Blumenberg,

---

<sup>101</sup>Sobre «secularización» como «liquidación», cf. Monod, J. C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002, pp. 24-30, así como Rivera García, A., «La secularización después de Blumenberg», *loc. cit.*, pp. 95 *et seq.*

<sup>102</sup>Cf. LEM, 32.

<sup>103</sup>Cf. LEM, 56.



por lo tanto, una continuidad histórica sustancial entre el Medioevo y el *Neuzeit*. Sí, en cambio, funcional. La tesis del filósofo de Lübeck en relación a la secularización se cifra, en definitiva, en la afirmación de la validez funcional del teorema de la secularización, así como en la negación de su capacidad explicativa desde una perspectiva sustancial<sup>104</sup>.

La interpretación blumenbergiana del teorema de la secularización, es decir su funcionalización, a la par que delimita su rendimiento teórico, justifica su uso y, al mismo tiempo, alivia la carga de ilegitimidad que incorporaría para la Modernidad<sup>105</sup>. Ahora bien, si «secularización» mienta sencillamente la estructura de un cambio de papeles entre la teología cristiana medieval y la filosofía moderna, entonces dicha transferencia de funciones deja de estar necesariamente vinculada a la estructura espiritual moderna, toda vez que una asunción de funciones análoga a la efectuada por la Modernidad fue llevada a cabo por la propia patrística medieval en relación a la filosofía antigua<sup>106</sup>. Entre la Antigüedad y la Edad Media existiría, en fin, la misma relación de continuidad (funcional) y discontinuidad (sustancial) históricas que entre el Medioevo y el *Neuzeit*. La singularidad de la Edad Moderna, entonces, no radica según H. Blumenberg en ser el resultado de un proceso de secularización, sino en la secularidad de las respuestas que ella ofrece a los interrogantes y problemas medievales heredados, es decir, en el hecho de que su posición frente a las preguntas no resueltas por la teología medieval, a diferencia de ésta, no comporta recurso alguno a la no-mundaneidad o trascendencia, sino que permanece, o trata de permanecer, en los mundanales límites de una racionalidad autónoma, es decir, legítima por sí misma. Ello valdría tanto para el tratamiento

---

<sup>104</sup>LEM, 70: «Como forma de explicación de acontecimientos históricos, la “secularización” [Säkularisierung] sólo aparecería como algo plausible cuando una serie de representaciones presuntamente secularizadas [weltliche] puede ser remitida, en gran parte, a una identidad subyacente en el proceso histórico. Tal identidad no es, ciertamente, según la tesis aquí defendida, una identidad de contenidos, sino de funciones».

<sup>105</sup>Cf. Galindo Hervás, A., «Los fundamentos teológicos de la política moderna», *loc. cit.*, 59.

<sup>106</sup>Cf. LEM, 74.

moderno de la historia como para el de la política.

### 3.2. Aplicación de la tesis funcionalista a la filosofía de la historia

Conforme a la tesis funcionalista que, a propósito del problema de la secularización, defiende H. Blumenberg, la validez de la categoría en cuestión, su fuerza explicativa tanto desde la perspectiva de la filosofía de la historia como de la de la teoría de la soberanía no es de tipo sustancial sino, a lo sumo, meramente funcional. Hace referencia a un reparto de papeles entre la teología y la filosofía, las cuales cumplirían con funciones equiparables a pesar de su independencia recíproca, y no tanto a transformación alguna de contenidos supuestamente compartidos por ambas. De este modo, en lo que hace a la consideración filosófica de la historia (*Geschichte*), tal y como ésta se da entre los grandes pensadores de la Modernidad y que K. Löwith había tratado de reducir a una serie de presupuestos teológicos (judeo-cristianos) en su *Historia del mundo y salvación*, «secularización» no puede sino aludir a la funcionalidad análoga que existiría entre ella y la historia concebida como historia de la salvación: la tarea de ofrecer una respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos históricos concebidos como un todo.

Desde el punto de vista del filósofo de Lübeck, por lo tanto, historia de la salvación y filosofía de la historia como «progreso» (*Fortschritt*) son dos fenómenos distintos desde el punto de vista de su contenido pero, al mismo tiempo, funcionalmente análogos. La filosofía moderna de la historia no es el producto de una secularización de la teología de la historia en un sentido sustancialista sino en uno meramente funcionalista, lo cual efectivamente permitiría, en la medida en que la filosofía de la historia incurriera en la contradicción de excluirse a sí misma de la crítica racional, que el acaecer contingente de lo que hay, filosóficamente considerado, fuese sacralizado<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup>Cf. LEM, 57. Esto es, la transformación de la propia *Aufklärung*, entendida como desmitologización, en mito. Véase *supra*, pp. 30-31.

La crítica de H. Blumenberg a la tesis de K. Löwith sobre el origen de la conciencia histórica moderna como resultado de la secularización de la providencia y de la finitud escatológica cristiana consiste fundamentalmente en negar la supuesta evidencia, convertida en dogma por el discípulo de M. Heidegger, de la conexión, en el sentido de una condicionalidad genética, entre el progreso y la historia concebida como historia de la salvación<sup>108</sup>. La generosa distancia existente entre las posiciones de ambos autores en lo concerniente a la relación entre «Modernidad» o, más concretamente, «filosofía de la historia» y «secularización», no debe conducir, sin embargo, a equívocos. A diferencia de Schmitt, el autor de *Historia del mundo y salvación* no lleva a cabo defensa alguna del valor de la secularización sino que, al contrario, coincide en la aversión blumenbergiana por la mencionada categoría. Desde esta perspectiva, la diferencia entre ambos consiste en que, mientras que H. Blumenberg la concibe, considerada sustancialmente, como una carga de la cual la Edad Moderna ya se deshizo, como gesto fundante, para constituirse legítimamente como tal, K. Löwith la interpreta como el lastre que arrastra oscuramente, ilegítimamente, por sus derroteros hipermodernos<sup>109</sup>.

En efecto, no ha de pasarse por alto el hecho de que la hermenéutica de la filosofía de la historia como secularización de la conciencia escatológica cristiana tiene en K. Löwith el objetivo de llevar a cabo su propia neutralización, es decir, de poner en cuestión la relación entre conciencia escatológica e historia, tanto en sentido cristiano como, fundamentalmente, en su forma secularizada moderna. Con la salvedad de Israel, que gracias al acto de revelación del Sinaí puede aún comprender su destino histórico y político desde un punto de vista teológico, toda otra teología de la historia, también en la forma secularizada de una filosofía de la

---

<sup>108</sup>Cf. LEM, 35 *et seq.*

<sup>109</sup>Cf. Ludueña Romandini, F., «Introducción: el precio de la apocalíptica», en J. Taubes, *Escatología occidental*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2010, p. 12, así como Rivera García, A., «La secularización después de Blumenberg», *loc. cit.*, 126.

historia, está abocada según K. Löwith al fracaso en la medida en que descansa en un interrogante, la pregunta por el sentido de la historia como un todo, que, por desmedido, carece de respuesta. Las conciencias histórica y escatológica, aun secularizada esta última, se excluyen mutuamente en tanto en cuanto los acontecimientos históricos no ofrecen el menor indicio de un sentido global y último<sup>110</sup>.

La crítica del discípulo de M. Heidegger a la escatología como clave hermenéutica de la historia, tanto sagrada como secular, se resuelve finalmente en la pretensión de reconquistar el presente al que dan la espalda tanto la teología como la filosofía de la historia –aferradas ambas al sentido último, o sea al futuro del pasado– mediante una reivindicación de la doctrina del eterno retorno de lo mismo propia de la concepción griega del orden cósmico que, en su voluntad contraria al cristianismo, fue anunciada por F. Nietzsche como la experiencia fundamental y el resultado de su pensamiento de madurez<sup>111</sup>. A diferencia de la teología y la filosofía de la historia, dicha doctrina no pretende ofrecer una respuesta al sentido del devenir histórico como un todo, sino que constituye un síntoma de la admiración griega por el orden y la belleza visible del *κόσμος*, verdadero centro de atención de los pensadores griegos y prototipo de su concepción de la historia<sup>112</sup>. Si K. Löwith pesquiza la supuesta presencia de la conciencia escatológica cristiana en la concepción moderna de la historia como progreso con el objetivo de rehabilitar la

---

<sup>110</sup>Löwith, K., *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 233. Según K. Löwith, el carácter meramente contingente del acaecer histórico es una evidencia no solo ilustrable por una serie infinita de ejemplos, sino confirmada por el sano sentido común: «¿Quién osaría emitir un juicio definitivo sobre la meta y el sentido de los acontecimientos contemporáneos? En efecto, desde el fin de la guerra comprobamos el hecho de la derrota de Alemania y la victoria de Rusia, la autoconservación de Inglaterra y la extensión del poder de Norteamérica, la revolución de China y la capitulación de Japón. Pero lo que no podemos ver ni pronosticar son las posibilidades históricas que encierran estos hechos. Lo que era posible en 1943 y presumible en 1944 aún no se había manifestado en 1942 y era altamente improbable en 1941. Hitler podría haber muerto en la Primera Guerra, en noviembre de 1939 o en julio de 1944; también podría haber tenido éxito, toda vez que en la historia a menudo sucede lo más inverosímil» (ibid., pp. 240-241).

<sup>111</sup>Cf. ibid., pp. 16-17, así como LEM, 37-38.

<sup>112</sup>Cf. ibid., pp. 16-17.

conciencia histórica del hombre o, mejor, la historicidad de la existencia humana que, a su juicio, se desvanece en la espera más o menos activa de la realización de un *ἔσχατον*, sin embargo, la representación cíclica del acaecer histórico significa precisamente su naturalización y, consiguientemente, la negación misma de aquello en lo que consiste la historia, su sentido específico<sup>113</sup>.

Quizá por ello, H. Blumenberg procura preservar la noción típicamente moderna de progreso, es decir, defiende su legitimidad en tanto que respuesta a la pregunta sobre el sentido de los acontecimientos históricos, sin necesidad de legitimación teológica externa alguna, poniendo en cuestión su dependencia con respecto a la Providencia y la escatología cristianas. En este sentido, por lo pronto, el filósofo de Lübeck denuncia la oposición existente entre *πρόνοια*, concepto propio del pensamiento heleno, y *ἔσχατον*, categoría propia de la teología cristiana. De acuerdo con ella, no podría ya hablarse de filosofía de la historia como secularización si es el caso que, como apunta K. Löwith, ella se apoya en la idea de providencia, pues *πρόνοια* no es un concepto genuinamente teológico ni, por la misma razón, secularizable –expropiable– sino, a lo sumo, sacralizado por el cristianismo<sup>114</sup>.

Al margen de la cuestión de la providencia, de mayor importancia es aquí la distinción formal establecida por H. Blumenberg entre la escatología cristiana y la moderna noción de progreso, es decir, el distingo entre aquello que, siendo heterogéneo y trascendente con respecto a la historia, irrumpe en ella desde fuera de ella, y aquello que extrapola la estructura de todo presente a un futuro final de la historia que es inmanente a ella y hacia el que, por lo tanto, el hombre se

---

<sup>113</sup>Al margen de la absoluta responsabilidad que la doctrina del eterno retorno pueda reclamar del hombre, una representación circular del tiempo no puede referirse sino a un tiempo natural y, por ello, esencialmente ahistórico. Concebida a la manera antigua, como *magistra vitae*, la historia puede ser a lo sumo un catálogo de acontecimientos que han entrado en una eternidad atemporal dejando de ser, precisamente por ello, acontecimientos propiamente dichos. Cf. *infra*, pp. 235-236.

<sup>114</sup>Cf. LEM, 45 *et seq.*

dirige por sus propias posibilidades y actividades, a las que la espera escatológica, en último término, arrebatada su efectividad<sup>115</sup>.

H. Blumenberg no niega, en cualquier caso, toda relación entre «secularización» y «escatología». Frente a la interpretación de la concepción moderna de la historia como secularización o inmanentización de la conciencia escatológica defendida por K. Löwith, el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna* hace alusión a un proceso que habría tenido lugar ya en los albores del cristianismo y conforme al cual se habría producido, efectivamente, una secularización, si bien en un sentido bien distinto al tradicional: no se trataría tanto de una mundanización *de* la escatología (*Verweltlichung der Eschatologie*) cuanto de una mundanización *mediante* la escatología (*Verweltlichung durch Eschatologie*)<sup>116</sup>.

La exposición del proceso en cuestión por H. Blumenberg parte de una distinción entre «mundaneidad» (*Weltlichkeit*) y «no-mundaneidad» (*Unweltlichkeit*) en sus respectivos sentidos bíblico y griego. Según la interpretación blumenbergiana, el primero se habría visto contaminado por la idea de una existencia fuera del mundo (*außerweltlich*) al que se refiere el segundo, dando así cabida al pensamiento de la secularización como mundanización (*Verweltlichung*). En su sentido genuinamente bíblico, sin embargo, la no-mundaneidad no cuestionaría el interés por lo mundano (*verweltlich*), tal y como lo haría Platón, sino que, toda vez que al cristianismo primitivo le es constitutiva la convicción de que al mundo no le queda (mucho) más tiempo, la mundaneidad pierde toda su relevancia. La no-mundaneidad tal y como ésta puede ser rastreada en el Nuevo Testamento no alude a la trascendencia griega, sino a una crisis del mundo y, por lo tanto, de la historia.

Si la fe en la inminencia del final, tal y como ésta aparece profesada en I Cor

---

<sup>115</sup>Cf. LEM, 39.

<sup>116</sup>Cf. LEM, 49 *et seq.*

7, 29: ὁ καιρὸς συνεσταλμένος τὸ λοιπὸν ἐστίν (*tempus breve est*), es la clave de bóveda de la doctrina escatológica cristiana, entonces la genuina especificidad del ἔσχατον neotestamentario, síntoma de la aguda situación de la crisis final del mundo, consistiría en su intraducibilidad a cualquier concepto de historia: la esperanza en la cercanía del fin es incompatible con el ordenamiento de los asuntos humanos. Sólo su desaparición, el retraso de la παρουσία del Mesías o, como lo mienta H. Blumenberg, el desengaño apocalíptico paulino, pudo permitir la mundanización de la originariamente no-mundana ἐκκλησία cristiana, que ya desde finales del siglo I comienza a pedir por el aplazamiento del final: *pro mora finis*, es decir, un plazo de gracia que el cristianismo identifica con la historia en la que se institucionaliza como iglesia visible. El desengaño escatológico de los primeros cristianos, según H. Blumenberg, habría tenido como consecuencia la mundanización de su iglesia y, en realidad, el origen de la categoría «mundo» –inexistente como tal antes de la no-mundaneidad– así como el surgimiento de dos sujetos jurídicos –Iglesia y Estado– a partir del cual devino posible la historia de las secularizaciones y las sacralizaciones.



### 3.3. Aplicación de la tesis funcionalista a la filosofía política

La interpretación blumenbergiana del cristianismo primitivo, como se mostrará en el capítulo correspondiente a la justificación filosófico-histórica de la teología política schmittiana (Capítulo VII), es sumamente próxima a la idea deuteropaulina del *κατέχον* (II Tes 2, 1-7), el retardador del final de los tiempos con el que Schmitt identifica el papel histórico del Imperio cristiano medieval, primero, del *balance of powers* del pluriverso político moderno después y, por último, del ordenamiento del globo conforme a su propia teoría de los grandes espacios. Probablemente Schmitt, admirador de la obra de K. Löwith sobre los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia y, al mismo tiempo, férreo crítico de la idea moderna de progreso, estaría sin embargo de acuerdo con la idea de una secularización mediante la escatología propuesta por H. Blumenberg en *La legitimidad de la Edad Moderna*. No así Rosenzweig, sin embargo, respecto de la intraducibilidad de la cercanía del fin a toda concepción del tiempo histórico, como igualmente se tendrá ocasión de indicar en el capítulo de este trabajo dedicado a la relación agonal establecida por el filósofo de Kassel entre el tiempo cronológico de raigambre aristotélica y la temporalidad característica de su mesianismo (Capítulo XI) y, en realidad, también del paulino, que en este sentido Rosenzweig, como W. Benjamin o J. Derrida, habrían venido a actualizar, de manera más o menos secreta y confesa, aproximadamente dos milenios más tarde. La apropiación schmittiana del apóstol de los gentiles debe ser, por ello, deconstruída, como debe serlo igualmente la más insidiosa interpretación de lo mesiánico, es decir aquella que identifica «mesianismo» y «escatología», a partir, quizá, del *terminus technicus* paulino *ὁ νῦν καιρὸς* y de las traducciones que de éste cabe encontrar en el pensamiento judío contemporáneo.

La crítica de H. Blumenberg a la teología política de Schmitt, sin embargo, nada tiene que ver, en pureza, con la cuestión filosófico-histórica. El filósofo de

Lübeck, como se ha expuesto en las páginas anteriores, se refiere a este problema casi exclusivamente en relación a *Historia del mundo y salvación* de K. Löwith. La aplicación de la tesis funcionalista de H. Blumenberg sobre la secularización a la teoría política sigue un camino completamente distinto. Desatendiendo a la estrategia *katekhóntica* que, como se explicará, subyace a la doctrina schmittiana de la soberanía, la crítica blumenbergiana a Schmitt tiene que ver más bien con la retórica inherente a la analogía schmittiana entre los conceptos teológicos y jurídico-políticos a la que, según el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna*, se reduce la lacónica tesis sobre la secularización presentada por su autor en *Teología política*.

Si el teorema de la secularización, según H. Blumenberg, alude simplemente a un mero reparto de funciones entre la teología y la filosofía, ello no obsta para que la esfera del lenguaje de lo sagrado haya sobrevivido a la de las cosas sagradas, ya secularizadas, conservándose como metáfora que opera a manera de coartada para legitimar ciertas novedades, tanto en el ámbito filosófico como en el científico y, quizá primordialmente, en el político. Aplicado al concepto central de la esfera jurídico-política, «soberanía», la persistente valoración positiva de la esfera de lo religioso que presupone el teorema de la secularización en su sentido sustancialista, se pone de manifiesto por medio de una efectista voluntad de estilo que trata de ofrecer un fundamento a sus argumentaciones por medio de una constante referencia a lo divino. La exageración es tal que, independientemente del valor explicativo, acaso pedagógico, que la metáfora pueda tener, puede conducir a la confusión entre lo metafórico y lo literal<sup>117</sup>.

H. Blumenberg encuentra en *Teología política* el paradigma de este fenómeno. Particularmente, en la analogía establecida por Schmitt entre la omnipotencia

---

<sup>117</sup>Cf. LEM, 81 *et seq.*

divina y la omnipotencia de un legislador concebido como *legibus solutus*<sup>118</sup>. Lo hiperbólico de la exposición schmittiana, según el filósofo de Lübeck, hace invertir el sentido de su tesis sobre la secularización. Si el jurista alemán escribe «*todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*»<sup>119</sup>, en realidad, según H. Blumenberg, el efecto de su argumentación es más bien el de establecer entre lo teológico y lo político una relación inversa a la sugerida en su conocida definición de «teología política», interpretando la reminiscencia teológica de los conceptos políticos como la consecuencia del carácter absoluto de estos últimos, es decir, procediendo a una teologización de la política, presionado quizá por el contexto político de su época<sup>120</sup>.

Según el análisis de H. Blumenberg, por lo tanto, Schmitt no concebiría realmente la teoría política moderna como el resultado de una secularización de ciertos conceptos teológicos, sino que habría llevado a cabo una teologización de una concepción profana de por sí de la soberanía como consecuencia de su preocupación por hacer comprensibles las exigencias políticas de su tiempo y, de ese modo, jus-

---

<sup>118</sup>Cf. LEM, 103, así como PT, 49 (TP, 37).

<sup>119</sup>PT, 49 (TP, 37): «*Alle prägnante Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*».

<sup>120</sup>Cf. LEM, 91 *et seq.* De acuerdo con H. Blumenberg, por lo tanto, la argumentación de Schmitt conduciría hacia la aparentemente contradictoria y en cualquier caso polémica tesis de la teologización de la política defendida por el egiptólogo J. Assmann: «*Todos los conceptos pregnantes –tal vez sea mejor decir de modo más humilde: algunos de los conceptos centrales– de la teología son conceptos políticos teologizados [Alle prägnanten Begriffe –vielleicht sagen wir lieber bescheidener: einige zentrale Begriffe– der Theologie sind theologisierte politische Begriffe]*» (Assmann, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser, München-Wien, 2000, p. 29) [Trad. de R.N.]. Véase también: Id., *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, Carl Hanser, München-Wien, 2003 [ed. cast.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, trad. de G. González Diéguez, Akal, Madrid, 1996, pp. 47-65], Lanceros, P., «De los nombres de Cristo. *Making of* de una teología política», en V. Rocco - R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política, op. cit.*, pp. 45 *et seq.*, Vitiello, V., «Religión-Fundamentalismo-Terrorismo», trad. de M. Sarabia, en F. Duque - V. Rocco (eds.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2012, pp. 314 *et seq.* Sobre Schmitt y el fracaso de la República de Weimar, cf. Kennedy, E., *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham, 2004 [ed. cast.: *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*, trad. de P. Lomba Falcón, Tecnos, Madrid, 2012].

tificar la necesidad de reconsiderar la relación entre norma y excepción. El recurso schmittiano a las analogías teológicas habría servido así para legitimar la decisión sobre el estado de excepción que el pensamiento ilustrado y, en su época, el neokantismo de la teoría pura del derecho de H. Kelsen, como heredero de aquel, rechazan radicalmente. Aunque cupiese interpretar la situación de la Alemania de la República de Weimar como un fracaso más, junto al de 1789, de la Ilustración, corroborado esta vez por la Primera Guerra Mundial, ello no justificaría, según la crítica blumenbergiana, recurso alguno a categorías anteriores a la *Aufklärung*, presentadas ahora como el resultado de un proceso de secularización, salvo el estrictamente metafórico. Según H. Blumenberg, por lo tanto, el problema de la retórica teológico-política empleada por Schmitt para legitimar su concepción de la soberanía surge cuando, por decirlo con F. Nietzsche en *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, se olvida que la metáfora no es más que una metáfora y se la toma por la cosa misma, es decir, cuando se la legitima como concepto<sup>121</sup>. En definitiva, lo que para Schmitt es un concepto, para el filósofo de Lübeck es una mera metáfora incapaz, en cuanto tal, de ser fuente alguna de la legitimidad prometida y, en realidad, inventada.

Como se vio en el Capítulo II, la liquidación petersoniana del vínculo entre lo teológico y lo político se limitaba a procurar una negación teológica de éste. En su brevísima respuesta a la *La legitimidad de la Edad Moderna*, Schmitt caracterizó la crítica blumenbergiana de la teología política, en cambio, como su negación científica<sup>122</sup>. Así, del mismo modo que su respuesta a E. Peterson consistió en

<sup>121</sup>Cf. Nietzsche, F., «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn», en G. Colli - M. Montinari (eds.), *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* III, 2, De Gruyter, Berlin-New York, 1973, pp. 370 *et seq.* [ed. cast.: *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*, trad. de L. M. Valdés, Tecnos, Madrid, 1998<sup>4</sup>, pp. 18 *et seq.*].

<sup>122</sup>Cf. PTII, 109 *et seq.* (TPII, 123 *et seq.*). Sobre la discusión entre H. Blumenberg y Schmitt, véase también: Rühle, V., «La teología política a la sombra del nihilismo», trad. de L. Castro Varela, en V. Rocco - R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política, op. cit.*, pp. 133-146, así como Villacañas Berlanga, J. L., «La leyenda de la liquidación de la teología política»,

denunciar el carácter absoluto de su trinitarismo, en relación a la crítica de H. Blumenberg, la posición de Schmitt se apoya en una denuncia de las pretensiones absolutistas del cientificismo moderno defendido por su crítico, es decir, de las consecuencias a las que conduce el radical inmanentismo que, a juicio del filósofo de Lübeck, caracteriza a la Edad Moderna: el autoapoderamiento (*Selbstermächtigung*), la *deificatio* de un hombre y un saber, el científico, que no necesitan de legitimación alguna, ya que se legitiman a sí mismos por su propio proceder. Si H. Blumenberg había denunciado el absolutismo teológico que, a su juicio, escondía el teorema schmittiano de la secularización, Schmitt hará lo propio con el absolutismo científico en que, a sus ojos, encuentra sus cimientos la crítica blumenbergiana. De este modo, H. Blumenberg hablaría, en opinión de Schmitt, el violento lenguaje de la filosofía de los valores que, por su justificación de la aniquilación de lo que no tiene valor (*Unwert*) desde su propia escala de valores, fue tan denostada por el jurista<sup>123</sup>. Uno de los primeros enemigos a exterminar por el deificado hombre

---

en Schmitt, C., *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 173 *et seq.* Por lo demás, puede profundizarse en el estudio de la relación entre ambos autores a través de: Blumenberg, H. - Schmitt, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007. No obstante el enorme valor de los materiales recogidos en este volumen, sobre todo por su carácter iluminador en lo que respecta al significado del *Arbeit am Mythos* de H. Blumenberg en relación a su polémica con Schmitt, será suficiente, por lo que respecta al presente trabajo, con procurar un breve análisis de las posiciones del filósofo y del jurista a propósito de la relación entre Modernidad, secularización y teología política, tal y como hasta ahora se ha hecho a partir de *La legitimidad de la Edad Moderna* y, en lo que sigue, se hará, de manera muy sumaria, con el epílogo de *Teología política II*.

<sup>123</sup>Cf. Schmitt, C., «Die Tyrannei der Werte», en Forsthoff, E. (ed.), *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 37-62 [ed. cast.: «La tiranía de los valores», en Herrero, M. (ed.), *La tiranía de los valores*, trad. de A. Schmitt, Comares, Granada, 2010, pp. 33-50]. Véase también el ensayo introductorio de la editora del volumen: Herrero, M., «Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto», en Id. (ed.), *La tiranía de los valores, op. cit.*, pp. 5-32. El título de M. Herrero alude, por cierto, a la caracterización schmittiana del libro de H. Blumenberg: «Este libro establece la no-absolutidad absolutamente [*Dieses Buch setzt die Nicht-Absolutheit absolut*]» (PTII, 109-110 [TPII, 123]). No en vano, una traducción al castellano del epílogo de *Teología política II* cierra el volumen editado por esta especialista en el pensamiento schmittiano, a quien no le falta razón cuando en la «Nota editorial» señala, a propósito de la breve réplica de Schmitt al texto de H. Blumenberg, que: «encierra el sentido último al que aspiraban las palabras del vibrante texto de La tiranía de los valores, a saber: mostrar irónicamente la agresividad encubierta del discurso teórico de la modernidad lastrado desde el comienzo por un

moderno blumenbergiano era el teólogo político. Su disciplina no era ciencia sino, desde el punto de vista de ésta, mera metáfora: una perversa leyenda que debía ser desenmascarada y aniquilada, negada absolutamente como tal.

Al igual que en el caso de E. Peterson, la defensa de Schmitt frente a la negación científicista de la teología política, que reduce ésta a mera retórica, consistirá en una reivindicación de su carácter, precisamente, científico, es decir, conceptual o, mejor, histórico-conceptual, que el autismo de una Modernidad encerrada absolutamente en sí misma, como la de H. Blumenberg, es incapaz de comprender satisfactoriamente. En su desmesurado afán por lo *novum*, la tesis blumenbergiana de una autofundamentación de la ciencia que brota de la nada desatiende necesariamente al umbral entre el Medioevo y el *Neuzeit* en el que Schmitt sitúa el origen de la teoría política moderna como el resultado de una secularización de categorías teológicas, esto es, de una sustitución de los teólogos por los juristas permitida, a su vez, por la simetría entre las estructuras e instituciones eclesiástica y estatal de la época, y cuyo resultado fue el silenciamento político de los teólogos en el momento mismo en el que los juristas como A. Gentili (1552-1608) fueron capaces de hablar con conceptos teológicos, es decir, de secularizar el lenguaje religioso en lenguaje jurídico-político: *Silete Theologi!* El «yo soy jurista y no teólogo» de Schmitt vale tanto para E. Peterson como para H. Blumenberg<sup>124</sup>. Ni uno ni otro supieron, quisieron o pudieron ver el carácter estrictamente jurídico-político –ni teológico ni metafórico– de la tesis schmittiana sobre la secularización o, al menos, de lo inicialmente postulado por ella.

Como se anticipó al comienzo de este capítulo, el distingo schmittiano entre los diversos sentidos de «teología política» permite superar tanto las objeciones de E.

---

*fuerte potencial nihilista»* (Herrero, M., «Nota editorial», en Id. (ed.), *La tiranía de los valores*, *op. cit.*, p. 2).

<sup>124</sup>Cf. *supra*, p. 65, nt. 84.

Peterson como las de H. Blumenberg, es decir, tanto la liquidación teológica como la negación científica del vínculo moderno entre la teología y la política que definen de la tesis schmittiana sobre la secularización, al menos si ésta es leída *stricto sensu* y no, por cierto, metafóricamente. Entendida desde un punto de vista histórico-conceptual, la teología política a la que se refiere Schmitt en su obra homónima es un fenómeno típicamente moderno, desprovisto de toda rémora teológica. Si el jurista de Plettenberg hace uso de conceptos teológicos lo hace asumiendo la secularización en su radicalidad o, mejor, la secularidad constitutiva de la Edad Moderna a la que apunta la heremenéutica blumenbergiana. La teología política de Schmitt presupone la muerte de Dios, es decir, la desteologización del pensamiento, un mundo secularizado, privado de toda relación con la trascendencia, en el que el soberano asume el papel que antaño cumpliera el Dios de los teólogos, a saber, el de ofrecer una garantía, ahora inmanente, del orden del mundo. También Schmitt, como H. Blumenberg, interpretaría la secularización, por lo tanto, en sentido funcionalista: el soberano schmittiano no es Dios desde el punto de vista de la sustancia, sino de su cometido. Si el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna* redujo la teología política schmittiana a una cuestión puramente retórica, de hecho, debería haber aceptado que la relación analógica a la que se refiere Schmitt es puramente retórica, es decir, que lo importante para él no era tanto legitimar teológicamente su doctrina de la soberanía cuanto mostrar el modo en que ésta, de acuerdo con la tesis funcionalista del propio H. Blumenberg, se hace cargo de aquella tarea que Dios, desaparecido del mundo moderno, no puede ya asumir más que ilegítimamente.

Desde el anterior punto de vista, el *impasse* alcanzado por el problema en el debate entre Schmitt y el filósofo de Lübeck se vería superado. Ahora bien: ¿tan necio había sido H. Blumenberg con respecto a la teología política schmittiana? ¿Pudo verdaderamente haberse equivocado tanto con respecto a Schmitt como

éste le reprocha, más aún cuando, a diferencia de E. Peterson, su estudio sobre la legitimidad de la Edad Moderna no estaba movido directamente por el sombrío contexto político del momento sino, como reconoce el propio Schmitt, por intereses puramente científicos? ¿Puede darse la razón a Schmitt con tanta facilidad?

La Segunda Parte de este trabajo tratará de ofrecer una respuesta a estos interrogantes, en el sentido de mostrar en qué medida aquellos que no vieron en la doctrina schmittiana de la soberanía una teología política en el sentido postulado por su autor, sino una teologización de la política –o una política teológica– respecto de la cual la secularización no era nada más que una burda coartada, no erraban tanto en su interpretación como sugirió Schmitt en *Teología política II*. Este texto pasa por alto casi medio siglo de evolución del pensamiento schmittiano, incluida su relación con el nacionalsocialismo, su aversión –teológica, no racial– por lo judío y, *last but not least*, la justificación filosófico-histórica de su teología política que, aun apuntada ya en 1922, no revelaría su centralidad más que, paradójicamente, en el momento en el que Schmitt dirigió su atención al elemento espacial de lo político: el *νόμος* de la tierra.

Antes de mostrar cómo la desteologización de la política postulada por Schmitt como origen de la moderna teoría del Estado, así como de su propia teología política, no sólo por sus efectos reales, sino también por su propio desarrollo, condujo más bien a todo lo contrario –es decir a una politización de la teología (cristiana) que es al mismo tiempo una teologización de la política– y a fin de completar la Primera Parte de la investigación, se atenderá en el capítulo siguiente al modo en que el otro protagonista del trabajo, Rosenzweig, entendió por su parte el problema de la secularización. De esta manera, como en el caso de Schmitt, se contextualizará su propia interpretación de la teología política y, por lo tanto, la lectura de *La Estrella de la Redención* que, en diálogo con el pensamiento schmittiano, quiere



llevarse aquí a cabo.



## CAPÍTULO IV

# LA SECULARIZACIÓN EN EL PENSAMIENTO DE F. ROSENZWEIG

Dada la relevancia que, como se ha mostrado en los capítulos precedentes, posee la categoría de «secularización» para la doctrina schmittiana de la soberanía, definida por Schmitt como «teología política» en virtud, precisamente, de la centralidad de aquel concepto para su pensamiento, resulta ineludible para la presente investigación, toda vez que está consagrada a un análisis de las afinidades y discrepancias existentes entre las concepciones de lo político y lo histórico defendidas por Schmitt y Rosenzweig, dar cuenta del significado que la mencionada categoría adquiere en el pensamiento rosenzweigiano y, particularmente, en *La Estrella de la Redención*, de cuya lectura teológico-política se ha de dar cuenta.

En los capítulos anteriores se ha constatado que, parafraseando la célebre sentencia aristotélica sobre el ser, *la secularización se dice de muchas maneras*. Su historia conceptual, como se ha mostrado en el Capítulo I, revela al menos seis flexiones semánticas –jurídico-política, institucional, filosófico-histórica, teológica, ética y sociológica– del término, perteneciente en su origen a la esfera del derecho canónico. Ni Rosenzweig ni Schmitt hacen uso de este sentido originario de «secularización», como tampoco de su aplicación más inmediata a la esfera del derecho público, es decir, como desamortización de bienes eclesiásticos por parte del Estado.

Si bien es cierto que, a diferencia de su significado teológico, los sentidos ético, sociológico, institucional y filosófico-histórico de la categoría de secularización no le eran ni mucho menos extraños, Schmitt ha pasado a la historia de las ideas por hacer uso del término *Säkularisierung* para referirse al proceso que, conforme a su propia interpretación de la teología política, ofrecería como resultado la existencia de una analogía estructural entre los conceptos y las argumentaciones de la teología, por un lado, y de la teoría moderna del Estado, por otro. En tanto que característico de la Modernidad, Schmitt es absolutamente consciente del estre-

cho vínculo que une su concepción de la secularización con el sentido institucional al que él se refiere como neutralización o despolitización del conflicto religioso, es decir, con la separación de Iglesia y Estado resultante de las guerras de religión originadas por la Reforma. Si los conceptos pregnantes de la teoría política moderna son, en opinión de Schmitt, conceptos teológicos secularizados, ello se debe a que, al hilo de la separación de los ámbitos eclesiástico y estatal, de lo religioso y lo político, éste habría hecho suyos algunos conceptos teológicamente fundamentales, privándoles, toda vez que lo político tendría que ver única y exclusivamente con lo mundano (*weltlich*), de todo contenido espiritual (*geistlich*). No se trata, en Schmitt, de que lo espiritual se mundanice, *à la* Hegel, sino de que lo mundano, como resultado de la secularización, se des-espiritualiza, es objeto de un desencantamiento con efectos, naturalmente, no sólo políticos, sino también éticos y sociológicos que, de manera muy general, podrían ser significados como una crisis o pérdida de autoridad –la *auctoritas* que, desde tiempos del emperador Constantino hasta la disolución de la unidad de la *Respublica Christiana*, había poseído como institución visible, secular, o de este mundo (*weltlich*), la Iglesia de Roma-.

## 4.1. Los siglos paulinos

La primera alusión de Rosenzweig al problema de la secularización en su *opus magnum* se hace cargo precisamente de la mundanización del mundo (*Verweltlichung der Welt*) cuyo origen, como en el caso de Schmitt, es localizado por el autor de *La Estrella* en el surgimiento del protestantismo. Se trata, en opinión de Rosenzweig, de la característica fundamental de lo que, por oposición a la época petrina de la Iglesia, es decir del *Populus Christianus* cuyo centro de gravedad se situaba en Roma y su catolicismo, el filósofo de Kassel denomina «los siglos paulinos» (*die paulinische Jahrhunderte*)<sup>125</sup>. La peculiaridad inherente a la iglesia paulina, i. e. reformada, no es otra, según Rosenzweig, que la separación tajante entre lo espiritual (*geistlich*) y lo mundano (*weltlich*) o, en palabras del propio autor, entre «*la realidad puramente interior de la fe y la puramente exterior de un mundo cada vez más mundanizado, secularizado*»<sup>126</sup>.

Desde el punto de vista de la historia del cristianismo esbozada por Rosenzweig en estas páginas de *La Estrella*, esta escisión radical entre la fe y el mundo, o «*la mutua protesta de la fe contra el mundo y del mundo contra la fe*»<sup>127</sup>, fue condición de posibilidad para que el protestantismo hiciese efectivo aquello a cuya consecución estaba llamado: la cristianización, por medio de la *sola fides*, del alma gentil que, aferrado a la exterioridad (el cuerpo), el catolicismo había dejado escapar. En consecuencia, frente a la visibilidad de la Iglesia de Roma, heredera de la estructura jurídica del Imperio, Rosenzweig considera a la iglesia paulina una iglesia «*invisible, por principio, como iglesia*»<sup>128</sup>. La unidad del mundo característica de la Edad Media cristiana se vio así esencialmente amenazada por ella, que, a

<sup>125</sup>Cf. GSII, 312-313 (EdR, 336-337).

<sup>126</sup>GSII, 313 (EdR, 337): «*Der rein inneren [Wirklichkeit] des Glaubens und der rein äußeren einer mehr und mehr ver-weltlichten Welt*».

<sup>127</sup>GSII, 313 (EdR, 337): «*Diesen wechselseitigen Protest des Glaubens gegen die Welt, der Welt gegen den Glauben*».

<sup>128</sup>GSII, 312 (EdR, 336): «*Als Kirche grundsätzlichen unsichtbaren*».

su vez, plenamente consecuente con la distinción entre *geistlich* y *weltlich* sobre la que se asentaba, terminó por aplicarla sobre sí misma, reclamando para sí, como la iglesia petrina, un lugar en el mundo.

Junto a la secularización como «mundanización del mundo» (*Verweltlichung der Welt*), es decir como desencantamiento del mundo en un sentido ciertamente próximo al de la tesis de M. Weber sobre el protestantismo, la categoría a la que está consagrada la Primera Parte de la presente investigación adquiere así en *La Estrella* un segundo significado: «mundanización del cristianismo» (*Verweltlichung des Christentums*), en el sentido de su visibilización en el mundo como institución jurídica, es decir como iglesia que, sin ser de este mundo, se hace presente en él. Ello vale, por descontado, para la iglesia petrina, el catolicismo, y quizá, como en el caso de Schmitt, de modo paradigmático, pero también para la iglesia paulina, el protestantismo. El cristianismo es secular en el sentido de que, como institución visible, posee una historia, por definición, mundana, a través de la cual viene desplegándose a lo largo de los siglos<sup>129</sup>.

Rosenzweig, como Schmitt, es naturalmente consciente de las consecuencias que esta visibilización de la iglesia cristiana en el mundo, su concreción secular como institución jurídica, tiene desde el punto de vista de su relación con el poder político –es decir, con el Imperio, durante el Medioevo, y con el Estado, durante la Modernidad–:

También ella [la iglesia, como el Imperio y los Estados], desde luego, está en el mundo. Tiene, pues, que entrar en discordia con el Estado. No puede renunciar a concebirse en términos jurídicos. Ella es precisamente un orden visible, y no uno que el Estado –por ejemplo, porque se limite nada más que a un ámbito determinado– pueda soportar; sino que es un orden que no quiere ser menos universal que el propio Estado<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup>Cf. GSII, 392 (EdR, 417).

<sup>130</sup>GSII, 391 (EdR, 416): «*Auch sie ist ja in der Welt. So muß sie mit dem Staat in Zwist*

El conflicto que necesariamente enfrenta a la iglesia cristiana como institución visible, es decir secular, con la esfera política, no significa para Rosenzweig, empero, que Imperio y Estado no sean instituciones cristianas, sino que el camino secular de la cristiandad, a diferencia del mundo del paganismo, permanece desde el principio, dice, escindido en dos unidades jurídicas<sup>131</sup>. Se trata, aunque Rosenzweig no lo denomine así, de la realidad a la que se refiere el sentido institucional del concepto de secularización y que, tal y como lo recoge el propio Rosenzweig en su *opus magnum*, no constituye sino la concreción histórica de la célebre sentencia bíblica: «*Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*»<sup>132</sup>. Secularización, pues, en el sentido de separación de los poderes eclesiástico y civil: de Iglesia e Imperio, primero, y de Iglesia y Estado, después.

Así, Rosenzweig no parece establecer distingo alguno entre el problema de la relación entre Iglesia e Imperio, por un lado, y entre Iglesia y Estado, por otro. La única diferencia a la que se refiere en estas líneas consiste en que los Estados, a diferencia del Imperio, «*imaginaban que luchaban no por su derecho al mundo, sino por su propio derecho*»<sup>133</sup>, es decir, por su soberanía, bien acotada a un determinado territorio sobre el que se asentaba, a su vez, una determinada

---

*kommen. Sie kann nicht darauf verzichten, sich selber rechtlich zu verfassen. Sie ist eben sichtbare Ordnung, und keine, die der Staat, etwa da sie sich bloß auf ein bestimmtes Gebiet beschränkt, dulden könnte, sondern Ordnung, die nicht weniger allgemein sein will als er.*

<sup>131</sup>GSII, 390 (EdR, 415-416): «*El mundo [...] queda para el cristiano articulado en el gran ordenamiento doble del Estado y la Iglesia. No sin razón se ha dicho del mundo pagano que no conoció ni el uno ni la otra. La polis era para sus ciudadanos Estado e iglesia en uno solo, sin que aún hubiera entre ambas cosas la menor oposición. En el mundo cristiano se separaron desde el principio. Y desde entonces la historia del mundo cristiano se desarrolla manteniendo tal separación. No es que, por ejemplo, sólo la iglesia sea cristiana, y el Estado no lo sea [Die Welt [...] gliedert sich dem Christen in die große Doppelordnung Staat und Kirche. Nicht unrichtig hat man von der heidnischen Welt gesagt, daß sie weder das eine noch das andre kannte. Die Polis war ihren Bürgern Staat und Kirche in eins, noch ganz ohne Gegensatz. In der christlichen Welt traten sie von Anfang an auseinander. In der Aufrechterhaltung dieser Trennung vollzieht sich seitdem die Geschichte der christlichen Welt. Es ist nicht so, daß etwa nur die Kirche christlich wäre und der Staat nicht]*».

<sup>132</sup>Mt 22, 21, así como *supra*, p. 28.

<sup>133</sup>GSII, 391 (EdR, 416): «*Nicht das Reich auf die Welt, nur ihr eigenes zu erstreiten wähten*».



nación. Frente al carácter supranacional del Imperio, el Estado moderno surgido de la lucha entre Imperio e Iglesia, ambos entregados a una causa universal, católica, se sintió satisfecho, al menos en un primer momento, con un derecho circunscrito a un determinado territorio y a una determinada nación. Sólo más tarde estos Estados nacionales modernos, crecidos en su nacionalismo, manifestarían estar dotados de una voluntad de imperio, una voluntad supranacional y orientada al mundo. Rosenzweig, como se indicará más abajo, se referirá a esto como «política mesiánica» (*messianische Politik*).

Ninguna diferencia, en cambio, detecta Rosenzweig entre las relaciones mantenidas respectivamente por el Imperio y el Estado con la Iglesia. Según él, ambas instituciones jurídicas habrían mantenido, sencillamente, una misma relación de confrontación con el derecho universal que, por su parte, reivindicaba la Iglesia para sí. No obstante su amplia formación histórica, puesta de manifiesto por Rosenzweig, por ejemplo, en *Globus*, su análisis de las relaciones entre lo eclesiástico y lo civil, tal y como éste aparece expuesto en el epígrafe de *La Estrella* titulado «Estado e Iglesia» (*Staat und Kirche*), contiene dos deficiencias notables que afectan a una correcta comprensión de la secularización en su sentido institucional por parte del filósofo de Kassel<sup>134</sup>.

De acuerdo con su descripción del origen de los modernos Estados nacionales, en primer lugar, parecería que ellos habrían surgido únicamente en rebelión contra el Imperio<sup>135</sup>. No, en cambio, contra el Papado, al que en un primer momento habría estado enfrentado únicamente el emperador. Rosenzweig obvia de este modo el estrecho vínculo que, encarnado en los *princeps protestans*, unió en su origen al

---

<sup>134</sup>Cf. «Estado e Iglesia» (*Staat und Kirche*), en GSII, 390-392 (EdR, 415-417), así como Rosenzweig, F., «Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre», en GSIII, pp. 313-368.

<sup>135</sup>GSII, 391 (EdR, 416): «*Surgieron, pues, estos estados como rebeldes que se levantaban contra la unidad jurídica, entregada a la tutela del emperador, del mundo creado por el poder creador uno [Diese Staaten waren also aufgekommen als Rebellen gegen die in die Obhut des Kaisers gegebene Rechtseinheit der von der einen Schöpfermacht erschaffenen Welt]*».

moderno Estado nacional con la Reforma. Desatendiendo a este hecho histórico, la exposición de Rosenzweig se ve abocada a un segundo error, de igual o mayor gravedad.

Si la relación entre Imperio e Iglesia fue idéntica a la de Estado e Iglesia, entonces la secularización en su sentido institucional dataría del 25 de diciembre del año 800 –fecha de la coronación de Carlomagno como emperador a la que Rosenzweig se refiere en las líneas que vienen aquí comentándose– y, por lo tanto, resultaría incomprensible que el Imperio Romano Germánico (en alemán: *Römisches Reich Deutscher Nation*, y en latín: *Romanum Imperium Nationis Germanicae*), heredero del imperio carolingio aproximadamente un siglo después (962) de la disolución de éste en 843, utilizara, con el evidente permiso del Papado, no en vano encargado de la coronación o investidura de los emperadores, el título de «Sacro» (en alemán: *Heiliges*, y en latín: *Sacrum*) para legitimar su existencia como instituida por la voluntad divina cristiana –a partir de 1157, a iniciativa de Federico I, Barbarroja, ratificada por el anti-papa Pascual III en 1167–.

Aunque no le falta razón a Rosenzweig cuando, como ya se indicó, afirma que la separación de lo político y lo religioso estuvo presente desde el primer momento en el mundo cristiano, pasa por alto, a diferencia de Schmitt, el hecho de que dicha separación posee un carácter esencialmente distinto en la Modernidad y el Medioevo. Desatender a esta diferencia hace que la exposición de Rosenzweig respecto de este punto carezca de precisión a la hora de dar cuenta del sentido institucional adquirido por la categoría de secularización como consecuencia del establecimiento de la Paz de Westfalia, es decir, del final de las guerras de religión provocadas por la Reforma y el nacimiento del Estado nacional moderno.

La separación entre la *auctoritas* pontificia, por un lado, y la *potestas* imperial, por otro, o de sacerdocio e imperio, no significó nunca un ordenamiento doble,

como afirma Rosenzweig. Dicha separación sirvió para evitar toda concentración de poder en una sola persona, ya fuera el papa o el emperador, ciertamente, pero los *diversi ordines* a los que dio lugar nunca pusieron en duda la unidad, el orden unitario concreto a cuya base se situaban: la *Respublica Christiana*, el *Populus Christianus*<sup>136</sup>. Lo religioso y lo político, pues, se integraban en un único orden concreto en el que, no obstante, se respetaba la diferencia entre «*lo que es del César*» y «*lo que es de Dios*» o, si no ésta, en función de las circunstancias, sí en todo caso la unidad de la cristiandad, o Europa, por decirlo con el clásico de Novalis. Si bien es cierto que la querrela de las investiduras fue un síntoma de las posteriores guerras de religión intraeuropeas, e incluso que éstas pueden entenderse como efecto de la injerencia papal en los asuntos imperiales (y seculares), así como de la intromisión del imperio en cuestiones espirituales, no es menos cierto que, en lo que respecta a las relaciones entre lo eclesiástico y lo político, las guerras confesionales europeas tuvieron consecuencias bien distintas a las disputas medievales entre imperio y papado: la reunión, tanto *de iure* como *de facto*, de la *auctoritas* y la *potestas* en los soberanos de las distintas unidades políticas surgidas de la destrucción de la unidad de la *Respublica Christiana* como medio para la neutralización política, la despolitización del conflicto religioso; es decir, la secularización de la política en sentido estricto, su desacralización, la separación de Iglesia y Estado como órdenes distintos, no ya en el seno de una misma unidad, sino en el marco del nuevo *pluriversum* político y confesional europeo. Fue entonces, y sólo entonces, cuando la escisión en dos del camino del cristianismo en el mundo a la que se refiere Rosenzweig se hizo verdaderamente efectiva, permitiéndolo así, por lo demás, la mundanización del mundo propia, en opinión del autor de *La Estrella*, de los siglos paulinos.

---

<sup>136</sup>Cf. NdE, 30-31 (NdT, 25-26).

## 4.2. La era joánica

Estas consideraciones de Rosenzweig sobre la relación entre Iglesia y Estado, como las ya expuestas sobre el desencantamiento del mundo, no agotan, en cualquier caso, el tratamiento del problema de la secularización por parte del filósofo de Kassel. Aún en *La Estrella*, esta cuestión vuelve a aparecer, de nuevo, a propósito de la doble senda seguida por el cristianismo, así como de la mundanización del mundo que trajo consigo y, más concretamente, del peligro al que, con la vista puesta en la reconciliación de los dos caminos –la expectativa de que, al final de la historia, Dios será todo en todo (I Cor 15, 28)–, se enfrenta el cristianismo: «*El riesgo de una divinización del mundo o una mundanización de Dios que se olvide, por aquello del “todo en todo”, del Uno que está sobre todo*»<sup>137</sup>. La conjunción «o», como pone de manifiesto de Rosenzweig unas líneas más abajo, no debe entenderse como disyuntiva. No indica alternancia alguna, dos posibilidades que se excluyen entre sí. El peligro al que está expuesto el cristianismo es el de «*una mundanización de Dios que diviniza el mundo*»<sup>138</sup>. Se trata de una reunión precipitada –es decir, antes de que el Uno que es Dios sea todo en todo– de los dos caminos en que se escinde el cristianismo. La confusión entre lo religioso y lo mundano, en definitiva, cuyo efecto no sería otro que el de un re-encantamiento del mundo desencantado por la propia fe cristiana: una «política mesiánica» (*messianische Politik*)<sup>139</sup>.

El re-encantamiento del mundo, es decir su divinización, por paradójico que parezca, es el resultado, en opinión de Rosenzweig, de un proceso de secularización. De hecho, constituye el efecto perverso de la propia secularización propiciada por la irrupción del protestantismo en el mundo, es decir, la secularización característica

---

<sup>137</sup>GSII, 446 (EdR, 470): «*Weltvergötterung oder Gottverweltlichung, die über dem Alles in Allem den Einen über allem vergäße*».

<sup>138</sup>GSII, 447 (EdR, 471): «*[Die Gefahr] weltvergötternder Gottverweltlichung*».

<sup>139</sup>Sobre los peligros del cristianismo, cf. GSII, 364-371 (EdR, 389-396), así como Batnitzky, L., *Idolatry and Representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 145-168.

de lo que Rosenzweig denomina «los siglos paulinos». La mundanización del mundo originada por la Reforma, así como la radical separación de Iglesia y Estado que fue de su mano, es decir la reunión de la *auctoritas* y la *potestas* en el soberano secular, ofreció las condiciones de posibilidad de una absolutización de la política y, por lo tanto, de su sacralización. El epígrafe de *La Estrella* dedicado a lo que Rosenzweig denomina «política mesiánica» debe ser leído como la exposición, por parte del filósofo de Kassel, de su particular teoría de la secularización o, al menos, de una de las dos partes que, como se mostrará, la integran<sup>140</sup>.

Ha de señalarse en primer lugar que esta política mesiánica característica de los pueblos del mundo, es decir de la cristiandad, así como el tipo de secularización que le es propio, no es ya típica de la segunda de las tres épocas en las que Rosenzweig, fundamentalmente influido en este punto por *Die Weltalter* de F. Schelling (1775-1854) pero también por la teología de la historia de Joaquín de Fiore (1135-1202), divide la historia del cristianismo<sup>141</sup>. La consumación de la secularización de la Europa católica romana, es decir de la Iglesia de Pedro, según

---

<sup>140</sup>La otra es sugerida por Rosenzweig en carta a Rudolf Hallo con fecha de 4 de febrero de 1923 (GSI, 2, 888-890). El autor de *La Estrella* se refiere en ella a una «nueva secularización» (*neue Säkularisation*) y, a diferencia de lo que ahora cabe denominar como «vieja secularización», no tiene como protagonistas a los pueblos del mundo, es decir a la cristiandad, sino al judaísmo. Se refiere, por tanto, al papel del judaísmo en el mundo, es decir, a aquello que tras rechazar un marcionismo de juventud condujo a Rosenzweig a la decisión de no convertirse al cristianismo y permanecer en cambio siendo judío (cf. *infra*, pp. 257 *et seq.*).

<sup>141</sup>Cf. Bensussan, G., *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001, pp. 18 *et seq.*, así como Id., *Franz Rosenzweig: existence et philosophie*, Presses Univ. de France, Paris, 2000 [ed. cast.: *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, trad. de D. Barreto González - H. Santana Sánchez, Anthropos, Barcelona, 2009, p. 100]. Del mismo modo debe mencionarse aquí la conferencia impartida por el propio G. Bensussan bajo el título *Franz Rosenzweig: un penseur de la secularisation?* en el último congreso internacional de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, celebrado en la Universidad de Toronto en septiembre de 2012. Junto con los dos primeros capítulos de *L'Ange de l'Histoire* de S. Mosès (cf. Mosès, S., *L'Ange de l'Histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992 [ed. cast.: *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997, pp. 29-63]) se trata del único trabajo sobre el tratamiento que Rosenzweig da a este problema al que, al menos hasta la fecha, ha tenido acceso quien escribe. A diferencia del trabajo de S. Mosès, que no obstante también se tendrá en cuenta en lo que sigue, posee el mérito y la virtud de contraponerlo a la tesis de Schmitt sobre la secularización, es decir, a su interpretación de la teología política.

Rosenzweig, dio paso, alrededor de 1800, a una nueva época en la que la fe cristiana ya no se manifiesta en el mundo propiamente como religión, sino como forma de la civilización occidental. Se trata, pues, de «una nueva época del cristianismo: la época de su plenitud final»<sup>142</sup>, de su cumplimiento definitivo como iglesia joánica<sup>143</sup>.

Fue peculiaridad de la iglesia petrina, conforme a la interpretación de Rosenzweig, el hecho de que la cristianización del paganismo llevada a cabo por ella tuviera como objeto el afuera corporal del hombre y del mundo paganos, es decir, el edificio exterior y visible del Imperio y sus ciudadanos, del mismo modo que, como ya se ha señalado, lo fue de los siglos paulinos y de la Iglesia de Pablo que, por medio de la *sola fides*, su ímpetu cristianizante se dirigiera únicamente al alma pagana. Al término de la Modernidad, que Rosenzweig sitúa, debe insistirse en ello, en torno a 1800, la cristianización del mundo permanecía incompleta, según el de Kassel, no ya porque cuerpo y alma hubiesen sido cristianizados por separado sino porque, aun habiendo sido ambos convertidos, ni hombre ni mundo eran todavía cristianos por completo. El cristianismo alcanza su apogeo, es decir su consumación, cuando su fuerza no se dirige únicamente al cuerpo, ni únicamente al alma, ni siquiera a ambos simultáneamente, sino cuando su trabajo, más allá de toda labor propedeútica como la llevada a cabo hasta 1800, recae sobre aquello que, cirniéndose por encima de lo corporal y de lo anímico es sin embargo soportado por ambos: la vida del hombre y, con ella, el devenir del mundo. Lo propio de la era joánica es, así, la cristianización de la vida humana como un todo y del todo de la vida del mundo, es decir, del destino del hombre y del mundo<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup>GSII, 315 (EdR, 338): «Eine neue, die voll-endete Zeit des Christentums».

<sup>143</sup>Cf. «El cumplimiento final joánico» (*Die johanneische Vollendung*), en GSII, 316-318 (EdR, 340-342). Sobre «1800», cf. Löwith, K., *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich, 1941 [ed. cast.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú, Katz, Buenos Aires, 2008, pp. 23-54].

<sup>144</sup>Cf. «El cristianismo del futuro» (*Das Christentum der Zukunft*), en GSII, 314-315 (EdR, 337-338).

El espacio del mundo cristiano (su cuerpo) y la fe que lo rellena (su alma) se unen constituyendo una realidad más elevada: la vida. Este sobrepasamiento dialéctico de las iglesias petrina y paulina es índice de la entrada de la cristiandad en el flujo del tiempo, es decir, de su identificación con su propio destino y con el del mundo. La era joánica es la época en la que los pueblos del mundo, enteramente cristianizados, pasan a creer en su propio destino.

Ahora todos [los pueblos y los órdenes mundanos de la cristiandad] saben que su vida ha de ser vida propia, y que es precisamente como tal que se inserta en el curso del mundo. Todos hallan la justificación de su existencia en la vitalidad de su destino. Ahora es cuando hay pueblos cristianos, mientras que en la época paulina había autoridades cristianas y en la petrina naciones sometidas al sacro imperio uno. Estados y estirpes necesitaban un complemento de su vida: los unos, mediante la fe del individuo y la administración de la Palabra; los otros, en el imperio y la iglesia visible. Sólo así habían podido ser suelo fértil para la semilla del cristianismo. Pero ahora los pueblos tienen en ellos mismos toda la vitalidad que se lleva a cumplimiento perfecto. Sucede así desde que cada pueblo sabe y cree que tiene «su día en la historia».<sup>145</sup>

La aparición de la iglesia joánica en el mundo significa así, según Rosenzweig, una cristianización plena de los pueblos que componen la civilización occidental; es decir, una secularización total del cristianismo, en el sentido de una identificación del destino de la cristiandad con el destino del *saeculum*: una cristianización de la vida histórica de los pueblos del mundo que se hace patente a través del auge del

---

<sup>145</sup>GSII, 315 (EdR, 339): «*Sie alle [die Völker und alle weltlichen Ordnungen der Christenheit] wissen nun, daß ihr Leben Eigenleben sein muß und grade als solches eingefügt ist in den Gang der Welt; sie alle finden die Rechtfertigung ihres Daseins in der Lebendigkeit ihres Schicksals. Es gibt nun erst christliche Völker, während es in der paulinischen Epoche weltliche Obrigkeiten, in der petrinischen die dem einen heiligen Reich untergetanen Nationen gab. Staaten wie Stämme bedurften einer Ergänzung ihres Lebens, die einen am Glauben des Einzelnen und der Verwaltung des Worts, die andern am Reich und der sichtbaren Kirche; so allein hatten sie tragfähiger Boden für den Samen des Christentums sein können. Nun erst haben die Völker in sich selbst ganze sich vollendende Lebendigkeit; seit jedes Volk weiß und glaubt, es habe „seinen Tag in der Geschichte“*».

nacionalismo, fenómeno determinante del devenir histórico desde 1800 –en realidad, desde 1789: la Revolución Francesa– y hasta la Gran Guerra –propriadamente, al menos hasta la Segunda Guerra Mundial, que Rosenzweig no llegó a vivir–. A esta interpretación de la secularización están consagradas las páginas dedicadas por Rosenzweig a la política mesiánica de los pueblos del mundo. El término «secularización» (*Säkularisierung*), sin embargo, no hace acto de presencia en estas líneas de *La Estrella*. Es decisivo, en cambio, en una carta fechada por Rosenzweig el 7 de noviembre de 1916 y dirigida a uno de sus grandes interlocutores, E. Rosenstock (1888-1973)<sup>146</sup>.

Como se mostrará a continuación, el final del Libro Primero de la Tercera Parte del *opus magnum* rosenzweigiano no es sino un desarrollo de lo señalado por Rosenzweig en la carta recién referida. De notable extensión, esta misiva, redactada a lo largo de tres días, ofrece una valiosa muestra de la importancia de la correspondencia mantenida por Rosenzweig con E. Rosenstock para la formación del *Neues Denken* rosenzweigiano, así como de la profundidad alcanzada por el intercambio epistolar entre ambos a propósito de la relación entre el cristianismo (es decir, el paganismo convertido a la fe en el Dios vivo del Nuevo Testamento) y el judaísmo. Contiene asimismo el esbozo de su teoría de la secularización como cristianización de los pueblos occidentales.

La carta comienza con una breve disquisición filológica sobre la importancia del hecho de que el término griego ἔθνη, es decir «paganos» (*Heiden*), en el sentido de «pueblos» (*Völker*), como el correspondiente Ἰουδαῖοι, es decir «judíos» (*Juden*), no tuviese en su origen forma alguna terminada en -ισμός, en el sentido del sufijo alemán *-tum*, que denota condición, naturaleza, cuando no idea, concepto (*Begriff*)<sup>147</sup>. Paradójicamente, continúa Rosenzweig, ἔθνησμός, el particular -ισμός

---

<sup>146</sup>Cf. GSI, 1, 280-289.

<sup>147</sup>Cf. GSI, 1, 281. No obstante su aparente trivialidad, esta digresión de Rosenzweig está dotada



correspondiente al griego *ἔθνη*, habría surgido, no como creación de la idea de paganismo (*Heidentum*), sino como resultado de un proceso de cristianización del concepto de «pueblo», es decir como «nacionalismo» (*Nationalismus*): cada pueblo sabe y cree que, a través de la historia, de su historia, en el sentido de la historia que él hace, se dirige hacia Dios<sup>148</sup>. Cada pueblo sabe y creer ser el pueblo elegido, su política se convierte en política mesiánica: el nacionalismo moderno es, por lo tanto, el resultado de una secularización de los conceptos de mesianismo y elección, previamente universalizados por el cristianismo, frente a su originario carácter particular, propio del que se considera el único pueblo elegido.

«Secularización» en el sentido de que, frente al mesianismo judío, este mesianismo secularizado que irrumpe en la historia como nacionalismo ha de realizarse necesariamente *en y por* la historia. La elección de los pueblos, su carácter mesiánico, consiste en que las naciones se sienten protagonistas de la historia, portadoras de la *Weltgeschichte*: el nacionalismo se exalta y, dotado de una voluntad suprana-

---

de un enorme significado, toda vez que la interpretación rosenzweigiana del mesianismo auténtico –y no, como podrá verse, el mesianismo secularizado como nacionalismo imperialista– se refiere a una forma de fe en un Mesías que supera todo «-ismo» particular, ya sea el judaísmo, el cristianismo o el propio mesianismo, quizá laico-utópico (cf. GSII, 469 [EdR, 493], así como García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío, op. cit.*, p. 243). Esta superación de todo «-ismo» particular propuesta, exigida por *La Estrella de la Redención* de Rosenzweig, permite llevar a cabo una lectura a-confesional –lo cual no significa al margen de la religión, en el sentido de una relación con *das Höchste*– del pensamiento rosenzweigiano y, concretamente, de su noción de «redención» así como, al mismo tiempo, entender la «mesianicidad sin mesianismo» (*messianité sans messianisme*) reivindicada por J. Derrida en *Espectros de Marx*, es decir, al hilo del giro (teológico-)político de la deconstrucción o, en otras palabras, en la deconstrucción de la teología política y, particularmente, de la teología política schmittiana. Cf. Derrida, J., *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993 [ed. cast.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, trad. de J. M. Alarcón - C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995, p. 73], así como Id., *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994 [ed. cast.: *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver - F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998, pp. 93 *et seq.*].

<sup>148</sup>GSI, 1, 281: «Porque nacionalismo significa que los pueblos no creen simplemente proceder “de” Dios (eso creen [...] también los paganos), sino que creen dirigirse “a” Dios [Denn Nationalismus heißt, daß die Völker nicht bloß glauben, „von“ Gott zu sein (das glauben [...] die Heiden auch), sonder „zu“ Gott zu gehen]» [Trad. de R.N.].

cional y orientada al mundo (como la de la iglesia cristiana), deviene imperialismo a partir también de una secularización de la idea cristiana de misión, entendida ésta ya no como misión evangelizadora, sino como misión civilizadora<sup>149</sup>.

La *civitas Dei* deviene *civitas terrena* o, mejor, la *civitas terrena* pretender ser *civitas Dei*, iglesia en la que autoconservación (*salus*) y fidelidad a lo más alto (*fides*) –en este caso el *saeculum*, la historia universal en tanto que perspectiva suprema bajo la cual se comprenden los pueblos, todos ellos pretendidamente elegidos– son indiscenibles: la secularización del cristianismo consumada en la era joánica conduce a la irrupción de una política que, en tanto que mesiánica, quiere atribuir la forma del Reino de Dios a la realidad histórica<sup>150</sup>. La cristianización del concepto de pueblo, el nacionalismo como expresión política de la secularización plena del cristianismo, conduce así a una sacralización de la política y de la historia que se hace patente, en primer lugar, en la santificación de la guerra<sup>151</sup>. Ésta es concebida, a un mismo tiempo, como lucha por la propia existencia (*salus*) y por

---

<sup>149</sup>Cf. GSI, 1, 283, así como GSII, 365 (EdR, 390). Es la recuperación de la idea de misión por parte de las iglesias reformadas la que, según Rosenzweig, habría sentado las bases del cristianismo del futuro, es decir de la era joánica o la cristianización consumada de la civilización occidental en cuyos miembros, dotados ahora de una voluntad que va más allá de sí mismos, de su propio derecho (una voluntad supranacional), se secularizan las ideas de elección y de mesianismo. Cf. GSII, 314 (EdR, 337).

<sup>150</sup>Sobre la reunión de *salus* y *fides*, cf. GSI, 1, 282-283 y GSII, 366 (EdR, 391). Sobre la relación entre Reino de Dios y *saeculum*, es decir sobre la revolución –y, en primer lugar, la Revolución Francesa– en la era joánica, cf. GSII, 319 (EdR, 343). Debe tenerse en cuenta aquí que, como el propio Rosenzweig hace explícito en sus «Paralipomena», la cuestión de la relación entre *salus* y *fides* es, en lenguaje jurídico, la cuestión de la relación entre *Macht* y *Recht*, es decir, el problema jurídico político suscitado por la Modernidad –la Reforma– al que Schmitt trataba de dar una respuesta mediante su propuesta teológico-política en sentido práctico-operativo. Cf. GSIII, 414, así como *infra*, pp. 153 *et seq.* Se trataba, de igual modo, del problema político moderno de la relación entre κράτος y ἦθος cuya solución encontraba F. Meinecke en la teoría hegeliana del Estado. Cf. *infra*, p. 340.

<sup>151</sup>No en vano afirma Rosenzweig en *El Nuevo Pensamiento* que el epígrafe sobre la «política mesiánica» (*messianische Politik*), que aquí se ha definido como una teoría de la secularización, es, en primer lugar, «una teoría de la guerra» (*eine Theorie des Krieges*). Cf. Rosenzweig, F., «Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, 156 [ed. cast.: «El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a “La Estrella de la Redención” (1925)» [NP], en *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, p. 73].

el sentido del mundo (*fides*): como «guerra de religión» (*Glaubenskrieg*)<sup>152</sup>. Esta expresión, empleada por Rosenzweig, debe entenderse en un sentido bien distinto al de las guerras de religión europeas de comienzos de la Modernidad. No se trata de una lucha por confesión religiosa alguna, despolitizadas todas a lo largo de los siglos paulinos, sino de que el Estado y su papel en la historia han devenido, ellos mismos, realidades sacrosantas: la voluntad de Dios –es decir, ahora, el sentido de la historia– se realiza en la suerte que los Estados, al margen de toda confesión religiosa particular, corren en la guerra.

Cabe encontrar, pues, una teología de la historia como trasfondo de la teoría de la guerra en la que cristaliza en un primer momento el pensamiento de la secularización expuesto por Rosenzweig al final del primer libro de la tercera parte de *La Estrella*. Si las guerras europeas y, particularmente, la Primera Guerra Mundial –telón de fondo histórico sobre el que Rosenzweig redactó su *opus magnum*–, no son sino el enfrentamiento de naciones «elegidas» rivales, de los nacionalismos resultantes de la secularización de la interpretación universalizante del concepto judío de elección propia del cristianismo; si la guerra se da como efecto del choque, violento y mortal, de pretensiones mesiánicas secularizadas en competencia, es decir como el resultado de la vocación simultánea de varias naciones a la universalidad de una misión global de carácter supuestamente civilizador, como llamada a la realización de tales o cuales valores pretendidamente supremos y como asignación a uno u otro pueblo de una labor benefactora llevada a cabo en nombre de la humanidad; si esto es así, la historia se convierte en la escena del crimen que lleva aparejado la secularización plena del cristianismo consumada en la era joánica. Si el Estado y la guerra son sacralizados como instrumentos de una voluntad divina que se realiza en la historia, si es que no se identifica directamente con ella, el propio devenir histórico es divinizado, en este caso, como teodicea.

---

<sup>152</sup>Cf. GSII, 367-368 (EdR, 392).

Hoy ponemos el énfasis en lo práctico, en el pecado original, en la historia, en último término, no como Schleiermacher, como un ser dispuesto en el tiempo para ser contemplado por un espectador, sino como *acción del autor del crimen*. Por ello nos negamos también a ver a «Dios en la historia», porque no queremos ver la historia (en respecto religioso) como imagen, como ser; al contrario, *negamos* a Dios en ella para *restaurar* a Dios en el proceso a través del cual ella se despliega. Vemos a Dios en cada acontecimiento ético, pero no en el todo realizado, en la historia –porque para ello necesitaríamos un Dios, que la historia fuese divina, que toda acción que ocurre en esta palangana fuese, sin más, divina, justificada. No, toda acción se convierte en pecaminosa en el momento en el que entra en la historia (el autor del crimen no quiere lo ocurrido) y por ello Dios debe redimir al hombre, no a través de la historia sino, en realidad –no hay otra alternativa–, como «Dios de la religión». Para Hegel la historia era divina, «teodicea»; la acción –en tanto que prehistórica, moral, subjetiva–, sin más, no-divina, «pasión», «individuo», «buena intención», «castillo de la virtud». Para nosotros, la religión es la «única y verdadera teodicea». – La lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros, por ello, al mismo tiempo, lucha por la religión en el sentido del siglo XX<sup>153</sup>.

En estas tempranas líneas, remitidas por Rosenzweig a H. Ehrenberg (1883-1958) con fecha de 26 de septiembre de 1910, es decir mientras trabaja en su estudio sobre la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del Estado (*Hegel und der Staat*), el filósofo de Kassel pone nombre a su «enemigo», hasta ahora oculto en la exposición del pensamiento rosenzweigiano sobre la secularización aquí presentada.

---

<sup>153</sup>GSI, 1, 112-113: «*Wir heute betonen das Praktische, den Sündenfall, die Geschichte, letztere nicht wie Schleiermacher als in der Zeit auseinandergelegtes Sein für die Anschauung des Beschauers, sondern als Tat des Täters. Daher weigern wir uns auch, „Gott in der Geschichte“ zu sehen, weil wir die Geschichte (in religiöser Beziehung) nicht als Bild, nicht als Sein sehen wollen; sondern wir leugnen Gott in ihr, um ihn in dem Prozeß, durch den sie wird, zu restaurieren. Wir sehen Gott in jedem ethischen Geschehen, aber nicht in dem fertigen Ganzen, in der Geschichte; –denn wozu brauchten wir einen Gott, wenn die Geschichte göttlich wäre, wenn alle Tat, in dieses Becken fließend, ohne weiteres göttlich, gerechtfertigt würde. Nein, jede Tat wird sündig, wenn sie in der Geschichte tritt (der Täter wollte nicht, was wurde) und deshalb muß Gott den Menschen erlösen nicht durch die Geschichte, sondern wirklich –es bleibt nicht anders übrig– als „Gott in der Religion“. Für Hegel war die Geschichte göttlich, „Theodizee“; die Tat –als vorgeschichtliche, moralische, subjektive– ohne weiteres ungöttlich, „Leidenschaft“, „Individuum“, „gute Absicht“, „Ritter der Tugend“. Für uns ist die Religion die „einzig wahrhafte Theodizee“. – Der Kampf gegen die Geschichte im Sinne des 19. scl. ist uns deshalb zugleich Kampf für die Religion im Sinne des 20» [Trad. de R.N.].*

Se trata de G. W. F. Hegel y su concepción de la historia como teodicea, es decir, como proceso en el que el mal queda justificado como momento necesario del desenvolvimiento del Espíritu en la historia. De hecho Rosenzweig no hace en su carta sino citar al propio Hegel, quien, al final de la primera sección de la introducción a sus lecciones sobre filosofía de la historia universal del semestre de invierno de 1830/1931, tras referirse a la verdad religiosa –es decir cristiana– de acuerdo con la cual una Providencia rige el mundo, señala:

Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas.<sup>154</sup>

Rosenzweig se está refiriendo, en efecto, al problema del mal en la historia, así como a la posibilidad de su superación, *en y por* la historia, es decir a la posibilidad de una redención, en el sentido de una superación (*Aufhebung*) o reconciliación (*Versöhnung*) del mal, que tenga lugar en la propia historia, pues, como indica Hegel, hacerse cargo del proyecto leibniziano de una teodicea significa que una redención tal es el tema de sus lecciones sobre la historia universal:

Concebir el mal [*Übel*] existente en el mundo, incluyendo el mal moral [*Böse*], y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto está ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal).<sup>155</sup>

Es sobradamente conocido que el sistema hegeliano afirma que la superación del mal no sólo es posible, sino necesaria, pues parte de la convicción de que todo

---

<sup>154</sup>Hegel, G. W. F., «Philosophie der Welt Geschichte. Einleitung 1830/31», en *Gesammelte Werke. Band 18. Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1995 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1980, p. 56].

<sup>155</sup>Ibid., pp. 56-57.

lo racional es real y todo lo real es racional o que, en otras palabras: «*Las heridas del espíritu sanan sin que queden cicatrices*»<sup>156</sup>. Ello debe interpretarse como una secularización de la gloriosa redención cristiana, en el sentido de su mundanización: la reconciliación final no es propia de otro mundo, sino de este mundo, y en él tendrá lugar<sup>157</sup>. Se explica así que Rosenzweig no emplee en *La Estrella* el término *Säkularisierung*, o *Säkularisation*, que en cambio sí aparecen en su correspondencia, sino *Verweltlichung* –literalmente, no «secularización», sino «mundanización»–, propio de la filosofía hegeliana de la historia<sup>158</sup>. Adquiere sentido, asimismo, la expresión «mundanización de Dios» (*Gottverweltlichung*), empleada por Rosenzweig para referirse, como se señaló oportunamente, al gran riesgo del cristianismo en tanto que forma de la civilización occidental<sup>159</sup>. El peligro del cristianismo consiste en permitir por medio de su plena secularización la divinización del Estado, de la guerra y de la historia universal, precisamente tal y como a estas realidades mundanas se refiere Hegel en los párrafos finales de sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts*<sup>160</sup>. La sentencia con la que concluye la misiva, por último, anticipa aquí una cuestión que habrá de ser tratada detenidamente más adelante, a saber, la importancia que para la formación del *Neues Denken* de Rosenzweig tuvo la crítica de éste al historicismo en el que, de la mano de F. Meinecke (1862-1954), se había no obstante, o precisamente, formado.

---

<sup>156</sup>Hegel, G.W.F., «Phänomenologie des Geistes», en *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1980 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Abada Editores / UAM Ediciones, Madrid, 2010, p. 771].

<sup>157</sup>Sobre la justificación hegeliana del mal como momento dialéctico necesario en el desarrollo progresivo del Espíritu («la humanidad»), es decir sobre la teodicea hegeliana, cf. Bernstein, R., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge, 2002 [ed. cast.: *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2004, pp. 75-112].

<sup>158</sup>Cf. *supra*, pp. 32 *et seq.*

<sup>159</sup>Cf. *supra*, p. 104.

<sup>160</sup>Cf. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, *op. cit.*, pp. 377-392, así como Mosès, S., *El ángel de la historia: Rosenzweig, Scholem, Benjamin*, *op. cit.*, pp. 24-25.

El antihistoricismo de Rosenzweig, motivado fundamentalmente por la legitimación historicista de la *Realpolitik* bismarckiana y sus catastróficas consecuencias para el pueblo alemán en particular y para Europa en su conjunto, será objeto de estudio en la Tercera Parte del trabajo. La crítica rosenzweigiana de la política esbozada en las páginas anteriores, así como la alternativa metapolítica que cabe extraer de *La Estrella* y que aún habrá de ser analizada, hunde sus raíces en la confrontación de Rosenzweig con su maestro F. Meinecke y con la interpretación de Hegel llevada a cabo por éste en su *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Asimismo, la concepción mesiánica del tiempo histórico que subyace a la teología (meta)política rosenzweigiana es el resultado de la crítica de Rosenzweig a la concepción historicista de la historia que, por su parte, habría justificado el realismo político bismarckiano desde un punto de vista filosófico-histórico del mismo modo que la teodicea justifica el mal realizado o permitido por Dios en la historia, es decir, como un medio necesario para la realización del Bien<sup>161</sup>. En un modo tal de entender y de realizarse lo histórico y lo político constituye, como se ha mostrado, el efecto que de acuerdo con Rosenzweig habría tenido la secularización plena del cristianismo: la mundanización de Dios (*Gottverweltlichung*), en el sentido de una

---

<sup>161</sup>Resultan instructivas, en este sentido, las siguientes palabras de Rosenzweig a propósito de la relación entre historia, o desarrollo histórico, y catástrofe: «*El desarrollo no debe ser pensado diferencialmente, sino como catástrofe. Pero, ¿qué hay de la multiplicidad de las catástrofes? Precisamente nunca debe pensarse: infinitud de las catástrofes, sino: “no conocéis el día ni la hora”. Lo esencial, sin embargo, es que la decisión de la catástrofe es al mismo tiempo corte (crisis, κρίσις). Ahora se trata ciertamente de la única catástrofe absoluta para los individuos y, por primera vez, de la última absoluta para la humanidad. Esta debe ser pensada, entonces, en el sentido de que aquí el reino del Bien, pero también el del mal, se han consumado –jambas “civitates”!–, por lo que el mundo deviene siempre tanto hacia mejor como hacia peor [Man muß die Entwicklung nicht differential sondern katastrophal denken. Aber die Vielheit der Katastrophen? Man darf eben nie denken: Unendlichkeit der Katastrophen, sondern: „ihr wißt weder Tag noch Stunde“. Das Wesentliche aber, daß die katastrophale Entscheidung zugleich Scheidung (die Krisis, κρίσις) bedeutet. Das ist nun die einzelne Katastrophe freilich absolut nun für die Individuen und erst die letzte absolut für die Menschlichkeit. Diese letzte muß dann so gedacht werden, daß hier das Reich des Guten, aber auch das Reich des Bösen vollendet ist – die beiden „civitates“!– die Welt also sowohl immer besser als auch immer schlechter wird]» (Rosenzweig, F., «Paralipomena», en GSIII, 72-73) [Trad. de R.N.].*

divinización del mundo (*Weltvergötterung*), es decir, del Estado y de la guerra, como realizaciones de una política mesiánica que es un mesianismo secularizado, así como de la historia en tanto que teodicea.

Se ha indicado igualmente, no obstante, que no fueron éstas las últimas palabras de Rosenzweig a propósito de la cuestión de la secularización. El pensador de Kassel no fue pura y simplemente hostil a este fenómeno. No sólo porque considerase necesario que el cristianismo corriese el riesgo de permitir e incluso de propiciar una divinización del mundo, i. e. de realizar prematuramente el Reino de Dios en este mundo, sino porque entiende que un proceso análogo, una nueva secularización aplicada en este caso al judaísmo y a su componente auténticamente mesiánico –ya no, por tanto, al mesianismo universal que es el cristianismo–, sería capaz de salvar a la civilización europea de la catástrofe en la que se había visto envuelta como consecuencia de la vieja secularización<sup>162</sup>. De hecho, «*la eternidad de los poderes*», escribe Rosenzweig, «*se hace patente en su capacidad para secularizarse siempre de nuevo*»<sup>163</sup>.

Cuál sea el papel del judaísmo en el mundo, sin embargo, no puede ser ya objeto de este apartado de nuestro trabajo. No obstante, dada la centralidad de la categoría de secularización en el pensamiento jurídico-político de Schmitt, cuya confrontación con la dimensión política del *Neues Denken* rosenzweigiano es objeto de esta investigación, una vez expuesto el aspecto negativo que según Rosenzweig poseería la secularización, no está de más advertir a manera de cierre de esta sección del trabajo que aquello que sea expuesto en su Tercera Parte a propósito del mesianismo auténtico reivindicado por el filósofo de Kassel debe ser leído desde la perspectiva más general que ofrece la problemática de la secularización. De

---

<sup>162</sup>Cf. GSI, 2, 889-890.

<sup>163</sup>GSI, 2, 890: «*Die Ewigkeit der Mächt bewährt sich in ihrer Fähigkeit, sich immer neu zu säkularisieren*» [Trad. de R.N.].



este modo, puede considerarse demostrado que, si bien esta cuestión no está explícitamente tan presente en el pensamiento y la obra de Rosenzweig como en los de Schmitt, la secularización constituye uno de los problemas fundamentales del Nuevo Pensamiento, así como el punto de partida de una interpretación teológico-política de *La Estrella de la Redención* que haga posible una confrontación de Schmitt y Rosenzweig mínimamente sistemática y exhaustiva.



PARTE II  
CARL SCHMITT  
LA POLÍTICA COMO RETENCIÓN DEL  
ANTICRISTO



CAPÍTULO V  
TEOLOGIA POLÍTICA

El concepto de «teología política» está íntimamente ligado al nombre de Carl Schmitt y constituye la única caracterización apropiada para su doctrina de la soberanía<sup>164</sup>. El sintagma, como se ha mostrado ya en los capítulos II y III del trabajo, resume asimismo la tesis schmittiana de la secularización, esto es, el modo en que Schmitt interpreta aquello que a su juicio es lo propio de la Modernidad o, cuando menos, de la teoría política moderna. La expresionista sentencia con la que el jurista de Plettenberg abre el tercer y homónimo capítulo de su *Teología política*, «*todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados*»<sup>165</sup>, encierra por lo tanto un alcance histórico-genealógico, sobre el que se volverá en la primera parte de este capítulo, así como una dimensión práctico-operativa o, si se prefiere, constructiva, cifrada en los conceptos de «soberanía» (*Souveränität*), «representación» (*Repräsentation*) y «decisión» (*Entscheidung*), que serán abordados en su tercera parte, tras un breve *excursus* sobre la teología política platónica. Tal y como se tratará de mostrar, los núcleos histórico-genealógico y práctico-operativo de la teología política schmittiana son absolutamente inseparables. La propuesta política de Schmitt depende de su diagnóstico de la Modernidad y, de hecho, ofrece una respuesta adecuada, según su autor, a aquello que en su opinión constituye la especificidad de la Edad Moderna, es decir

---

<sup>164</sup>Cf. Meier, H., «Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff», en H. Meier (ed.), *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 2006, pp. 7-22, así como Id., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*, Metzger, Stuttgart, 1994.

<sup>165</sup>PT, 49 (TP, 37): «*Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe*». Sobre la relación de Schmitt con el expresionismo, cf. Villacañas Berlanga, J.L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., pp. 29 et seq., Kennedy, E., *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*, op. cit., pp. 79 et seq., Id., «Politischer Expressionismus. Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt», en H. Quartsch (ed.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Duncker und Humblot, Berlin, 1988, pp. 233-268, Id., «Carl Schmitt und Hugo Ball: Ein Beitrag zum Thema, politischer Expressionismus», *Zeitschrift für Politik* (1988) 143-162 y, por último, los diarios del joven Schmitt: Schmitt, C., *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin, 2003.

la ausencia de toda relación con la trascendencia, y sus consecuencias para el ámbito jurídico-político.

## 5.1. Núcleo histórico-genealógico

Como se ha apuntado al final del Capítulo III a propósito de la respuesta de Schmitt a las objeciones planteadas por H. Blumenberg acerca de su teología política, la interpretación schmittiana de lo moderno, es decir su teoría de la secularización, no niega, como pretende el autor de *La legitimidad de la Edad Moderna*, dicha legitimidad, en el sentido de la cesura entre la Modernidad (el Estado) y la tradición premoderna de la *auctoritas* que pone a Dios como fundamento sustancial de la política. En su réplica a *El monoteísmo como problema político*, Schmitt aclaró que su teología política, al menos tal y como él la postuló en 1922, no debía ser entendida teológicamente, a la manera de una fundamentación teológica del orden político propia de la Antigüedad tardía y, *pace* Peterson, del Medioevo<sup>166</sup>.

La analogía estructural existente entre los conceptos y las argumentaciones de la teología y de la ciencia jurídica moderna a la que se refiere Schmitt en *Teología política* no mienta una relación meramente metafórica, ni siquiera histórica, entre la teología y la política, pero sobre todo no hace alusión a relación lógica, ni dialéctica, entre ambas, en el sentido de una deducción de la política a partir de la teología, o de una superación (*Aufhebung*) de ésta por aquella. El así llamado «teorema de la secularización» significa más bien, al menos en lo que hace a Schmitt o a lo postulado inicialmente por éste, que la política moderna, sus conceptos y también sus instituciones, conservan algo de la religión, pero no como superación suya. La interpretación schmittiana de la Modernidad, de hecho, lleva a cabo una inversión de la teoría dialéctica de la secularización inaugurada por Hegel: si éste entiende lo moderno como la forma filosófica, no religiosa, que adquiere una sustancia (el Espíritu) que, desplegándose en ella, permanece a lo largo de la historia,

---

<sup>166</sup>Cf. Kantorowicz, E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957 [ed. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. de S. Aikin Araluce - R. Blázquez Godoy, Akal, Madrid, 2012].



Schmitt en cambio lo ubica en una continuidad funcional y en una discontinuidad sustancial con respecto a la tradición que no niega, *per se*, la legitimidad de la Edad Moderna, como obviamente es el caso de Hegel, sino únicamente su autointerpretación ideológica: su autoafirmación como producto de la razón humana que se sostiene por sí mismo autofundándose como legalidad<sup>167</sup>.

La hermenéutica schmittiana de las raíces cristianas de Europa de las que H. Blumenberg hubiese querido desvincular tajantemente a la Modernidad y cuya sustancia diluyeron en lo moderno Hegel y sus sucesores, consiste así no en su utilización para fundamentar la política moderna, como al igual que H. Blumenberg quiso verlo E. Peterson, sino para interpretarla genealógicamente como determinada por su carencia de fundamento (divino), así como por la permanencia, desde el punto de vista formal o funcional, de la coacción a un orden otrora garantizado por Dios. La doctrina schmittiana de la soberanía, es decir su teología política en sentido práctico-operativo, o constructivo, presupone la muerte de Dios y ofrece una respuesta –la adecuada, en opinión de Schmitt– a esta situación. Antes de dar cuenta de ella, sin embargo, conviene insistir en la dimensión genealógica de la teología política schmittiana, considerada ya no sólo como hermenéutica del origen de la Modernidad, sino también del desarrollo de la doctrina del Estado moderno desde la perspectiva de la antítesis entre «deísmo» –en tanto que versión débil del «ateísmo»– y «teísmo». Es a partir de ella que cabe comprender el diagnóstico schmittiano acerca del devenir moderno del Estado, su pronóstico al respecto y, sobre todo, la terapéutica propuesta por el jurista de Plettenberg.

Según la reconstrucción schmittiana de la historia de la moderna teoría del

---

<sup>167</sup>Cf. PTII, 111 *et seq.* (TPII, 124 *et seq.*), así como Galli, C., *Lo sguardo di Jano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna, 2008 [ed. cast.: *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. de M. J. de Ruschi, FCE, Buenos Aires, 2010, pp. 74 *et seq.*] y, del mismo autor, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero moderno*, il Mulino, Bologna, 2010<sup>2</sup> [1996<sup>1</sup>], pp. 347 *et seq.*

Estado, entendida ésta como secularización sistemática de conceptos teológicos, las relaciones entre «teología» y «política» han venido dándose, a lo largo de una modernidad política inaugurada por las teorías de la soberanía de J. Bodin (1529-1596) y T. Hobbes (1588-1679), conforme a tres pares conceptuales fundamentales: teísmo-absolutismo, deísmo-liberalismo y ateísmo-anarquismo<sup>168</sup>.

Esta interpretación de la historia política occidental propuesta por Schmitt no es en ningún caso original. Al contrario, el jurista toma como modelo suyo la analogía directa establecida por la filosofía política de la contrarrevolución entre teorías políticas modernas y conceptos teológicos y metafísicos. Sin embargo, de acuerdo con su propia interpretación de la secularización, es decir como relación de discontinuidad sustancial y continuidad funcional entre lo teológico y lo político, Schmitt no está en absoluto interesado en el aspecto *δογματικῶς* del catolicismo político, representado por sus venerados J. de Maistre (1753-1821), L. de Bonald (1754-1840) y, en especial, el español J. Donoso Cortés (1809-1853), sino en su alcance *ἀγωνικῶς*, esto es, su crítica de las pretensiones fundacionales de la política moderna mediante el reconocimiento del fin de toda legitimación trascendente de los ordenamientos políticos característico de la Modernidad, así como su reacción a través de la dictadura decisionista<sup>169</sup>. Ésta encuentra su modelo teológico, no su

---

<sup>168</sup>Cf. PT, 47 *et seq.* (TP, 37 *et seq.*). Aunque se sigan aquí las consideraciones schmittianas, se hace constar igualmente su no exhaustividad, ya que su reconstrucción olvida, por ejemplo, el panteísmo. Sobre esta posibilidad, téngase en cuenta siquiera: Lilla, M., *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage, New York, 2007 [ed. cast.: *El Dios que no nació. Religión, política y Occidente moderno*, trad. de D. Gascón, Debate, Barcelona, 2010, pp. 30 *et seq.*].

<sup>169</sup>Cf. PT, 67-84 (TP, 49-58). Acerca de la figura de J. Donoso Cortés, cf. Schmitt, C., *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven, Köln, 1950 [ed. cast.: *Intepretación europea de Donoso Cortés*, trad. de F. de Asís Caballero, Rialp, Madrid, 1952], así como Hernández Arias, J. R., *Donoso Cortés und Carl Schmitt: eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1998. Del propio Marqués de Valdegamas, cf. Donoso Cortés, J., «Discurso sobre la dictadura (1849)», en *Discursos políticos*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 3-30, así como Id., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Comares, Granada, 2006. Este último volumen contiene un interesantísimo estudio preliminar: Monereo Pérez, J.L., «Filosofía política de

fundamentación, en el teísmo de la revelación.

Parafraseando la definición schmittiana del soberano, a la que obligatoriamente habrá de referirse *in extenso* la tercera parte de este capítulo, consagrada al núcleo constructivo de la teología política de Schmitt, valdría decir a propósito del teísmo, en primer lugar, que «*es soberano aquel que puede amenazar de forma solvente*»<sup>170</sup>. En tanto que *deus politicus* por excelencia, Yahvé ofrece el modelo de esta capacidad para proponer ofertas irrechazables a un pueblo cuando, con ocasión de la donación de la Torá en el Sinaí, se refiere al Suyo como sigue:

Si obedeces fielmente la voz del Señor tu Dios y obras lo recto a sus ojos, escuchando sus mandatos y acatando todas sus leyes, no te afligiré con ninguna de las plagas con las que afligí a los egipcios.<sup>171</sup>

Si la obediencia al soberano/Dios garantiza la protección del ciudadano/criatura, la obediencia misma aparece, a su vez, «garantizada» en virtud de la amenaza de tal manera que, mientras la mencionada obediencia no cesa, no aparece la necesidad del castigo o, si se prefiere, de la venganza. La administración de los castigos

---

Donoso Cortés: Teología política y crisis del sistema liberal», en J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, op. cit., pp. VII-LXI. Por lo demás, que Schmitt no estaba interesado por el aspecto dogmático de los reaccionarios católicos se hace patente precisamente en la cercanía, siquiera en la modalidad de la inversión, a posiciones revolucionarias pero, a diferencia del deísmo/liberalismo, propiamente políticas y no neutrales, es decir capaces de decidirse en favor de la existencia o no del Estado/Dios, como las de P. J. Proudhon o M. Bakunin. Cf. *infra*, pp. 134 *et seq.*

<sup>170</sup>Sloterdijk, P., *Zorn und Zeit Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006 [ed. cast.: *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. de M. A. Vega, Siruela, Madrid, 2010, p. 96]. Por su parte, la definición schmittiana del soberano reza: «*Soberano es quien decide sobre el estado de excepción [Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet]*» (PT, 11 [TP, 13]). Sobre ella, cf. *infra*, pp. 158 *et seq.*

<sup>171</sup>Éx 15, 26. Quizá más contundente si cabe, a este respecto, sea un célebre *midrash* a propósito del mismo acontecimiento: «*Si aceptáis la Torá; bien; si no, ésta será vuestra tumba*» (citado en Reinhard, K., «Toward a Political Theology of the Neighbor», en S. Zizek - E. L. Santler - K. Reinhard (eds.), *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, op. cit., p. 12). Sobre este pasaje del Talmud, no obstante, cf. Levinas, E., «La tentation de la tentation», en *Quatre lectures talmudiques*, De Minuit, Paris, 1968, pp. 65-109 [ed. cast.: «La tentación de la tentación», en *Cuatro lecciones talmúdicas*, trad. de M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1996, pp. 55-86].

y las penas por parte del titular de la soberanía significa así una secularización de la cólera de Dios: el soberano se arroga el derecho de castigar a sus súbditos por su injusticia del mismo modo que Dios castiga a sus criaturas y, en particular, a Su Pueblo, en razón de su iniquidad. La soberanía, tanto la propia del Dios del teísmo como la del monarca absoluto, es concebida aquí como propiedad personal, es decir, capacidad decisoria, acaso arbitraria, de un sujeto dotado de una voluntad no necesariamente sometida a razón, tampoco, si así lo considera oportuno, a la legalidad por él mismo instituida y, en esa misma medida, objeto de su prometimiento.

Aunque habrán de ser establecidos ciertos matices a propósito del decisionismo schmittiano, a grandes rasgos cabe identificar al Dios personal del teísmo con el soberano de la teología política, en sentido práctico-operativo, de Schmitt. Del mismo modo que, según el jurista de Plettenberg, el titular de la soberanía, como autoridad suprema que no deriva de ninguna otra, es aquel que está dotado de la capacidad para decidir, en caso de conflicto, en qué consiste el interés público, o estatal, la seguridad y el orden públicos, hasta el extremo de poder decidir sobre el estado de excepción, e incluso de suspender el ordenamiento jurídico *in toto*, así a la divinidad teísta, arquitecto del mundo tanto como *législateur* suyo, le es propia la posibilidad de obrar una interrupción de la causalidad ordinaria produciendo una *exceptio* a las leyes de naturaleza por él mismo establecidas: un milagro.

He aquí la analogía, aquella que Schmitt establece entre el estado de excepción (*Ausnahmezustand*) y el milagro, en torno a la cual pivota la teología política schmittiana, tanto en su sentido constructivo como genealógico, es decir, la sociología de los conceptos jurídicos a partir de la cual el autor de *Teología política* da cuenta de su visión de la evolución de las ideas filosófico-políticas a lo largo de la Modernidad así como, particularmente, de la diferencia entre las concepciones

decisionista y liberal (normativista) de la soberanía<sup>172</sup>. Del mismo modo que en materia teológica el milagro es sancionado por la *Aufklärung* como impresivible y, en esa misma medida, irreal, es decir como objeto de la superstición y el desencantamiento del mundo que el progreso moderno de la Razón presume de liquidar incluso sin negar la existencia de Dios, así en materia jurídico-política, sin llegar a proferir negación anarquista de la estatalidad alguna, los ideólogos del Estado de derecho en el sentido del positivismo jurídico proscriben toda intervención directa e inmediata –no mediada normativamente y en esa misma medida no prevista– del soberano en el orden jurídico vigente. Si el decisionismo (absolutismo), en definitiva, es funcionalmente análogo al teísmo surgido de la revelación de un Dios personal, el normativismo (liberalismo) lo es al deísmo concebido por aquellos que, sin deshacerse absolutamente de él, convierten a Dios en un *otiosus* y *absconditus* garante de la creación cuya legalidad natural es válida sin excepciones y, en ese mismo sentido, no necesita de supervisión alguna.

El término «deísmo», acuñado por la pluma del protestante francés P. Viret (1511-1571) en 1563, tuvo desde su origen un sentido polémico, pues se empleó para designar, en un principio, a los antitrinitarios de la época y, de manera más general, a todos aquellos reticentes a aceptar la verdad y la autoridad de la revelación así como, con ella, la existencia, siquiera posible, de lo sobrenatural. Adversario de la superstición, toda vez que reclama a cada instante pruebas racionales para justificar sus creencias, el deísmo no tardó en llevar a cabo una virulenta crítica de

---

<sup>172</sup>Cf. PT, 49 (TP, 37). Refiriéndose a su teología política como el resultado de un «análisis sociológico» (*soziologische Betrachtung*) de los conceptos de la jurisprudencia, Schmitt se sitúa «en» y «contra» la lectura weberiana de la Modernidad, marcada por la diferenciación de esferas de saber y valor, para redescubrir las relaciones existentes entre distintos ámbitos –en el caso de Schmitt entre lo teológico y lo jurídico-político– no sólo como resultado de una evolución histórica sino también con respecto a su estructura sistemática. Cf. Prieto Navarro, E., «Excepción y normalidad como categorías de lo político», en M. Cancio Meliá - L. Pozuelo Pérez - G. Rodríguez Mourullo (eds.), *Política criminal en vanguardia: inmigración clandestina, terrorismo, criminalidad organizada*, Civitas, Cizur Menor, 2008, pp. 77-136 así como, en lo que respecta a la relación entre el pensamiento weberiano y la teología política de Schmitt, *supra*, p. 46, nt. 56.

los milagros que, en el caso de la teología política, está presente ya en T. Hobbes y, mucho más radicalmente, en B. Spinoza<sup>173</sup>. Por su confianza en la fuerza de la razón humana y en la capacidad explicativa de la ciencia, la concepción deísta se corresponde con la religión natural propia del laico y profano, así como con el núcleo común a todas las religiones, anterior a toda historia y, por lo tanto, a toda revelación.

El texto de la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América ofrece un caso paradigmático de teología política deísta<sup>174</sup>. La tendencia en la que se inscribe es aquella en la que hace lo propio la teoría del Estado de H. Kelsen (1881-1973), pero también el liberalismo económico de A. Smith (1723-1790). La divinidad no aparece como condición necesaria del orden constitucional liberal, ni del económico, sino como una hipótesis de la cual bien puede prescindirse sin que los mencionados sistemas corran peligro. Así, por ejemplo, la igualdad de todos los seres humanos, en el sentido de que éstos están dotados por su creador de ciertos derechos innatos e intransferibles, no es, en la corrección del texto original de T. Jefferson (1743-1826) llevada a cabo por B. Franklin (1706-1790), una verdad de carácter sagrado, sino evidente por sí misma. No quiere prescindirse de Dios como firmante de la declaración, pero su firma no añade autoridad efectiva alguna al documento, sólo simbólica<sup>175</sup>.

---

<sup>173</sup>Cf. Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, op. cit., pp. 367-374, así como Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, op. cit., pp. 133-153.

<sup>174</sup>Cf. PT 62-63 (TP, 46), así como Taubes, J., «Theologie und politische Theorie», en *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Wilhelm Fink, München 1996, pp. 257-267 [ed. cast.: «Teología y teoría política», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. de S. Villegas, Katz, Madrid, 2008, pp. 272-273]. Puede consultarse el texto íntegro de la *Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América* (*The unanimous declaration of the thirteen United States of America*) en: [www.constitution.org/usdeclar.htm](http://www.constitution.org/usdeclar.htm).

<sup>175</sup>A propósito de Dios como firmante del texto, cf. Derrida, J. «Déclarations d'Indépendance», en *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique de num propre*, Galilée, Paris, 1984, pp. 13-32 [ed. cast.: «Declaraciones de independencia», en *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 11-26].

Sin verse neutralizado por completo, el carácter personal de la divinidad deísta, a diferencia del propio del Dios del teísmo, apenas puede diferenciarse de una ley universal sobre la que no puede intervenir, es decir, a la que no puede producir excepciones. El Dios del deísmo oscila, entonces, entre lo personal y lo neutral, haciéndose así patente su carácter de acuerdo intermedio, transitorio, respecto del credo teísta y la negación de la divinidad, de la que propiamente es una versión atemperada o, en todo caso, síntoma de una indecisión. Frente a la omnipotencia del dios del teísmo, surgido de la revelación, la divinidad deísta, aun siendo agente de la creación, *regné mais il ne gouverne pas*<sup>176</sup>: no es *legibus solutus*, sino que aparece sometido a la ley natural, entendida ésta no como una legislación impuesta y, de hecho, sobrepuesta a la naturaleza, sino como una necesidad surgida espontáneamente de la propia naturaleza de las cosas y que por tanto no permite ninguna clase de excepción ni ninguna intervención milagrosa de la omnipotencia divina. Las ideas políticas de la igualdad jurídica del hombre, así como de la inviolabilidad de la «norma fundamental» se corresponden, desde una perspectiva teológica, con la falta de excepciones a la ley natural propia del deísmo. Su Dios, como la mano invisible que «rige» el mercado en A. Smith, deja que se produzca la perfección con la seguridad de una mecánica que opera ciegamente y, así, no necesita propiamente rectorado o gobierno alguno.

Como se ha apuntado ya, en la práctica, este deísmo no deja de ser una versión débil del ateísmo. No en vano pertenecen ambos al movimiento de la Ilustración, siendo su objeto el de liberar al hombre de la servidumbre de la autoridad dogmática. Sin embargo, mientras que el deísta, de manera interesada, niega y no niega la existencia de Dios, el ateo, para ser digno de tal nombre, ha de mantenerse firme en su negación, bien en relación a la existencia de Dios, bien en relación a la creen-

---

<sup>176</sup>A propósito de esta frase, fórmula francesa de un original latino (*rex regnat sed non gubernat*), cf. PTII, 51-57 (TPII, 87-90).

cia en la divinidad<sup>177</sup>. En el primer caso, conforme a una definición nominal de «ateísmo» –es ateo el que niega la existencia de Dios–, se encuentran de inmediato, cuando menos, un par de problemas: por un lado, no se determina la naturaleza del ente cuya existencia se niega; por otro, no se precisa siquiera la naturaleza de la propia negación, de tal manera que ésta puede tener un carácter indeterminado –no hay ningún ente al que le convenga el nombre «Dios»– o, por el contrario, determinado: se niega la existencia de una determinada divinidad –la cual se reduce a mero ídolo– para afirmar la existencia del verdadero ser supremo –con lo que lo que aparentemente era un ateísmo se convierte en un verdadero teísmo–. Tal es el caso del anarquismo y de la izquierda hegeliana, de acuerdo con los cuales, según las consideraciones de Schmitt al respecto, la humanidad debe ocupar el puesto de Dios<sup>178</sup>.

En el caso de la definición del ateo en relación a una determinada creencia –ateo es aquel que no cree en Dios–, si la comunidad de creyentes se identifica con la comunidad política, la definición de ateísmo deviene, de súbito, política: no creer es situarse fuera de la ciudad. En este sentido, la acusación de ateísmo no

---

<sup>177</sup>Sobre el carácter interesado del deísmo, ténganse en cuenta las siguientes palabras de Schmitt, a propósito de las contradicciones en que, a su juicio, incurre el liberalismo: «*Su constitucionalismo liberal pretende paralizar al rey por medio del parlamento, pero sin quitarle del trono; la misma inconsecuencia comete el deísmo cuando tras de quitar del mundo a Dios, quiere mantener su existencia [...] La burguesía liberal quiere un Dios, pero un Dios que no sea activo; quiere un monarca, pero impotente [...] ¿Qué es lo que quiere realmente? [Ihr liberale Konstitutionalismus versucht, den König durch das Parlament zu paralisieren, ihn aber doch auf den Thron zu lassen, also dieselbe Inkonsequenz, die der Deismus begeht, wenn er Gott aus des Welt ausschließt, aber doch an seiner Existenz festhält [...]] Die Liberale Bourgeoisie will einen Gott, aber er soll nicht aktiv werden können; sie will einen Monarchen, aber soll ohnmächtig sein [...]] Was will sie also eigentlich?» (PT, 75-76 [TP, 53]). Quizá, a la luz de los acontecimientos que, en la economía y en la relación de la política con la economía, han venido dándose en los últimos tiempos en Occidente, la profunda crisis en que éste se ha sumido recientemente, pueda ofrecerse una respuesta: la burguesía/el deísmo hace una nada del Estado/Dios –sobre todo en lo que a cuestiones económicas se refiere– siempre y cuando las cosas marchen bien –al menos para ellos– mientras que, cuando el caso no es tal, apela al Estado/Dios, le invoca para que mediante su intervención –económica– le rescate de los abismos en que ella, libremente, se sumergió.*

<sup>178</sup>Cf. PT, 64-65 (TP, 47).



es propiamente una causa teológica, sino jurídico-política: es ateo quien efectúa un acto de insumisión a las leyes porque no respeta a los dioses de la ciudad. Tal, el caso de Meleto contra Sócrates: la acusación no lleva a cabo una condena teórica del ateísmo, sino de sus consecuencias políticas –adopta una perspectiva teológico-política–, mientras que el acusado niega la acusación invocando divinidades superiores, esto es, adoptando un punto de vista dogmático que supone, en última instancia, la devolución de la acusación –ateo es, en todo caso, diría Sócrates, Meleto<sup>179</sup>–.

De este modo, la oposición entre teísmo y ateísmo legales, por un lado, y teóricos, por otro, no coinciden: la *πόλις* no se ocupa de la verdad o la falsedad del ateísmo, pero la justificación política de la religión que lleva a cabo contiene en germen la posibilidad de recurrir teóricamente su verdad. La situación cambia cuando, a diferencia de lo que ocurría en la Antigüedad grecorromana, la fe en la existencia de Dios procede directamente de la revelación. En tal caso, lo que uno encuentra no es ya una subordinación de la religión a la *πόλις* sino, al contrario, una justificación teológica de la política. Ésta aparece determinada por una verdad que, en tanto que revelada, es esencialmente indiscutible, un *δόγμα*: los teísmos político y epistemológico convergen, devienen uno, reclamando del creyente una nueva forma de obediencia que exige la adhesión total, tanto práctica como intelectual, de la persona. Desde este punto de vista debe ser leída la exhortación a la obediencia civil que cabe encontrar en Rom 13, 1-6:

Que todos se sometan a las autoridades constituidas, pues no hay autoridad que no provenga de Dios y las que hay han sido instituidas por Dios. De modo que quien se opone a la autoridad resiste a la disposición de Dios; y los que le resisten atraen la condena sobre sí. Pues los gobernantes no dan miedo al que hace el bien, sino al que obra el mal. ¿Quieres no tener miedo a

---

<sup>179</sup>Cf. Pl., *Ap.* Sobre las consecuencias teológico-políticas de la condena y ejecución de Sócrates, cf. *infra*, pp. 137 *et seq.*

la autoridad? Haz el bien, y recibirás sus alabanzas; de hecho, la autoridad es un ministro de Dios para bien tuyo; pero si haces el mal, teme, pues no en vano lleva la espada; ya que es ministro de Dios para aplicar el castigo al que obra el mal. Por tanto, hay que someterse, no sólo por el castigo, sino por razón de conciencia.

La crítica schmittiana al *Leviatán* de T. Hobbes y, en concreto, a la crítica hobbesiana de los milagros que, como se ha mencionado ya, radicalizaría posteriormente B. Spinoza, apela precisamente a la obediencia tanto *in foro interno* como *in foro externo* a la que refiere el pasaje neotestamentario recién citado<sup>180</sup>. Desde este punto de vista, el ateísmo no se define tanto por la negación de la existencia de Dios cuanto por su liberación con respecto al dogma de la revelación y la consiguiente recusación del principio de autoridad, tanto política como espiritual. Obediencia, revelación y autoridad son las determinaciones fundamentales de la política teológica a las que radicalmente se enfrenta el anarquismo y, en concreto, sus dos máximos baluartes: el francés P. J. Proudhon (1809-1865) y el ruso M. Bakunin (1814-1876), de cuya crítica al italiano G. Mazzini (1805-1872), por cierto, habría tomado Schmitt el *Leitmotiv* de la teología política<sup>181</sup>.

---

<sup>180</sup>Cf. Hobbes, Th., *op. cit.*, pp. 142-143 y 367-374, y Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [LSH], Hanseatische Verlag, Hamburg, 1938, pp. 79-97 [ed. cast.: *El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes* [LEH], trad. de F. J. Conde, Comares, Granada, 2004, pp. 47-66], así como *supra*, pp. 129-130.

<sup>181</sup>Cf. Bakounine, M., «L'Internationale et Mazzini. La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale. Première Partie» y «La Théologie politique de Mazzini. Deuxième partie. Fragments et variantes», en *Ouvres Complètes I. Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872. Première Partie. La polémique avec Mazzini: écrits et matériaux*, Champ Libre, Paris, 1973, pp. 19-77 y 107-278. Schmitt se refiere a la polémica entre M. Bakunin y G. Mazzini en los siguientes términos, a propósito del papel político del catolicismo en los años veinte del siglo pasado: «*En aquellos combates en vanguardia contra Bakunin, la Iglesia católica y el concepto católico de Humanidad deben estar en el lado de la Idea y de la civilización europeo-occidental, más cerca de Mazzini que del socialismo ateo del anarquista ruso [In jenem Vorpostenkampfe Bakunins waren die katholische Kirche und der katholische Begriff der Humanität auf der Seite von Idee und westeuropäischer Zivilization, neben Mazzini und nicht neben der atheistischen Sozialismus des anarchistischen Russen]*» (Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau, 1923, p. 80 [RK] [ed. cast.: *Catolicismo romano y forma política* [CR], trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2000, p. 49]).

Anarquistas y ateos, absolutistas y teístas, suscriben, aun con propósitos radicalmente distintos, la siguiente tesis: el soberano/Dios obra siempre como si fuera infalible, luego todo gobierno y, en primer lugar, el de Dios sobre su propia creación, así como sobre su Pueblo, tiene carácter absoluto<sup>182</sup>. Este aserto común esconde la antítesis más clara que pueda encontrarse en la historia de las ideas teológico-políticas, a saber, aquella que concierne al dogma a partir del cual adquiere sentido la caracterización de la soberanía como secularización de la cólera divina: el dogma del pecado original, el relato bíblico de la desobediencia adánica como germen de la teonomía judeocristiana que, bajo la forma de un pesimismo antropológico resumible en la expresión *homo homini lupus*, sirve de base a la teología política hobbesiana de la cual se siente heredero, a pesar de sus críticas, el jurista Schmitt. No es en balde que éste, en su *Teología política*, celebre «una frase del joven Engels, allá por los años 1842-1844: “la esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma”»<sup>183</sup>. Del mismo modo que todo absolutismo político y teológico se fundamenta en una maldad constitutiva del hombre, afirmada dogmáticamente, todas las doctrinas anarquistas giran, recuerda Schmitt, en torno al axioma opuesto: *Le peuple est bon et le magistrat*

---

<sup>182</sup>Cf. PT, 69-84 (TP, 54-62). La diferencia entre unos y otros radica, lógicamente, en que mientras que para los segundos tal carácter absoluto es necesario, en razón del pesimismo antropológico al que se aludirá inmediatamente, para los primeros no sólo es absoluto, sino malo en sí mismo y, por lo tanto, innecesario en virtud de la bondad constitutiva del hombre: algo a liquidar. Téngase en cuenta la siguiente entrada del *Glossarium* de Schmitt, fechada el 31 de octubre de 1948: «Los leves neutralizadores se enojan con el ateísmo y el nihilismo y no se dan cuenta de que en una frase (muy estimada y citada por ellos) de Jacob Burkhardt hay más ateísmo y nihilismo que en toda la obra de Bakunin. Me refiero a ésta: “El poder no es malo”. Lo que hoy, como es bien sabido, no significa otra cosa que esto: “Dios ha muerto” [Die lauen Neutralisier-ten regen sich auf über Atheismus und Nihilismus und merken nicht, daß in einem (von ihnen sehr geschätzten und viel zitierten) Ausspruch Jakob Burkhardts unendlich mehr Atheismus und Nihilismus steckt, als in Bakunin ganzen Werk. Ich meine den Ausspruch: „Die Macht ist in sich böse“. Wer weiß heute, daß dieser Satz dasselbe bedeutet wie: „Gott ist tot“]» (Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen des Jahre 1947-1951*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991, p. 201). [Trad. de R.N.].

<sup>183</sup>PT, 65 (TP, 47): «Ein Ausspruch des jungen Engels aus den Jahren 1842-44 [...]: „Das Wesen des Staates wie der Religion ist die Angst der Menschheit vor sich selber“».

*corruptible* («El pueblo es bueno y el magistrado, corruptible»)<sup>184</sup>. Tan dogmático como su antítesis política y teológica, el anarquismo/ateísmo se convierte así, en palabras del propio Schmitt, en la dictadura de la antidictadura, en la teología de la antiteología<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup>Cf. PT, 71 (TP, 50). No ocurre así en lo que se ha dado en denominar «comunitarismo impolítico», el cual, en tanto en cuanto «afirma un tipo de comunidad que se pretende superadora de los déficits, que son sus excesos, de la forma estatal moderna» (Galindo Hervás, A., «Teología política “versus” comunitarismo impolítico», *loc. cit.*, p. 37). En efecto, «si el pensamiento afirmador de la política hasta el extremo de lo teológico-político sólo tiene sentido sobre una antropología pesimista, el paralelismo inverso no es totalmente pertinente en el caso de las tesis impolíticas (sí, en cambio, en el romanticismo político y en el anarquismo)» (Galindo Hervás, A., «Los fundamentos teológicos de la política moderna», *loc. cit.*, p. 50).

<sup>185</sup>Cf. PT, 84 (TP, 58). La cuestión de la teología política remite de esta manera, en última instancia, a un problema de carácter epistemológico: un determinado modo de concebir las relaciones entre lo verdadero y lo falso en que, inaugurado por las distinciones parmenídea y mosaica (cf. Assmann, J., *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo*, *op. cit.*, pp. 18-22), tiene su fundamento la idea de dogma con que la *Στοά* se enfrentaba a la *ἐποχή* escéptica y con que el judaísmo helenístico designaba, en tiempos de Filón de Alejandría, a la tradición mosaica: la Ley, la Torá cuya razón de ser viene dada por el episodio de Edén. Sobre la relación entre la idea de *δόγμα*, el pensamiento griego y la fe cristiana, cf. Jaeger, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953 [ed. cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid, 1977, pp. 66-67]. En este sentido, una puesta en cuestión de la justicia con que pretende identificarse toda teonomía pasa por una suspensión del juicio con respecto a la existencia de una Verdad/Dios absolutamente distinguible de una pluralidad de falsedades/ídolos. La crítica radical de la teología política, su deconstrucción si se quiere, exige así pensar la posibilidad imposible de un «verdadero pero falso», de un «sí» y de un «no» cuya simultaneidad no nos permite el propio discurso: la posibilidad imposible de un «quizá» aplicado a la teología y a la política que, a pesar de la neutralización del mensaje paulino llevada a cabo por el canon neotestamentario, bien cabría rastrear en la oblicuidad en que se mantiene el discurso mesiánico-apostólico, «escándalo para los judíos, necedad para los griegos» (I Cor 1, 23).

## 5.2. *Excursus*: Platón y el problema teológico-político

Aunque Schmitt no haga alusión alguna a este hecho, que en la Atenas clásica el ateísmo fuese considerado ya una causa teológico-política y no meramente teológico-dogmática dice mucho acerca de los orígenes de las relaciones entre lo teológico y lo político, es decir del problema teológico-político, no tanto en la tradición occidental –pues entonces había que remontarse más bien al monoteísmo teológico-político del faraón Akhenatón (aprox. 1353 – 1336 a.C.) y, probablemente a través de él, a la teocracia judía– sino en el pensamiento filosófico y, más concretamente, en la teoría política occidental inaugurada por Platón como respuesta, si uno se atiene a lo señalado por el filósofo ateniense en su *Carta VII*, a la condena y ejecución de su maestro (399 a.C.)<sup>186</sup>. En efecto, fue el discípulo aventajado de Sócrates quien acuñó la expresión *θεολογεῖν* para referirse a un «*discurrir acerca de la divinidad*» cuya necesidad se cifra en las consecuencias políticas de los discursos de aquellos que, antes que él, ya habían hablado de los dioses, es decir, los grandes educadores de Grecia: Homero y Hesíodo y, con ellos, el resto de poetas<sup>187</sup>. Cabría

---

<sup>186</sup>Cf. Pl., *Ep.* VII, 324d-326d. Sobre Akhenatón, cf. Freud, S., «Der Mann Moses und die monotheistische Religion», en *Gesammelte Werke*, XVI, Imago, London, 1950, pp. 101-244 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta y otros ensayos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. de R. Rey Ardid, Alianza, Madrid, 2001], Assmann, J., *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München-Wien, 2003 [ed. cast.: *La distinción mosaica o el precio del monoteísmo, op. cit.*, pp. 44-47 y 67-79], Id., *Moses der Ägypter*, Buchges, Darmstadt, 1998 [ed. cast.: *Moisés el egipcio*, trad. de J. Alonso López, Obreron, Madrid, 2003, pp. 37-70] e Id., *Ägypten: eine Sinngeschichte*, Hanser, München, 1996 [ed. cast.: *Egipto. Historia de un sentido*, trad. de J. Chamorro Mielke, Abada, Madrid, 2005, pp. 269-288].

<sup>187</sup>Cf. Pl., *R.* 379a *et seq.*, así como Taubes, J., «Teología y teoría política», *op. cit.*, pp. 266-267. No le falta razón a J. Taubes al afirmar que la polémica platónica contra la labor educativa de los poemas homéricos y hesiódicos es una polémica de carácter teológico-político: Platón no rechaza a los dioses de Homero y Hesíodo únicamente como ficciones poéticas, por su escaso valor ontológico, epistémico y moral, sino como *παιδεία* y, por consiguiente, por su significado para la *πόλις* y sus ciudadanos. Heredero de la crítica teológica de Jenófanes de Colofón, así como de la distinción parmenídea entre lo verdadero y lo falso, el filósofo-rey platónico se arroga el derecho de enseñar, en primer lugar, qué sea eso que designa el término *θεός*. «Educación» es, en primer lugar, *θεολογεῖν*. El Estado ideal concebido por Platón está dotado de una base teológica a cuyo conocimiento solo alcanza la privilegiada mente del filósofo (platónico). Sólo él puede detentar legítimamente el poder de enseñar, es decir, el poder espiritual que, en su *Leviatán*, dos milenios más tarde, T. Hobbes, desde una perspectiva obviamente teológico-política, no dudó en

incluso explicar su actitud vital hacia lo público, así como la dirección general de su pensamiento en materia práctica, a partir de aquel triste acontecimiento en la historia política de Atenas. Tal fue la impresión que causó en el joven alma de Platón el asesinato legal del hombre a quien consideró como el más justo de su tiempo<sup>188</sup>. A pesar de admirar a Sócrates por su decisión de sufrir la muerte antes que dejar la ciudad en la que nació y que sólo había abandonado temporalmente para cumplir, *caritate patriae*, con el servicio militar, el discípulo aventajado del injustamente ajusticiado se retiró inmediatamente a Megara, temeroso quizá de correr él la misma suerte. Más tarde, fundó una Academia privada en las afueras de la ciudad, evitando así los espacios públicos que habían conducido a Sócrates hacia una muerte injusta, pero legal.

El asesinato legal de Sócrates a manos de sus conciudadanos constituye la causa vital de la oposición de Platón a la democracia. Su causa teórica, la doctrina de la técnica heredada del propio maestro, justifica a su vez la necesidad de un especial conocimiento para el desempeño de las funciones públicas. Carente de todo principio de representación política, así como de *balance of powers*, la solución platónica al problema gubernamental pasa por la creación de un cuerpo especializado de ciudadanos que desempeñe las funciones directivas del Estado. De este modo habría podido evitarse, si no la acusación, sí la muerte del maestro, tal y como el propio Sócrates sugiere al comienzo de su interrogatorio a Meleto y, de hecho, pronostica en otro lugar<sup>189</sup>.

El maestro de Platón fue acusado en los siguientes términos: «*Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no venerando a los dioses que venera el Estado, sino*

---

denominar como «poder eclesiástico» (*ecclesiastical power*): gobierno de las almas, tanto o más necesario que el gobierno de los cuerpos, que el poder civil.

<sup>188</sup>Cf. Pl., *Lg.* 324d.

<sup>189</sup>Cf. Pl., *Ap.* 24c-25c, así como Pl., *Grg.* 521b-e.

*a otros seres demoníacos nuevos»*<sup>190</sup>. Dado que la comunidad de quienes veneran a los dioses del Estado se identifica con la comunidad política, la impiedad de que se acusa a Sócrates es, *eo ipso*, política: no «venerar» (*νομίζειν*) a los dioses de la ciudad es situarse fuera de ella y enseñar a no venerarlos equivale, por lo tanto, a sedición. En este sentido, la acusación de impiedad, o de ateísmo, no es propiamente una causa teológica, sino jurídico-política. Tampoco se trata de una cuestión de creencia, sino de una cuestión de Estado: es impío quien efectúa un acto de insumisión a las leyes en la medida en que no venera a los dioses de la ciudad, al margen de que crea o no en ellos. La acusación no lleva a cabo una condena teórica del ateísmo, sino, a diferencia de Platón en el caso de los dioses de los poetas, únicamente de sus consecuencias políticas. El acusado, entonces, no podría haber simplemente negado la acusación invocando al Dios desde un punto de vista puramente teórico. La defensa de Sócrates tuvo que ir más allá y señalar que no veía mayor bien para el propio Estado que su obediencia al Dios antes que a los dioses cuya veneración prescribían las leyes, es decir, reivindicar que su servicio al Dios ilegal era un servicio a la justicia y, por lo tanto, al propio Estado.

En su defensa, Sócrates convierte su propia muerte en un momento históricamente culminante en lo concerniente a las relaciones entre la justicia (lo más Alto, el Dios) y la ley (el Estado), comparable quizá únicamente al asesinato, igualmente legal, del Cristo. El ateísmo ilegal de Sócrates no sólo esconde un teísmo teórico sino que éste, a pesar de su ilegalidad, tiene como razón de ser la justicia a la que aspira la ley y que, a su vez, constituye el núcleo de toda legitimidad. La defensa de Sócrates pone de manifiesto el carácter absoluto de la justicia frente al carácter relativo, convencional, de la ley. En este sentido, para Sócrates no es vergonzoso morir, ni aun condenado por el Estado cuya legalidad se venera, siempre y cuando,

---

<sup>190</sup>Pl., *Ap.* 24b-c.

como en el caso del mártir, no sea la justicia quien dicta condena<sup>191</sup>.

Dado que es esencial para la comprensión de Sócrates, debe reconocerse en todo momento que el maestro de Platón nunca vio auténtica contradicción entre las leyes y su naturaleza, la razón de su existencia, o su misión. Si tal hubiese sido el problema, habría violado la ley de su ciudad o, mejor dicho, simplemente se habría exiliado. Sin embargo, la cuestión es otra. La cuestión es que la ley es neutra respecto de la naturaleza de los hombres que desempeñan cargos públicos, de tal manera que es posible distinguir entre la santidad de la legalidad pública y la excesiva profanidad del funcionamiento real de las instituciones de derecho público, es decir, de nuevo, entre la justicia, la idea, y su realización histórica concreta, su representación en la tierra.

La distinción entre legalidad y legitimidad, la razón de ser de la misión socrática, contemplada ésta desde un punto de vista apolítico, acaso impolítico, no niega de manera absoluta la justicia de la ley. En realidad, no sólo no la niega, sino que la lealtad a la justicia, también y quizá especialmente cuando es condenada como ilegal, es al mismo tiempo lealtad a la propia ley. La desobediencia a la ley, siempre y cuando ésta sea el resultado de una obediencia a la justicia y por lo tanto no la violación de una ley ya justa, sino de una injusta, pone de manifiesto su injusticia y con ello genera un espacio *anómico*, *fuera de la ley*, desde el que la propia ley, incluso y de hecho siguiendo los procedimientos que ella misma prevé, puede continuar su ascenso hacia lo justo mismo. Las injusticias cometidas por la ley pueden o, mejor, deben servir para dirigir la ley hacia lo justo fuera de ella. Probablemente es tal cosa la que anheló Sócrates aferrándose a su condición de filósofo, a la atención absoluta con respecto a lo justo que dicha condición reclama,

---

<sup>191</sup>Cf. Pl., *Ap.* 35a-b, así como García-Baró, M., *Platón. Apología de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 87 *et seq.*



aun a expensas de su propia vida<sup>192</sup>. Como resultado de su ajusticiamiento, sin embargo, Platón no pudo ya aspirar a esto, a saber, a la desobediencia civil que, sin destruir la autoridad del Estado, poniendo de manifiesto el desajuste entre su ley y la justicia a la que debe tender, ofrece las condiciones de posibilidad de una reforma de la ley en dirección a la propia justicia.

Si su anciano maestro, ante sus propios ojos, desestimó la posibilidad del exilio como alternativa a la pena capital, el joven discípulo se lo autoimpuso al día siguiente de la ejecución del maestro. El camino que va de Atenas a Megara da testimonio de una profunda crisis de la democracia ateniense. Ésta ha revelado una maldad e injusticia sin parangón (excepto en el caso del Cristo), un alejamiento tal de lo justo, una desconexión con lo sagrado que incluso el propio Sócrates no pudo sino pronosticar la venganza de la filosofía<sup>193</sup>. Los actos de aparente cobardía que pudieron significar la huida de Platón y su privatización de la filosofía, fenómenos ambos a los que se ha referido más arriba como efectos de la muerte de Sócrates en su discípulo, no significaron una desatención hacia la política por parte del joven filósofo. Probablemente, Platón se contó entre aquellos más duros que, según el propio condenado, refutarían y vituperarían a sus injustos asesinos legales<sup>194</sup>. La desobediencia civil, la rebeldía del maestro, deviene en el discípulo ánimo revolucionario. Antes que una despolitización, lo que ocurre en el trayecto de Atenas a Megara es que la filosofía se convierte en discurso sobre lo divino y en acción política: en teología y revolución<sup>195</sup>. Es decir, en teología política: reunión

---

<sup>192</sup>Cf. Pl., *Ap.* 37e–38a.

<sup>193</sup>Cf. Pl., *Ap.* 39c-d.

<sup>194</sup>Cf. Pl., *Ap.* 39d.

<sup>195</sup>Cf. García-Baró, M., *Platón. Apología de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón, op. cit.*, p. 103. Como ya se ha señalado, en el caso de Sócrates no se trataba en absoluto de creencias o teología, sino de *πράξις*. Resulta significativo que en *Leyes X*, dedicado a la causa que se le había imputado a Sócrates aproximadamente medio siglo antes, se introduzca el siguiente matiz: no resultan impías solo las sediciones a las que conduce «*el pensamiento de que no existen los dioses tales como la ley prescribe concebirlos*» (Pl., *Lg.* 890a), con especial atención a la proliferación de cultos privados (cf. Pl. *Lg.* 909d–e, 910b–c), sino el

de los poderes eclesiástico (*summa auctoritas*) y civil (*summa potestas*) en la figura del filósofo-rey como detentador de la soberanía.

A excepción de J. Taubes (1923-1987), que como se señaló en nota a pie de página al comienzo de este *excursus* sitúa el origen del problema teológico-político en las consideraciones de Platón a propósito del papel de la poesía en el Estado, aquellos pensadores que, durante buena parte del siglo pasado y principios del presente, participaron en la querrela de la secularización, y particularmente en su deriva teórico-política, no hacen referencia alguna al discípulo de Sócrates como momento fundacional de la teologización de la justicia<sup>196</sup>.

El egiptólogo J. Assmann (1938-), como también se ha indicado, sitúa dicho momento en la irrupción del monoteísmo en Egipto, bajo el reinado de Akhenatón<sup>197</sup>. Sólo a través de la distinción parmenídea entre lo verdadero y lo falso, a la que ya se hizo alusión anteriormente y que aplicada a la religión da lugar a lo que J. Assmann, refiriéndose al monoteísmo, denomina «contrarreligión» (*Ge-*

---

pensamiento mismo: «*tener un recto pensamiento acerca de los dioses y, en consecuencia, vivir bien o no*» (Pl., *Lg.* 888b). Como puede apreciarse, tras su desengaño político en Siracusa, retirado a una existencia individual dedicada al estudio y la contemplación, el monoteísmo pierde peso como problema político. En su vejez, Platón ha dejado de lado la posibilidad de llevar a cabo una revolución fundada teológicamente como la propuesta en *República* y se conforma con lo que viene en segundo lugar después de aquello (cf. Pl. *Lg.* 807b-c), es decir, con la reforma del Estado. A pesar del libro X, así como de la necesidad de, según el Ateniense (cf. Pl. *Lg.* 771a), obtener la sanción de la religión para el ordenamiento político, comenzando éste por lo sagrado, la radicalidad teológico-política de Platón, fundada en el monoteísmo de *República*, se ve atenuada por el politeísmo de *Leyes*. Cf. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, V, London-New York-Melbourne, 1978, pp. 359-366.

<sup>196</sup>Ocurre, de hecho, lo contrario. Así, en el caso de L. Strauss, que en abierto diálogo con Schmitt reivindicó siempre el valor de la filosofía política frente a la teología política, consideradas ambas como insalvablemente contradictorias entre sí, el origen de la primera se sitúa precisamente en la sabiduría humana reivindicada por Sócrates (cf. Pl., *Ap.* 20d-e) y de la que Platón fue heredero. En todo caso, L. Strauss, como H. Meier, parecen pasar por alto el hecho de que, según el propio Sócrates (cf. Pl. *Ap.* 23a), lo que en realidad ocurre es que es sabio el Dios y la sabiduría del hombre, en cambio, vale poco o nada. Cf. Strauss, L., «Jerusalem and Athens», en Id. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago – London, 1983<sup>2</sup> [New York, 1967<sup>1</sup>], pp. 147 -173, así como Meier, H., «Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem unstrittenen Begriff», *op. cit.*, p. 17.

<sup>197</sup>Cf. *supra*, p. 137.

*genreligion*), es posible que, tal y como se ha sugerido aquí, pueda otorgársele a Platón papel alguno en esta operación de sacralización de la justicia –en su caso, como respuesta a su absoluta profanación, consumada a través de la ejecución de Sócrates–. A diferencia de J. Taubes, J. Assmann, no obstante, pasa por alto la importancia del monoteísmo platónico tal y como éste aparece impuesto, si no en *Leyes*, desde luego sí en *República*. Acierta sin embargo al localizar el nacimiento del problema teológico-político en la irrupción de la idea del Dios único.

Precisamente al hilo de la consideración del monoteísmo como problema político, E. Peterson, como se expuso en el Capítulo II de este trabajo, situaba su origen en la elaboración helenística de la fe judía en Dios, a partir de la conjunción del principio hebreo de la monarquía divina y del principio monárquico de la filosofía de Aristóteles. Platón es nuevamente excluido del problema teológico-político de cuya liquidación, frente a Schmitt, se ufana el teólogo de Hamburgo. A fin de salvar su propio discurso, el jurista de Plettenberg mostró que la argumentación que E. Peterson presentaba como definitiva adolecía de profundas limitaciones y disfrazaba, de hecho, el problema por él formulado a comienzos de los años veinte, abordable sólo a partir de una nítida distinción entre los sentidos teológico, confesional, institucional y jurídico-político de «teología política»<sup>198</sup>. Es al último de ellos, es decir a la analogía estructural existente, en opinión de Schmitt, entre los conceptos teológicos –por el ejemplo, el de milagro– y los conceptos propios de la jurisprudencia –por ejemplo, el de estado de excepción–, que en definitiva no constituye sino el efecto teórico-político fundamental de la neutralización de las guerras europeas de religión por medio de la unificación de los poderes eclesiástico y civil en la persona del soberano propuesta por T. Hobbes en su *Leviatán*, al que se refiere, única y exclusivamente, el planteamiento teológico-político postulado por el autor de *Teología política*.

---

<sup>198</sup>Cf. *supra*, pp. 63 *et seq.*

Quizá sea posible, a partir de estas últimas consideraciones, determinar en qué sentido la teoría platónica del Estado puede considerarse, si es que se puede, una teología política. Por lo pronto, resultaría erróneo subsumirla bajo la categoría schmittiana de teología política. No tanto, quizá, por el hecho de que Schmitt restrinja su uso a las concepciones del Estado de los cuatro últimos siglos –es decir, de T. Hobbes y J. Bodin en adelante– cuanto porque el motivo por el cual lo hace viene dado por una interpretación de la teoría política moderna cuya clave de bóveda es el concepto de «secularización». No hay en Platón analogía estructural alguna entre los conceptos propios de la teología y aquellos otros propios de la ciencia política como resultado de un proceso de secularización de los primeros. ¿Cómo podría haberla, en realidad, si Platón es el fundador de la teología, en el sentido de un discurrir (racional) a propósito de la divinidad, así como, al mismo tiempo, de la teoría política occidental? Si la teología ocupa el lugar central en el ordenamiento de la *πόλις* ideado por Platón, si éste está sancionado por lo sagrado, no es evidentemente como resultado de un proceso de secularización de la teología sino que, al contrario, dicha sanción constituye una legitimación teológica de la política, análoga a la ofrecida por el Dios de la revelación a la *Respublica Christiana*. No se trataría, entonces, de una teología política en sentido schmittiano, sino de una teologización de la política como respuesta a la absoluta profanación de la justicia manifestada por la condena y la ejecución de Sócrates.

Aunque quepa establecer un cierto paralelismo entre la posición adoptada por Sócrates en su defensa y en relación al Estado, por un lado, y, por el otro, la distinción schmittiana entre legalidad y legitimidad que, efectivamente, justifica en determinadas circunstancias una posición de resistencia frente a la instancia soberana similar a la adoptada por el protestantismo en relación a la Iglesia de Roma, lo cierto es que la teoría platónica del Estado no puede ser catalogada como

teología política en un sentido estrictamente jurídico-político<sup>199</sup>. De hecho, podría serlo más bien en el sentido teológico que la teología cristiano-trinitaria, según Peterson, habría liquidado definitivamente, pero que aún sería válido en el caso de un monoteísmo no cristiano (judío o pagano). La cuestión de la teología política tiene que ver, en efecto, con la idea de un Dios único, ya se acceda a él racionalmente o a través de la revelación, y al margen de cuál sea la instancia temporal con la que se le identifique, siempre y cuando ésta esté dotada de unidad; es decir, al margen de que la persona artificial del Estado, el soberano, se identifique con una única persona natural (monarquía), con un conjunto de personas naturales representativo de todos los individuos que forman un pueblo (democracia representativa) o con la totalidad de los mismos (democracia directa). En ese caso, aunque válida para el politeísmo pagano, la distinción entre religión natural y religión revelada, establecida en los términos en los que lo hace T. Hobbes en su *Leviatán* no es válida en el caso de la teología platónica. Siendo el caso que se trata de una teología natural, no es sin más sancionada por la política, sino que constituye el

---

<sup>199</sup>Dicho paralelismo justifica la presente digresión, que ha tratado de desarrollar la cuestión del ateísmo como causa teológico política a la que se ha referido en la primera sección del capítulo en curso. Cf. *supra*, pp. 131 *et seq.* Respecto de la distinción schmittiana entre «legalidad» y «legitimidad», cf. Schmitt, C., *Legalität und Legitimität*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1932 [ed. cast.: «Legalidad y legitimidad», en H. Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. de J. Díaz García, FCE, México D. F., 2001, pp. 245-343]. En relación a la legitimidad de la resistencia frente a la Iglesia oficial, como frente al Estado, cf. *infra*, pp. 160 *et seq.* Por último, vale la pena citar aquí un fragmento del artículo de Schmitt *Sobre la visibilidad de la Iglesia*, sobre el que se volverá más adelante y que, a juicio de quien escribe, vale tanto para la Iglesia, como para el Estado y, finalmente, para describir la actitud socrática frente a la Atenas de su tiempo: «*La fuerza revolucionaria de la fe no se deja suprimir; también en la Iglesia subsiste el principio de obedecer a Dios antes que a los hombres, y con él la reserva frente a cualquier poder concreto, una reserva tan insuperable y sublime que conserva su validez incluso frente a la instancia infalible [Die revolutionäre Kraft des Gottesglaubens nicht mehr wegschaffen; auch in der Kirche besteht der Satz, daß man Gott mehr gehorchen muß als den Menschen, und der Vorbehalt, der damit in die Macht jedes Einzelnen gelegt wird, ist so unaustolger und sublim, daß er sogar der unfehlbaren Instanz gegenüber Geltung behält]*» (Schmitt, C., «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung» [SK], en *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, Akademie, Berlin, 2005, p. 450 [ed. cast.: «La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica» [VI], trad. de R. García Pastor, en *Daimon* 13 (1996) 15]).

fundamento de dicha política<sup>200</sup>.

La teoría platónica del Estado es teología política, por lo tanto, en un sentido teológico. Resuelve la oposición entre teísmo y ateísmo legales, por un lado, y teóricos, por otro, que condujeron a Sócrates hacia la muerte. A diferencia de la democracia ateniense, la *πολιτεία* platónica se ocupa del valor de verdad del ateísmo, no sólo de las consecuencias políticas que se siguen de él. La realización efectiva (institucional) de la utopía de Platón, que quienes filosofan recta y verdaderamente obtengan el gobierno de los asuntos públicos, o bien que aquellos que gobiernan las ciudades, por especial favor divino, filosofen verdaderamente, no consiste sino en la absolutista reunión de los poderes eclesiástico (la *summa auctoritas* del filósofo) y civil (la *summa potestas* del soberano). Se trata, pues, del sometimiento, «no sólo por temor al castigo, sino también en conciencia» al que, como se vio, exhortaba el autor de Rom 13<sup>201</sup>. La reunión institucional del báculo y la espada en la persona del soberano constituiría la solución dada tanto por Platón como por T. Hobbes al problema de la revolución o *στάσις*, es decir, el modo en que ambos tratan de introducir una dosis de eternidad e inmutabilidad en un devenir cíclico del tiempo al que, de acuerdo con una concepción pre-moderna de la historia vigente aún para el filósofo de Malmesbury, están sometidos los regímenes políticos.

El paralelismo entre *Leviatán* y *República* no es de manera alguna casual. ¿Acaso *República* no quiso ser una respuesta a la guerra civil ateniense (403 a.C.) de la que aún la muerte de Sócrates significó un daño colateral? ¿Acaso no debe situarse su origen precisamente en aquella guerra, la del Peloponeso (431 – 404 a.C.), con

---

<sup>200</sup>A propósito del distingo hobbesiano, cf. Hobbes, T., *Leviatán. Sobre la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, *op. cit.*, pp. 104-112. Para un comentario sobre las consideraciones del filósofo de Malmesbury, cf. Strauss, L, «Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat (1930)», en *Gesammelte Schriften I. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, I, Verlag J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, pp. 139-141.

<sup>201</sup>Cf. *supra*, pp. 133-134.

la que Hobbes comparó la propia Guerra Civil Inglesa (1642 – 1651) a la que su *Leviatán* (1651) quiso ofrecer una solución? ¿Acaso no comenzó Hobbes (1621) su andadura intelectual con la traducción del texto que narraba la historia de aquella guerra cuyos efectos sufrió aún Sócrates en su propia carne y Platón, su discípulo, en su joven alma? ¿No quiso el filósofo inglés, en su vejez, emular a Tucídides y su *Historia de la Guerra del Peloponeso* con la redacción de su *Behemoth* (1681)?

Alguien lo dijo una vez: *Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*. Lo es de la filosofía política y también, por ende, tanto de la concepción rosenzweigiana del Estado, tal y como se mostrará en su momento como, por supuesto, de la doctrina schmittiana de la soberanía, es decir, del alcance práctico-operativo de la teología política de Schmitt a cuyo análisis, tras este excursus sobre la teología política platónica, se entregará la exposición en la tercera y última parte de este capítulo<sup>202</sup>.

---

<sup>202</sup>Sobre la relación entre guerra y filosofía política, es decir entre historia y filosofía políticas, cf. Strauss, L., «On Thucydides' War of the Peloponnesians and the Athenians», en *The city and man*, University of Chicago Press, Chicago, 1978<sup>2</sup> [Virginia, 1964<sup>1</sup>], pp. 139-242 [ed. cast.: «Sobre *La historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides», en *La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2010, pp. 201-341]. En particular, a propósito de la relación del pensamiento político schmittiano con la historia alemana de la guerra, cf. Surdi, M., «Alle fonti dell'eccezione: Statto di diritto y statto d'assedio», en F. Benigno - L. Scuccimarra (eds.), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Roma, 2007, pp. 289-294. Por último, sobre la relación del *Neues Denken* de Rosenzweig con la guerra, cf. *infra*, pp. 338 *et seq.*

### 5.3. Núcleo práctico-operativo

La reconstrucción de la historia de la teoría política moderna esbozada por Schmitt en *Teología política*, de la que se ha dado cuenta en la primera sección del presente capítulo, ofrece un diagnóstico de la Modernidad de acuerdo con el cual ésta estaría determinada tanto por el decisionismo de las primeras doctrinas modernas de la soberanía como, sobre todo, por un devenir que conduce desde el absolutismo hacia el liberalismo decimonónico y, ya en el siglo XX, hacia el positivismo jurídico propio de la teoría pura del derecho de H. Kelsen. Esta victoria del racionalismo frente al voluntarismo, tanto revolucionario como contrarrevolucionario, escondería a ojos de Schmitt una derrota de lo político: una progresiva tendencia hacia la «despolitización» (*Entpolitisierung*), no ya de una determinada esfera de la actividad humana, sino de la existencia misma de aquel ser al que Aristóteles definió precisamente como ζῷον πολιτικόν.

El desarrollo histórico de la Edad Moderna significa así, en opinión de Schmitt, una progresiva deshumanización, paradójicamente puesta en marcha en nombre de la propia humanidad, esto es, de su emancipación respecto de las cadenas de la religión en primer lugar y, posteriormente, de la metafísica y de la moral para, pasando por el endiosamiento romántico del individuo, ir a parar en el siglo XX a la economificación y tecnificación de unas relaciones que ya sólo a duras penas pueden ser consideradas propiamente humanas<sup>203</sup>. Determinadas por la lógica del valor, parecen más bien apuntar en la dirección del final acelerado de una humanidad tecnificada, despolitizada y propiamente deshumanizada. Tal sería, a juicio del autor de *Teología política*, el pronóstico de aquella ideologización de lo moderno que olvida su propio origen frente a la que, como se apuntó al final del Capítulo III y en la primera parte del presente, Schmitt introduce, a modo de diagnóstico, su

---

<sup>203</sup>Sobre la concepción schmittiana de la historia moderna como sucesión no progresiva de neutralizaciones y despolitizaciones, cf. *infra*, p. 222.



interpretación de la Modernidad como secularización de la teología en el sentido histórico-genealógico ya expuesto y, a modo de terapia, su teología política, en el sentido práctico-operativo del que resta aún por dar cuenta y que, como ya se ha indicado, presupone la desdivinización moderna del mundo sin no obstante negar la necesidad de ofrecer un sustituto funcional del antiguo garante del orden.

### 5.3.1. Derecho, poder y representación

Que todos los conceptos pregnantes de la moderna teoría del Estado sean conceptos teológicos secularizados significa, entonces, que el Estado es análogo a Dios, pero sólo desde el punto de vista de la exigencia de orden, ya que, desde el punto de vista de la sustancia, el Estado se ubica en la más radical e inmediata ausencia de fundamento. El papel del soberano, núcleo constructivo de la teología política schmittiana, no es otro que el de ofrecer una respuesta adecuada, según Schmitt, a esta situación que constituye el origen de lo moderno y que la propia Modernidad, como ideología que se realiza a través del romántico parlamentarismo liberal, ha olvidado<sup>204</sup>. La propuesta política de Schmitt, su doctrina de la soberanía, debió por tanto enfrentarse y ofrecer una alternativa, en primer lugar, al concepto fundamental en torno al cual opera dicho parlamentarismo, esto es, el concepto de «representación».

Es sólo a partir de sus consideraciones respecto de este problema que cabe entender la sobradamente conocida definición schmittiana del soberano como aquel que decide sobre el estado de excepción, precisamente la tesis que ha llevado a Schmitt a ser general y erróneamente entendido, fundamentalmente desde el men-

---

<sup>204</sup>Cf.:Schmitt, C., *Politische Romantik*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1925<sup>2</sup> (1919<sup>1</sup>) [ed. cast.: *Romanticismo político*, trad. de L. A. Rossi - S. Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001], así como: Id., *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1926<sup>2</sup> (1923<sup>1</sup>) [ed. cast.: *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2008].

cionado positivismo de corte kelseniano, como un defensor de la fantasmagórica arbitrariedad del puro decisionismo<sup>205</sup>. Esta acusación, como se tratará de mostrar a continuación, es impugnada desde el momento en que se concibe adecuadamente aquello que liga los elementos representativo y decisionista de la doctrina schmittiana de la soberanía como respuesta, precisamente, a la pérdida moderna de toda *auctoritas* sustancial y a los problemas que ello plantea desde el punto de vista de la realización del derecho (*Rechtsverwirklichung*), es decir, del Estado como sustituto funcional del Dios pre-moderno y, por lo tanto, garante de un orden, ahora inmanente, que subyace y es previo a la propia institución estatal cuya *potentia* decisoria no es, en esa misma medida, *absoluta*, sino *ordinata*.

Una exposición adecuada del núcleo práctico-operativo de la teología política schmittiana debe partir, por lo tanto, de su tratamiento del problema de la *repraesentatio* al que la lengua materna del jurista se refiere, a diferencia del castellano, por medio de, al menos, cuatro términos. En primer lugar, *Darstellung*, en el sentido de «poner» (*stellen*) algo «allí» (*da*), o «fuera» (*ex*), es decir, «ex-poner», motivo por el cual el término, afín a la *repraesentatio similitudinis* latina, se reserva fundamentalmente para mentar representaciones de tipo artístico como, por ejemplo, un cuadro o una escultura, toda vez que éstas (re)presentan cosas de manera objetiva, esto es, realidades exteriores al sujeto que las contempla. Se emplea también, por la misma razón, para hacer referencia a las representaciones teatrales, si bien éstas son también significadas por el término *Vorstellung*, ya que aquello que se (re)presenta en el escenario puede ser considerado o no por el espectador como real, o sea, porque en verdad lo allí (re)presentado gana su propia realidad en la ope-

---

<sup>205</sup>De ello se lamentaba Schmitt en el prólogo a la segunda edición de su temprana investigación jurídica sobre el problema de la rectitud de las decisiones judiciales, *Ley y juicio* (*Gesetz und Urteil*. Cf. Schmitt, C., *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, C.H. Beck, München, 1969<sup>2</sup> (Berlín, 1912<sup>1</sup>), p. V [ed. cast.: «Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial», en M. Herrero (ed.), *Posiciones ante el derecho*, trad. de M. Herrero, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 9-10].

ración constructiva del sujeto que se dirige a ello intencionalmente. En efecto, *vor* pierde aquí su sentido preposicional como «delante» y *Vorstellung*, literalmente el efecto de un «poner delante» (*vorstellen*), se refiere más bien a una representación de tipo mental, es decir, al resultado de la mediación esquemática que permite el conocimiento en el sentido de la *adaequatio rei et intellectus*. Ni *Darstellung* ni *Vorstellung* poseen, entonces, un significado jurídico ni político, o al menos no directamente, por lo que ni el uno ni el otro son objeto de consideración por parte de Schmitt y sí, en cambio, de toda la tradición alemana estrictamente filosófica.

Desde el punto de vista de la teoría del derecho, la lengua alemana significa «representación» por medio de los términos *Vertretung* y *Stellvertretung*. Ambos son también empleados por los teóricos del moderno Estado de derecho, es decir de la democracia parlamentaria, para referirse a la función específica ejercida por aquellos que, libremente elegidos mediante sufragio, tienen en sus manos los poderes ejecutivo y legislativo del Estado. Los gobernantes y parlamentarios de las democracias liberales son los encargados de ejercer la representación del pueblo (*Volksvertretung*) en las instituciones del Estado. La democracia parlamentaria es, en este sentido, tanto indirecta (*indirekte*) como representativa y, sin embargo, para referirse a este segundo aspecto, el término alemán empleado es *repräsentative*. El problema jurídico-político de la representación se cifra, por lo tanto, en el significado de los términos *Vertretung* y *Repräsentation*. Éstos, en opinión de Schmitt, sólo determinados ideológicamente por el parlamentarismo pueden referirse a una y la misma cosa. Mientras que el primero es un concepto del derecho privado, que sólo engañosamente puede ser elevado a categoría de derecho público, el segundo constituye propiamente un principio formal de toda existencia política de un pueblo y de un Estado<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup>Cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1928, pp. 204 *et seq.* [ed. cast.: *Teoría de la Constitución*, trad. de F. de Ayala, Alianza, Madrid, 1982, pp. 205 *et seq.*].

El vocablo alemán *Vertretung* mienta, en efecto, «representación» en el sentido de *repraesentatio potestatis*, es decir, de «delegación», pero también de «sustitución» e, incluso, de la «defensa» ejercida, por ejemplo, por un abogado con respecto a los intereses de su cliente: una persona privada que, precisamente, delega el poder de ejercer un derecho privado en su letrado, que por su parte le sustituye, como su comisario, previo establecimiento de un contrato –o bien naturalmente, como en el caso de la relación entre padre e hijo: *repraesentatio naturalis*–. En este sentido, el contractualismo en el que se fundamentan los sistemas democrático-parlamentarios no haría sino elevar al ámbito de lo público este mismo procedimiento representativo: todos y cada uno de los individuos que integran una multitud pactarían en primer lugar entre sí, constituyéndose aparentemente como pueblo y, después, por vía electoral, con aquellos que los representan en las correspondientes instituciones, sólo aparentemente políticas. La articulación de la sociedad, esto es su representación, permanece en un nivel elemental que no permite que el pueblo, como unidad política, adquiera verdaderamente existencia mediante una genuina coincidencia entre representante y representado (*repraesentatio identitatis*)<sup>207</sup>.

Pensada en los términos del parlamentarismo, la representación no deja de ser nunca una mera defensa de los intereses privados de todos y cada uno de los individuos que delegan en sus gobernantes, considerados como sustitutos suyos en el ámbito de «lo público». No ocurre, por tanto, que la *Vertretung* se eleve propiamente a categoría del derecho público, es decir a representación política del pueblo como un todo, sino más bien una privatización del espacio público o, cuando menos, una mezcla, a todas luces nefasta, de lo privado y de lo público. Schmitt

---

<sup>207</sup>Sobre la distinción entre representación en «sentido elemental» (*elemental sense*), en el que permanece ideológicamente el parlamentarismo constitucional, y en «sentido existencial» (*existential sense*), al que debe restringirse una concepción verdaderamente crítica de lo político, cf. Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, op. cit., pp. 41-68. Sobre la relación entre «identidad» (*Identität*) y «representación» (*Repräsentation*), así como sobre el carácter existencial de esta última en la teoría política schmittiana, cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre*, op. cit., pp. 205-208 y 209-210 [ed. cast. cit., pp. 205-208 y 209].

distingue por ello entre «contrato social» (*Sozialvertrag*) y «pacto constitucional» (*Verfassungsvertrag*), así como entre «contrato como pacto libre» (*freier Vertrag*), propio del derecho privado, y «contrato como pacto de *status*» (*Statusvertrag*), propio del derecho público<sup>208</sup>.

No es el pueblo como unidad política aquello que es representado por los parlamentos, sino cada individuo tomado aisladamente. Ni el pueblo ni, por lo tanto, el Estado como su representante político, existen como tales, pues no alcanzan aquella publicidad (*Öffentlichkeit*) que les es constitutiva. La representación, si aspira a ser verdaderamente política (*Repräsentation*), debe evitar toda contaminación conceptual por parte de la *Vertretung* si no quiere, de hecho, quedar reducida a mera *Vorstellung*, tanto en el sentido de «producto de la imaginación» como de «representación teatral»: una ficción política incapaz, precisamente por ello, de tomar todo tipo de decisión, es decir, sumida en un romántica conversación eterna (*ewige Gespräch*) ociosamente alejada del mundo o que, como el dios del deísmo, guarda una relación absolutamente impersonal con éste: *non volutas sed occasio*<sup>209</sup>.

Como es lógico, estas consecuencias despolitizadoras de las teorías contractualistas están a la base de las reservas de Schmitt en relación a la doctrina hobbesiana del Estado –de la que, por ende, no destacará tanto su teoría de la representación cuanto su componente decisionista, condensado en la fórmula *Auctoritas non veritas facit legem*–, así como de su afinidad con la concepción hegeliana del Estado como mediación racional que no tiene su origen en pacto alguno entre individuos sino en la relación Idea/contingencia y, por lo tanto, en el problema jurídico-político de la realización del derecho (*Rechtsverwirklichung*) al que, como se verá de inmediato, se refiere según Schmitt el concepto de *Repräsentation*. La crítica de Schmitt

---

<sup>208</sup>Cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre*, *op. cit.*, pp. 61-62 y 66-68 [ed. cast. cit., pp. 80-81 y 85-86].

<sup>209</sup>Cf. Schmitt, C., *Politische Romantik*, *op. cit.*, pp. 24 *et seq.* [ed. cast. cit., pp. 59 *et seq.*], así como, sobre el carácter impersonal de la divinidad deísta: *supra*, p. 131.

al contractualismo entraña, asimismo, una crítica al positivismo jurídico, el cual reduce el fundamento de validez del derecho al significado de la fórmula *pacta sunt servanda* que, para el jurista de Plettenberg, carece de todo valor científico-jurídico (*rechtswissenschaftlicher Wert*):

Antes bien, o es una completa duplicación e hipóstasis tautológica, o enuncia que el pacto concreto no vale, sino tan sólo la «norma» general de que los pactos valen. Adicionar a cada pacto en vigor la «norma» de que los pactos en general son válidos, es una vacua ficción, pues el pacto concreto vale y obliga jurídicamente por virtud del Derecho positivo y no por virtud de la norma *pacta sunt servanda*. Tales adiciones e hipóstasis ficticias son posibles en número ilimitado; toda norma vale, porque vale la norma general de que hay normas que deben valer, etc. Pero, para la fundamentación de una unidad política de existencia concreta, carecen por completo de significación.<sup>210</sup>

La privatizadora y, en esa misma medida, despolitizante *Vertretung* liberal conduce en última instancia, a ojos de Schmitt, hacia la estetización de la política por él denunciada en *Romanticismo político* (1919) y, tres años más tarde, al comienzo del cuarto de los capítulos de su *Teología política*, el dedicado precisamente al catolicismo político del que Schmitt, como ya se expuso más arriba, toma los elementos polémicos –no dogmáticos– que permiten, en su opinión, enfrentarse al problema jurídico-político planteado por la secularización, esto es, la pérdida de

---

<sup>210</sup>Schmitt, C., *Verfassungslehre*, *op. cit.*, pp. 69-70 [ed. cast. cit., p. 87]: «*Es ist vielmehr entweder eine völlig tautologische Verdopplung und Hypostasierung, oder es besagt, daß nicht der konkrete Vertrag gilt sondern nur die allgemeine „Norm“, daß Verträge gelten. Wird jedem einzelnen geltenden Vertrag die „Norm“, daß Verträge im Allgemeinen gelten, hinzuaddiert, so ist das eine leere Fiktion; denn der einzelne Vertrag gilt und ist rechtlich bindend kraft positiven Rechts und nicht kraft der Norm „pacta sunt servanda“. Solche fiktiven Addierungen und Hypostasierung sind in unbegrenzter Zahl möglich; jede Norm gilt, weil die allgemeine Norm gilt, daß es Normen gibt, die gelten sollen usw. Für die Begründung einer konkret existierenden politischen Einheit sind sie ganz bedeutungslos*». Sobre la fórmula *pacta sunt servanda* como fundamento de validez del derecho en el positivismo jurídico, cf. Kelsen, H., «Why should the law be obeyed?», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957, pp. 257-265 [ed. cast.: «¿Por qué obedecer al Derecho?» en *¿Qué es justicia?*, trad. de A. Calsamiglia, Ariel, Barcelona, 1991, pp. 183-193].

todo fundamento sustancial de los ordenamientos jurídicos<sup>211</sup>. En lugar de ofrecer una respuesta a esta cuestión, como correlato de la ideologización de la Modernidad contra la que justamente se dirige la interpretación schmittiana de lo moderno, la representación entendida como *Vertretung* niega la necesidad del Estado como forma política de los pueblos, reducidos a meros conjuntos de subjetividades desprovistas de todo orden, es decir, a un cúmulo de individuos endiosados tanto como deshumanizados: desprovistos de toda relación política con la realidad, otra determinada por el Dios de la revelación y, en puridad, por la institución que, cristológicamente dotada de autoridad espiritual, ejercía la labor de su representación (*Repräsentation*) en la tierra, esto es, la Iglesia como institución visible<sup>212</sup>.

Aunque probablemente quepa encontrar en las páginas ya citadas de *Teoría de la Constitución* la exposición más acabada y sistemática de la teoría de la representación de Schmitt, así como, por lo tanto, de su respuesta a la despolitización efectuada por el liberalismo, que olvida el trágico origen de lo moderno y actúa como si la humanidad pudiera ofrecer, por sí sola, un fundamento plenamente

---

<sup>211</sup>Cf. *supra*, pp. 126 *et seq.* Sobre la estetización de la política, cf. Schmitt, C., *Politische Romantik*, *op. cit.* [ed. cast.: *Romanticismo político*, *op. cit.*], así como PT, 69 (TP, 49). En poco o nada coinciden, salvo nominalmente, esta tesis schmittiana sobre la relación entre lo estético y lo político que, a su juicio, caracteriza al liberalismo, y aquella otra, probablemente más celebre, enunciada por W. Benjamin a propósito del totalitarismo al final de su ensayo sobre la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. Cf. Benjamin, W., «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», en *Gesammelte Schriften* I, 2, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1989 [ed. cast.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Obras (libro I, vol. 2)*], trad. de A. Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2008, p. 85].

<sup>212</sup>Dos son, en este sentido, los textos de referencia. En primer lugar, el temprano y bien conocido *Catolicismo romano y forma política*, de 1923, en el que Schmitt concreta la tesis de la secularización enunciada un año antes en *Teología política*: Schmitt, C., *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau, 1923 [RK] [ed. cast.: *Catolicismo romano y forma política* [CR], trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2000]. Y, en segundo lugar, el aún más temprano y, sin duda, menos conocido texto sobre la visibilidad de la Iglesia, *Die Sichtbarkeit der Kirche*, publicado en forma de artículo de revista en 1917: Schmitt, C., «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung», *Summa* 1/2 (1917) 71-80. Recientemente, ha sido recogido en Schmitt, C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, Akademie, Berlin, 2005, pp. 445-452 [SK] [ed. cast.: «La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica» [VI], trad. de R. García Pastor, en *Daimon* 13 (1996) 11-18].

racional de lo jurídico, el interés de la presente investigación debe dirigirse, por razones más que obvias, hacia aquellos trabajos de Schmitt en los que el jurista alemán tematiza el problema de la *repraesentatio* desde el punto de vista de la analogía entre la Iglesia y el Estado, es decir, desde la perspectiva de su interpretación de la moderna teoría del Estado como el resultado de una secularización de conceptos teológicos. Tal es, en efecto, su respuesta a la ideologización de la Modernidad, a su no confesado secularismo, cuya expresión «política» encuentra Schmitt en el parlamentarismo y su teoría de la representación.

Debe insistirse una vez más, empero, en el hecho de que el correlato establecido por Schmitt entre lo eclesiástico y lo jurídico-político, como su interés en la filosofía católica de la contrarrevolución, al menos tal y como lo formuló en su juventud, no está determinado dogmáticamente, es decir en su sustancia, sino tan sólo funcionalmente. El carácter confesional del catolicismo schmittiano ocupa en su teología política un lugar secundario con respecto al derecho. Sus elogios de la Iglesia católica y romana deben ser leídos en esta perspectiva, es decir, considerándolos a partir de una construcción conceptual de orden preminentemente político, no teológico ni confesional. Aunque intempestivo, el jurista Schmitt fue un hombre de su tiempo, dotado de sentido histórico y, por ello, defensor de la especificidad de lo moderno. Aquellas obras de juventud a las que se prestará atención a continuación no identifican, sin más, Iglesia y Estado, en el sentido de que lo político deba ser dejado en manos de la institución a la que se refiere el primer término de la analogía, sino que le confieren el papel de modelo funcional del Estado. No se trata, por lo tanto, de que éste, concebido como institución plenamente secular (tanto «de» este mundo como «en» este mundo), represente aquello que representa la Iglesia, sino que la representación por él llevada a cabo cumpla la misma función que la eclesiástica, a saber, la visibilización de algo «invisible» que ya no es Dios con vistas a satisfacer, siquiera en la medida de lo posible, la exigencia de orden constitutiva



de la política<sup>213</sup>. Se trata, en definitiva, de que la representación efectuada por el Estado lo sea en el sentido de *Repräsentation* y ya no de mera *Vertretung*. En ello se cifra la defensa schmittiana del catolicismo y su Iglesia, de su capacidad para formar figuras capaces de representar lo trascendente en lo inmanente, en la cual Schmitt encuentra las notas paradigmáticas de su alternativa a la no-politicidad liberal tal y como ésta se presenta *more aesthetico* en el romanticismo<sup>214</sup>.

Tanto es así que, de hecho, en el ya citado *Habilitationschrift* de Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, lo jurídico cuya realización permite el Estado, en tanto que instancia mediadora (representativa), está dotado de un carácter trascendente que, en conformidad con su tesis sobre la secularización, habrá de ser «corregido» por el jurista con el paso de los años, hasta inmanentizarlo

---

<sup>213</sup>Que desde el punto de vista de su investigación, de carácter estrictamente filosófico-jurídico, el Estado no es una Iglesia, ya lo había dejado claro Schmitt en su escrito de habilitación, por ejemplo, con respecto a la cuestión del territorio como requisito fundamental del Estado y la catolicidad de la que presume la Iglesia. Cf. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen, 1914, pp. 42-44 [ed. cast.: *El valor del Estado y el significado del individuo*, trad. de C. Pardo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011, pp. 31-33.

<sup>214</sup>Se entienden así las siguientes palabras de Schmitt acerca de la confusión diletante de un objeto romantizado, en este caso la Iglesia, y lo romántico: «*El catolicismo no es romántico en absoluto. Cada vez que la Iglesia católica fue objeto del interés romántico y también cada vez que ella supo poner a su servicio tendencias románticas, ella misma no fue nunca, tan poco como cualquier otro poder mundano, sujeto y exponente del algún romanticismo [Der Katholizismus ist nichts Romantisches. Sooft die katholische Kirche das Objekt romanstischen Interessen war und sooft sie auch romantische Tendenzen in ihren Dienst zu stellen wußte, sie selbst ist nie, sowenig wie irgendeine andere Weltmacht, Subjekt und Träger einer Romantik gewesen]*» (Schmitt, C., *Politische Romantik*, op. cit., p. 76 [ed. cast. cit.: p. 108]). La impugnación de la relación entre catolicismo y romanticismo, que sin duda anticipa la línea argumentativa de Schmitt hasta al menos la publicación de *Catolicismo romano y forma política*, tiene su origen en *Nordlicht* de T. Däubler: «*Däubler, partiendo de temas románticos, había dado el paso a una concepción del espíritu que vinculaba naturaleza y gracia, caída y salvación, estabilidad y creatividad. No se podía decir que Nordlicht fuese una obra unilateralmente romántica. Lo valioso en ella, su negación de la época, era más bien su afinidad con el catolicismo. Por ello era tanto más urgente eliminar la vieja equiparación, basada en el malentendido de Schlegel, que vinculaba romanticismo y catolicismo*» (Villacañas, J. L., *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., p. 58). Sobre la relación del joven Schmitt con el poeta expresionista, cf. Däubler, T., *Das Nordlicht*, I – III, G. Müller, Leipzig – München, 1910, así como Schmitt, C., *Theodor Däublers „Nordlicht“: drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991<sup>2</sup> (München, 1916<sup>1</sup>).

por completo a través, primero, de la idea de «normalidad fáctica» (*faktische Normalität*), más tarde del concepto de «lo político» (*das Politische*) como presupuesto del Estado y, por último, del de «orden concreto» (*Konkretordnung*). Lo decisivo es, sin embargo, que ya en este texto, consagrado al problema de la realización del derecho (*Rechtverwirklichung*), Schmitt otorga al Estado la capacidad, análoga a la de la Iglesia, de representar en la *πρᾶξις* política concreta aquello que le precede, es decir, de mediar entre el Derecho (*Recht*) y el Poder (*Macht*), de modo análogo a como la Iglesia media entre el Reino y el mundo. Ni la representación, por lo tanto, se juega entre individuos, como en el caso de la *Vertretung* del liberalismo clásico, ni lo jurídico se disuelve en el Estado, como en el caso del positivismo kelseniano, que de este modo renuncia más o menos conscientemente a plantear la cuestión del origen del orden jurídico, es decir de la legitimidad de la ley y, con ella, la de la propia Modernidad. Schmitt, en cambio, problematiza esta cuestión en toda su radicalidad mediante el reconocimiento de una discontinuidad entre el Derecho (*Recht*) y su realización concreta (*Macht*) que el Estado, como instancia de representación (*Repräsentation*), salva siempre, aun de manera imperfecta y, por lo tanto, en todo caso provisional<sup>215</sup>. *Repräsentation*, función definitoria del Estado, significa entonces *Rechtsverwirklichung*: realización de un derecho carente de fundamento sustancial o plenamente racional alguno y, en esa misma medida, radical e inmediatamente abierto al desorden, es decir, a la excepción.

El elemento decisionista, irracionalista y, de hecho, existencialista del núcleo práctico-operativo de la teología política schmittiana entra aquí en escena. Antes de hacer referencia a él, a pesar de que, como el propio Schmitt indica a los lectores

---

<sup>215</sup>Cf. Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., pp. 15-38 [ed. cast. cit., pp. 13-58]. También sobre la relación entre Derecho y Poder, cf. Id., «Recht und Macht», en *Summa*, 1 (1917) 37-52, así como Id., «Zu Friedrich Meineckes Idee der Staaträson», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LVI, 1 (1926) 226-234 [ed. cast.: «Sobre “La idea de razón de Estado” de Friedrich Meinecke», trad. de M. Saralegui, en *Empresas políticas* 9 (2007) 79-85].

de *Teología política* (1922), la analogía entre los conceptos jurídicos y teológicos está efectivamente presente en *El valor del Estado* (1914), de hecho de modo más protagonista que en *Romanticismo político* (1919) y que en *La dictadura* (1921), no se debe dejar de hacer mención a *Catolicismo romano y forma política* (1923), pues es en este trabajo en el que verdaderamente Schmitt eleva a la Iglesia a la condición de modelo para el Estado como instancia de *Repräsentation*, esto es, de realización de una idea<sup>216</sup>.

Heredera del racionalismo institucional y jurídico del Imperio Romano, con el que guardaría una relación de estricta continuidad, en efecto, la Iglesia es presentada aquí por Schmitt como persona jurídica por excelencia en virtud, precisamente, de su incomparable capacidad para formar figuras representativas, esto es, de visibilizar una Idea que en su caso es «Dios» pero que, en el del Estado, bien podría ser «pueblo»<sup>217</sup>. La diferencia entre ambas instituciones reside en que, mientras que la capacidad de la Iglesia para adoptar una forma jurídica (*Rechtsform*) es absoluta, la del Estado aparece constantemente cuestionada por su contrario, lo informe. Aquella está dotada de una sustancia teológica fundante, «Dios» o «Dios hecho Hombre», aspirando así a abarcarlo todo, a ser *complexio oppositorum*, mientras que el Estado está siempre expuesto, en razón de la secularización, a fuerzas contrapuestas que atentan contra el orden por él representado. Mientras que la Iglesia es capaz de conciliar «esto y lo otro» (*Sowohl-Als*), el Estado debe necesariamente conformarse con decidir entre «o lo uno o lo otro» (*Entweder-Oder*)<sup>218</sup>.

Aun emulándola, el Estado, absolutamente mundano, no puede aspirar al ele-

---

<sup>216</sup>Cf. RK, 12 (CR, 5).

<sup>217</sup>Cf. RK, 40 (CR, 23).

<sup>218</sup>Cf. RK, 16 (CR, 9). Con toda seguridad, Schmitt está aquí aludiendo de manera soterrada a una de sus lecturas existencialistas de juventud, compartida por cierto con Rosenzweig: *Enten-eller* (en alemán, precisamente, *Entweder-Oder*) de S. Kierkegaard, a quien también cita Schmitt, de nuevo sin nombrarle, al final del primero de los capítulos de *Teología política*. Cf. PT, 22 (TP, 20).

mento glorioso de una *ecclesia triumphans*, es decir, a la visibilización del Absoluto<sup>219</sup>. Por el contrario, está siempre marcado por un elemento trágico: su enfrentamiento constitutivo con el desorden al que precisamente trata de dar respuesta y, así, cumplir en la medida de sus posibilidades con el difícil papel de sustituto funcional del Dios medieval. Dicho elemento trágico es precisamente el enfatizado por Schmitt en *Teología política*, por medio de su definición de la soberanía como capacidad para decidir sobre el estado de excepción, así como en *El concepto de lo político*, a través de la distinción «amigo/enemigo» (*Freund/Feind*) pero también, en relación a lo eclesiástico mismo, en el artículo sobre *La visibilidad de la Iglesia*, a través de la distinción entre «Iglesia oficial» (*offizielle Kirche*) e «Iglesia visible» (*sichtbare Kirche*)<sup>220</sup>.

Frente al optimismo manifestado por Schmitt en su *elogium* del catolicismo, en este artículo de 1917, consagrado también, no obstante, a la exaltación de la ejemplaridad jurídico-formal de la Iglesia y, por lo tanto, de la capacidad representativa de un Papado cristificado, el jurista ya habilitado tematiza abiertamente la posibilidad de que también en el caso de la Iglesia se dé una oposición o, al menos, un desajuste entre la pura facticidad del representante concreto (el *summus pontifex* como *caput* de un cuerpo político) y lo representado (Dios, o Dios hecho hombre: Cristo como *caput* de su propio cuerpo místico): una falta de legitimidad, no ciertamente del Papado, o de la Iglesia visible, sino de un determinado papa y del modo en qué este hace efectiva la visibilización de la Idea, esto es, la Iglesia oficial<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup>Cf. Galli, C., *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., p. 64, nt. 11, así como Id., *Genealogía della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, op. cit., pp. 229-280.

<sup>220</sup>Cf. SK, 449 (VI, 14-15). La distinción está también sugerida en el *Habilitationschrift*: Schmitt, C., *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, op. cit., p. 95 [ed. cast. cit., p. 66].

<sup>221</sup>De esta crítica de la labor representativa del papa no extrae Schmitt, como sin embargo podría haber hecho, consecuencia conciliarista alguna, es decir, justificación alguna de la superioridad de la *congregatio fidelium* representada como un todo orgánico por el concilio, siquiera precisamente

En tanto que *civitas mundi*, la *ecclesia militans* o *malignatum*, como el Estado en relación al Derecho en el *Habilitationschrift*, resulta siempre incapaz de llevar a cumplimiento la auténtica Iglesia visible, la *ecclesia triumphans* o *bonorum* que, como genuina *civitas Dei*, representa de manera perfecta a lo Absoluto. Sin embargo, en el caso del Estado no hay propiamente absoluto alguno que representar ni, por lo tanto, Estado auténtico, sino tan sólo Estados, es decir, realidades histórico-fácticas concretas. El protestantismo es entonces legítimo, en dogmática –aquí sí– opinión de Schmitt, nunca como posibilidad religiosa, sino únicamente como posibilidad política, es decir, no como negación de la divina Iglesia visible (*corpus mysticum*) sino tan sólo de su concreción como Iglesia humana (*corpus politicum*)<sup>222</sup>.

En contraposición a la Iglesia, la humanidad constitutiva del Estado moderno, en el sentido de su secularidad y, por lo tanto, de su profanidad, se pone de manifiesto en la teología política schmittiana no sólo por medio de la afirmación de la existencia de una desconexión originaria entre *Recht* y *Macht* sino, fundamentalmente, a través de la desustanciación o indeterminación radical del Derecho

---

en los casos de *extrema necessitas* en los que, originalmente, surgió esta democratizadora corriente anti-papalista de raigambre paulina cuya versión secularizada ofrece el parlamentarismo moderno denostado por Schmit: momentos de sede apostólica vacante, ya sea por fallecimiento o renuncia del papa, o de crisis institucional como la suscitada por Eugenio IV (1431-1447), condenado como hereje y depuesto en 1439 por el Concilio de Basilea (1431-1449), que nombró como sucesor suyo al Duque Amadeo VIII de Saboya (1383-1451), el anti-papa Félix V (1439-1449). Cf. Rivera García, A., «Humanismo, representación y angelología. El conciliarismo de Juan de Segovia», en C. Flórez Miguel - M. Hernández Marcos - R. Albares Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 95-113.

<sup>222</sup>Cf. SK, 450-451 (VI, 15-16). De hecho, en otros lugares habla Schmitt de la irrupción del protestantismo como el origen de lo que, utilizando una expresión nietzscheana, denomina «gran política» (*große Politik*), es decir, el surgimiento de una «enemistad absoluta» (*totale Feindschaft*) capaz de movilizar todo tipo de fuerzas, es decir, de enfrentar dos cosmovisiones en nombre de cuya verdad supuestamente absoluta se ejerce una violencia igualmente absoluta. Cf. Schmitt, C., «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat (1937)», en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1940, p. 238 [ed. cast.: «Enemigo total, guerra total, Estado total», trad. de A. Sherp, en H. Orestes Aguilar (ed.), *op. cit.*, p. 145, así como BP, 54 (CP, 96).

afirmada por Schmitt, si no en 1914, desde luego sí en 1922 y desde entonces en adelante. Ningún atisbo hay, por tanto, de *ius divinum* o *ius naturale* en la doctrina schmittiana de la soberanía, como tampoco de autofundamentación legal (racional) de lo jurídico, sino precisamente el recuerdo del origen trágico de la Modernidad: la pérdida de toda legitimación trascendente de lo político, es decir, de toda *auctoritas* en sentido pre-moderno. De ella se sigue, de acuerdo con la teoría schmittiana de la *Rechtsverwirklichung*, la necesidad de sustituir la mediación pontificia tradicional entre Cielo y Tierra, no por una jugada únicamente entre individuos siempre presentes, sino por una forma de representación capaz de hacerse cargo conscientemente de la imposibilidad de todo tránsito perfecto entre lo justo y lo legal en razón del carácter absolutamente indeterminado, privado de toda sustancia, del primero. La *auctoritas* del soberano schmittiano se separa así, desde el punto de vista de su contenido, tanto de la *Vertretung* liberal como de la representación cristológica basada en el dogma de la Encarnación<sup>223</sup>. Su necesidad es efecto, por lo demás, tanto del fracaso histórico de la Iglesia, puesto de manifiesto ya por el surgimiento del protestantismo, como de la incapacidad del moderno Estado de derecho para ofrecer una respuesta adecuada –mejor sería decir, «legítima», y no simplemente «legal»– al fiasco y la falla, ideológicamente olvidados por el parlamentarismo, en los que se ubica el principio de la Modernidad.

### 5.3.2. Excepción, decisión y orden concreto

A la falta de fundamento de lo real que caracteriza a la Edad Moderna debe replicar en el plano político, según Schmitt, no una legalidad fantasmalmente fundada en sí misma y, en esa misma medida, desfondada, sino una legalidad (norma) legitimada por una decisión tomada por la voluntad no a partir de un orden eterno

---

<sup>223</sup>Sobre esta última, cf. Storme, T., *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?*, Cerf, Paris, 2008, pp. 66 et seq.

que la precede quiméricamente (el *ius divino-naturale* que determina sustancialmente las decisiones tomadas por el *Pontifex Maximus* cristiano como infalible intérprete de la revelación), sino sobre aquello que efectivamente está antes que ella: la más absoluta falta de orden (excepción). La esencia de la existencia política moderna (la soberanía) se cifra así, de acuerdo con la teología política schmittiana, tanto en el ser representado como en el ser decidido aquello que ha de ser representado, es decir, en un decidirse por aquello que ha de ser representado o una decisión para la representación que no puede decidir a partir de nada, sino sobre la nada: el desorden contra el que la soberanía está llamada a combatir mediante la representación, esto es, la realización de un sistema normativo que, carente de toda sustancia fundante pre-moderna, permite no obstante ordenar racionalmente la existencia de un pueblo, irracional *qua* existencia, y, así, darle forma como unidad política. He aquí la diferencia entre «Soberanía» y «Papado», así como la razón de ser de la famosa definición schmittiana del primero de los conceptos. Al soberano no le basta con representar porque, para poder hacerlo, debe antes, necesariamente, decidir qué orden representar, pues este contenido no le viene ya dado desde arriba. Su representación no lo es de una verdad trascendente ni racional sino que, conforme a la especificidad de la Edad Moderna, no aspira a ser más que representación en sentido existencial<sup>224</sup>.

La soberanía tiene tanto de representación (*Repräsentation*), o de forma jurídica (*Rechtsform*), como de decisión (*Entscheidung*): la norma (*die Norm, das Normale, die Normalität, der normale Zustand, die Rechtsnorm* o *der Normalfall*) o

---

<sup>224</sup>Sobre esta distinción, cf. Voegelin, E., *La nueva ciencia de la política. Una introducción, op. cit.*, pp. 41-96, así como *supra*, p. 30. Si a comienzos de la Modernidad fue necesaria la reunión de ambos tipos de representación en la persona jurídica del soberano, como en el caso de la teoría política de T. Hobbes cuyo cierre ofrece la fórmula *That Jesus is the Christ*, ello fue consecuencia de la necesidad de neutralizar el conflicto religioso. Logrado esto, es decir consumada la secularización mediante el silenciamiento de los teólogos, el soberano moderno pudo y debió prescindir de toda quimérica verdad trascendente y ceñirse a la existencia concreta de su representado: el pueblo.

la regla (*die Regel*) que representa es sólo posible como resultado de una decisión sobre aquello que, oponiéndose a ella, es sin embargo lo que la explica y aquello de lo que la norma se nutre<sup>225</sup>.

Contemplado desde el punto de vista de su relación con el problema de la *repraesentatio*, el elemento decisionista de la doctrina schmittiana de la soberanía aparece privado de toda pureza, es decir de toda arbitrariedad, ya en 1922 y sin necesidad de esperar a la publicación del ensayo *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934), en el que Schmitt se aparta explícitamente de toda adhesión incondicional al decisionismo, que considera una deformación extrema del normativismo del que es cómplice, y opta por seguir el ejemplo de la filosofía hegeliana del Estado, es decir, de Hegel como pensador del orden concreto que subyace a la decisión creadora del ordenamiento jurídico representado por el Estado y al que el filósofo suabo se referió como «eticidad» (*Sittlichkeit*)<sup>226</sup>. No es el caso, por lo tanto, que en la evolución del pensamiento de Schmitt se dé algo así como una superación de una inicial concepción decisionista de la soberanía enfrentada inicialmente al normativismo, sino que más bien la idea de *Konkretordnung* y la fidelidad a ella, ciertamente hecha explícita como tal a mediados de los años treinta, ofrece en realidad uno de los hilos conductores del conjunto de la obra schmittiana<sup>227</sup>. Tampoco es el caso, de hecho, que toda *Entscheidung* jurídico-

---

<sup>225</sup>PT, 22 (TP, 20): «*La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquella [Die Ausnahme ist interessanter als der Normalfall. Das Normale beweist nichts, die Ausnahme beweist alles; sie bestätigt nicht nur die Regel, die Regel lebt überhaupt nur von der Ausnahme]*».

<sup>226</sup>Cf. Schmitt, C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanst., Hamburg, 1934, pp. 24-40 y 45-47 [ed. cast.: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. de M. Herrero, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 26-44 y 51-53]. Sobre la relación de Schmitt con Hegel, véase también Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, op. cit., pp. 13-33, así como Kervégan, J. F., *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité*, Presses Univ. de France, Paris, 1992 [ed. cast.: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, trad. de A. García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2007].

<sup>227</sup>Cf. Galli, C., *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit, p. 48, así como Herrero,



política presuponga una situación excepcional, sino que para poner de manifiesto la especificidad de la decisión con respecto a la norma Schmitt considera preciso acudir a los momentos en los que la decisión acontece en todo su esplendor, es decir, aquellos que son objeto de estudio histórico por el jurista de Plettenberg en *La dictadura* (1921). Se trata de la actualización del *pouvoir constituant* de los pueblos que, como secularización moderna de la concepción medieval de la *potestas constituens* divina, define Schmitt en su *Teoría de la Constitución* como sigue:

*Poder constituyente es la voluntad política cuya fuerza o autoridad es capaz de adoptar la concreta decisión de conjunto sobre modo y forma de la propia existencia política, determinando así la existencia de la unidad política como un todo.*<sup>228</sup>

Que entre 1919, año de publicación de *Romanticismo político*, y al menos 1927, año de publicación de la primera versión de *El concepto de lo político* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, Schmitt ponga el acento en la decisión y no tanto en el problema de la representación, salvo en el mencionado caso de *Catolicismo romano y forma política*, obedece sin lugar a dudas a su enfrentamiento con las teorías positivistas del derecho dominantes en el periodo weimariano que, en su afán formalizador, tendían a olvidar el propio origen «violento» de la República, es

---

M., «Estudio preliminar», en Id. (ed.), *Posiciones ante el derecho*, op. cit., pp. XXXV-XXXVI y, de la misma autora, *El «nomos» y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 1997.

<sup>228</sup>Schmitt, C., *Verfassungslehre*, op. cit., pp. 75-76 [ed. cast. cit., pp. 93-94]: «*Verfassunggebende Gewalt ist der politische Wille, dessen Macht oder Autorität imstande ist, die konkrete Gesamtscheidung über Art und Form der eigenen politischen Existenz zu treffen, also die Existenz der politischen Einheit im Ganzen zu bestimmen*». Véase también Schmitt, C., *Die Diktatur: von den anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischem Klassenkampf*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1921 [ed. cast.: *La dictadura desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, trad. de J. Díaz García, Alianza, Madrid, 2007]. Por lo demás, ejemplo de decisión interna a un *pouvoir constitué* y a un ordenamiento jurídico establecido, es decir que no es *legibus soluta* aunque pueda ser *contra legem*, lo es, por antonomasia, la decisión del juez que dicta sentencia. Sobre ella, cf. Schmitt, C., *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, op. cit. [ed. cast.: «Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial», op. cit.].

decir, el hecho de que ella estaba fundada en una voluntad constituyente, un acto concreto de pacificación e instauración de un orden que la Carta Magna representaba jurídicamente como *Grundgesetz*, *Grundnorm* o *lex fundamentalis* del pueblo alemán<sup>229</sup>. De ello no se desprende, empero, que esta fase del pensamiento schmittiano deba ser tildada de decisionista, al menos no si «decisionismo» se entiende en sentido puro, es decir, como aquella doctrina de la soberanía, paradigmáticamente representada por T. Hobbes, de acuerdo con la cual la decisión soberana surge de una nada normativa y de una concreta falta de orden, de tal manera que el ordenamiento jurídico por ella establecido no cabe ser explicado ni desde una norma ni *desde o encuadrado en* un orden concreto, sino como arbitraria fundación tanto de lo uno como de lo otro<sup>230</sup>. A diferencia de este decisionismo puro que Schmitt mienta como *Entscheidungsdenken*, la decisión en la doctrina schmittiana de la soberanía está siempre referida y limitada por un orden, juridificado –como en el caso de la decisión del juez que dicta sentencia– o no –como en el caso de la decisión soberana–.

Respecto del juez, por la propia naturaleza de su cometido, resulta más que obvio que es incapaz de crear orden alguno sino que, más bien, su función tiene como prerequisite la existencia de un ordenamiento jurídico a partir del cual debe

<sup>229</sup>El concepto «norma fundamental» no debe ser aquí entedido en sentido lógico jurídico, es decir como presupuesto metajurídico, metapositivo y trascendental que fundamenta la pirámide normativa, forma *a priori* de la juridicidad, a la manera de la teoría pura del derecho de H. Kelsen, tampoco como «ley constitucional» (*Verfassungsgesetz*), sino como: «*Constitución en sentido positivo, de donde la llamada ley fundamental no tiene por contenido esencial una normación legal, sino la decisión política [Verfassung im positiven Sinne, wobei das sog. Grundgesetz nicht eine gesetzliche Normierung, sondern die politische Entscheidung zum wesentlichen Inhalt hat]*» (Schmitt, C., *Verfassungslehre*, *op. cit.*, p. 42 [ed. cast. cit., p. 64]). Sobre el concepto positivo de «Constitución», es decir como resultado de la actualización del poder constituyente en el sentido antes referido, cf. *ibid.*, pp. 20-36 [ed. cast. cit., pp. 45-57]. Por lo demás, sobre el problema de la norma fundamental en H. Kelsen, cf. Pérez de Tudela y Velasco, J., *Hans Kelsen: la teoría pura del derecho y el problema de la norma fundamental*, Tesis Doctoral leída el 4 de junio de 1993 en la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I.

<sup>230</sup>Cf. Schmitt, C., *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, *op. cit.*, pp. 26-29 [ed. cast. cit., pp. 29-31].

ser capaz de fundamentar sus sentencias, es decir, de exponer por qué ellas son correctas en las situaciones jurídicas en las que se dictan<sup>231</sup>. No siendo infalible, su actividad se asemeja más a la del *servus servorum Dei*, el Papa, que a la del Soberano, pues el *ius*, en su caso positivo y no *divino-naturale*, le viene dado de antemano. Esto, sin embargo, no significa simplemente, como en el caso del Papa, que la legalidad sea el único criterio de corrección de la sentencia de un juez reducido a intérprete –ya de la voluntad de la ley, ya de la voluntad del legislador– y, por lo tanto, de una decisión reducida a subsunción del caso particular bajo la ley<sup>232</sup>. Sin ser *legibus solutus*, el juez puede decidir correctamente y, sin embargo, hacerlo *extra* o *praeter legem*, e incluso *contra legem*, sin por ello crear derecho ni, sobre todo, suspender el ordenamiento jurídico al que, en la medida en que está sometido al postulado de la determinación del derecho (*Rechtsbestimmung*) como aquello que explica la necesidad de la *πρᾶξις* jurídica, es decir su propio quehacer, debe apelar inexcusablemente a la hora de fundamentar su dictamen, sea éste *secundum*, *extra* o *contra legem*<sup>233</sup>.

En lo que respecta a la decisión soberana, que sí es *legibus soluta* y por lo tanto puede suspender *in toto* un ordenamiento jurídico determinado, no puede decirse de ella, en cambio, que cree un orden como tal sino que, como decisión para la representación, es condición de posibilidad del ser dada al orden concreto pre-jurídico que la precede una forma o configuración jurídica, es decir, normatividad o fuerza de ley. Para ello, en primer lugar, el orden concreto anterior al ordenamiento jurídico debe ser legitimado, en el sentido de reconocido como tal orden, mediante una decisión capaz de distinguirlo con respecto a lo informe y desordenado: la excepción. Decidir sobre ésta equivale a decidir sobre lo que se

---

<sup>231</sup>Cf. Schmitt, C., *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, op. cit., pp. 69 et seq. [ed. cast. cit., pp. 96 et seq.].

<sup>232</sup>Cf. ibid., pp. 22-45 [ed. cast. cit., pp. 41-68].

<sup>233</sup>Cf. ibid., pp. 46-119 [ed. cast. cit., pp. 69-159].

le o pone. Decidiendo qué es lo que escapa a la norma se decide al mismo tiempo sobre lo normal, el orden concreto o normalidad fáctica (*faktische Normalität*) que el ordenamiento jurídico (*Rechtsordnung*) debe representar, esto es, realizar, en el sentido de conferirle fuerza coactiva o poder (*Macht*). Tal es el sentido del carácter liminar que Schmitt atribuye a la definición jurídica de soberanía como «decisión sobre el estado de excepción»:

El caso excepcional, en su configuración absoluta, se impone la necesidad de crear una situación dentro de la cual puedan tener validez los preceptos jurídicos. Toda norma general requiere que las relaciones vitales a las cuales ha de ser aplicada efectivamente y que han de quedar sometidas a su regulación normativa, tengan configuración normal. La norma exige un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es un simple «supuesto externo» que el jurista pueda ignorar; antes bien, es parte de su validez immanente. No existe una sola norma que fuera aplicable al caos. Es menester que el orden sea restablecido, si el orden jurídico ha de tener sentido. Es necesario de todo punto implantar una situación normal, y soberano es quien con carácter definitivo decide si la situación es, en efecto, normal. El derecho es siempre «derecho de una situación».<sup>234</sup>

Resulta innegable que, en 1922, esa «situación» o «normalidad fáctica» mienta en la práctica, aun con evidente menor concreción, lo mismo que *Konkretordnung* en 1934. De este modo, la decisión soberana sobre la excepción resulta tal en orden a arrojar luz sobre el orden prejurídico que el jurídico representa, esto es, dota de fuerza de ley. Relativa a un orden concreto subyacente tanto al derecho como a la decisión, Schmitt niega todo carácter absoluto a esta última: aunque ninguna

---

<sup>234</sup>PT, 19-20 (TP, 18): «*In seiner absoluten Gestalt ist der Ausnahmefall dann eingetreten, wenn erst die Situation geschaffen werden muß, in der Rechtssätze gelten können. Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse, auf welche sie tatbestandsmäßig Anwendung finden soll und die sie ihrer normativen Regelung unterwirft. Die Norm braucht ein homogenes Medium. Diese faktische Normalität ist nicht bloß eine „äußere Voraussetzung“, die der Jurist ignorieren kann; sie gehört vielmehr zu ihrer immanenten Geltung. Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre. Die Ordnung muß hergestellt sein, damit die Rechtsordnung einen Sinn hat. Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht. Alles Recht ist „Situationsrecht“*».

norma jurídica ejerce poder coactivo alguno sobre ella, su poder está siempre ordenado, valga la redundancia, a un orden previo carente *per se* de la juridicidad que le es otorgada por el derecho que quiere conservarse o, por el contrario, fundarse mediante una decisión, la del soberano, que como ya se apuntó al comienzo de esta sección del trabajo y espera haberse mostrado suficientemente a su través, no es efecto de una *incomprehensibilis potentia absoluta*, sino *ordinata*: la voluntad que la toma no es *voluntas beneplaciti* sino *conditionata* o *regulata*, de manera que todo lo que hace *extra legem* o *contra legem* no deja de ser signo de una *ordinatio* ubicada más acá del derecho positivo. La *potentia de facto* del soberano schmittiano lo es también *de iure* en la medida en que está limitada por un orden que, de acuerdo con la tesis schmittiana de la secularización, carece de todo carácter trascendente puesto que, propiamente, se da en la pura immanencia de lo que está ahí antes que el derecho, a saber, la existencia de las comunidades humanas y, más concretamente, de las instituciones, como la familia o el descanso dominical, que según Schmitt han de ser garantizadas por la concreta decisión de conjunto sobre el modo y la forma de la propia existencia política de un pueblo que éste toma para constituirse en unidad política, es decir, como poder constituyente<sup>235</sup>.

Hecho público en 1934, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* puede ser leído como un escrito de circunstancias, como desde luego deben serlo otros escritos de la misma época<sup>236</sup>. Tal y como se ha tratado de mostrar en las páginas

---

<sup>235</sup>Cf. Schmitt, C., *Verfassungslehre*, *op. cit.*, pp. 170-174 [ed. cast. cit., pp. 175-179], así como Id., «Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung (1931)», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1958, pp. 140-173 [ed. cast.: «Derechos de libertad y garantías constitucionales en la Constitución del Reich», trad. de M. Herrero, en Id. (ed.), *Posiciones ante el derecho*, *op. cit.*, pp. 181-242].

<sup>236</sup>Por ejemplo, entre muchos otros, la apología schmittiana del *Führer* como defensor del derecho: Schmitt, C., «Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstags Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934», en *Deutsche Juristen Zeitung* 39 (1934) 945-950, posteriormente recogido en Id., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1994<sup>3</sup> (Hamburg, 1940<sup>1</sup>), pp. 227-238 [ed. cast.: «El *Führer* defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el *Reichstag* del 13 de julio de 1934», trad. de A. Scherp, en H. Orestes Aguilar

precedentes, a partir de la relación entre los conceptos de decisión y representación en el supuesto periodo decisionista del pensamiento schmittiano, la idea central de este trabajo, «orden concreto», sin ser denominada así subyace sin embargo a la definición del soberano formulada por Schmitt en *Teología política* y, de hecho, lo mismo puede afirmarse con respecto a la distinción «amigo/enemigo» en *El concepto de lo político*, donde por lo demás el carácter existencial y por lo tanto inmanente del orden prejurídico, sancionado como tal por la decisión y posteriormente representado, es decir dotado de fuerza de ley por el ordenamiento jurídico, es si cabe más enfatizado, acaso dramatizado como posibilidad de matar y ser matado, que en trabajos tanto anteriores como posteriores en el tiempo<sup>237</sup>.

A pesar de la satisfacción mostrada por Schmitt en relación al nacionalsocialismo en las últimas páginas de su ensayo sobre las modalidades del pensamiento jurídico, la idea de «orden concreto» no deja de ser por lo tanto deudora de las de «representación» y «forma» cuyos orígenes sitúa el jurista en el catolicismo y, por lo tanto, en uno de los enemigos del *III Reich*. Quizá ello explique la acusación vertida por las *Schutzstaffel* sobre Schmitt en 1936 a través de su propio semanario, *Das schwarze Korps*, en el que se le denunció tanto por su oportunismo, cargo éste que también le imputaría más tarde K. Löwith, como por su hegelianismo y su vinculación con el catolicismo político<sup>238</sup>. A lo largo del capítulo aún en curso, se ha tratado de mostrar, en cualquier caso, que la vinculación de la

---

(ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política, op. cit.*, pp. 114-118].

<sup>237</sup>Cf. BP, 25 *et seq.* (CP, 56 *et seq.*). Sobre el carácter pre-jurídico, e incluso pre-político, de la homogeneidad resultante de los agrupamientos de amigos, cf. Storme, T., *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecuménisme judéo-chrétien?*, *op. cit.*, pp. 43 *et seq.*

<sup>238</sup>Para la crítica de K. Löwith, que no se suscribe aquí en tanto no se respalda la caracterización de Schmitt como decisionista, o no sin los matices ya expuestos, cf. Löwith, K., «Der okasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt (1960)», en *Sämtliche Schriften*, III, Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 32-71 [ed. cast.: «El decisionismo ocasional de Carl Schmitt», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de R. Setton, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 43-89].

doctrina schmittiana de la soberanía con la teoría política católica, tal y como Schmitt la postuló a través de su definición de «teología política», no fue en modo alguno de carácter dogmático o sustancial, sino funcional o formal. Aquello que sigue el modelo de algo no se identifica sin más con ello. Aceptando la peculiaridad de su propio tiempo, el intempestivo Schmitt no postuló a su soberano como un *servus servorum Dei*, a la manera del Papa, sino, cabría decirlo así, como un *servus ordiis seclorum*: representante de un orden concreto e inmanente (secular) que precede fácticamente al derecho y al que éste confiere forma jurídica, es decir, fuerza de ley, como resultado de una decisión de carácter existencial no legitimada, por tanto, en razón de trascendencia alguna, sino por la propia vida del pueblo permanentemente amenazada, siquiera virtualmente, por la del resto de unidades políticas.

Después de 1936 y especialmente tras su paso por Nuremberg, Schmitt dejará de lado las cuestiones de política interna cuyo entusiasta y apasionado tratamiento tanto éxito, académico pero también en el sentido de cercanía al poderoso, y, al mismo tiempo, tanto desasogiego espiritual y tantas acusaciones, de un lado y de otro, le había reportado. Sus intereses teóricos se dirigirán desde entonces hacia cuestiones de política internacional a las que se aproximará con la misma intempestividad y con el mismo fervor aunque, ciertamente, con mucho menos gloria, que no fama y respeto, incluso veneración intelectuales. Inhabilitado para la docencia y retirado en su Plettenberg natal desde 1947, el último representante del *Ius publicum europaeum*, tal y como él mismo se definió en su propia celda, redimensionará su concepto de *Konkretordnung*, que ya no se referirá a las instituciones pre-jurídicas que la Constitución debía garantizar y, de ese modo, realizar, tampoco a la mucho más vaga *faktische Normalität* sobre la que, decidiendo sobre la excepción, decidía el soberano de *Teología política*, ni, por último, a los decididamente existenciales agrupamientos humanos conformes a la distinción «amigo/enemigo». El *Ordnung*

concreto representado por las unidades políticas, conforme al nuevo punto de vista, posee una significación eminentemente espacial, es decir, se refiere al elemento espacial de la política, el concepto de *νόμος* y la contraposición entre tierra y mar, a cuyo estudio, siempre en perspectiva teológico-política, se dedicará el siguiente capítulo antes de dar cuenta, por fin, del fundamento filosófico-histórico de la doctrina schmittiana de la soberanía, esto es, de aquello que, a diferencia de lo postulado por Schmitt hasta mediados de los años treinta, acarrea una teologización de la política en el sentido de una politización de un contenido revelado: la idea de *κατέχον* tal y como ésta aparece formulada en la Segunda Epístola a los Tesalonicenses.



# CAPÍTULO VI

## TEOLOGÍA POLITICA, ASENTAMIENTO Y TOMA DE LA TIERRA

## 6.1. Geo(teo)política de la historia universal

Toda vez que el mito judeocristiano del Mesías posee tanto un significado político como una dimensión histórica, en el sentido de que se refiere no tanto a una determinada época histórica cuanto a una determinada manera de experimentar lo histórico, la presente investigación sobre su alcance jurídico-político presupone y trata de corroborar la existencia de una relación de correspondencia inextricable entre diversas concepciones del tiempo histórico y diversas concepciones de la política o, mejor, de lo político. El estudio comparativo de la teología política de Schmitt y el *Neues Denken* de Rosenzweig que, más concretamente, pretende llevarse a cabo en este trabajo, a fin de ofrecer una lectura teológico-política de *La Estrella de la Redención*, exige sin embargo añadir un tercer elemento a la díada conformada por «tiempo» y «política»: el elemento «espacio».

Antes de dar cuenta de la justificación filosófico-histórica de la concepción de la soberanía de Schmitt, es decir de la concepción de lo histórico que subyace a su teología política, se analizarán en este capítulo las tesis schmittianas sobre la dimensión espacial de lo político a partir de su interpretación de la contraposición entre tierra y mar como perspectiva teórica general desde la que el jurista de Plettenberg piensa aquello que él denomina *νόμος*, es decir, el principio fundamental de distribución de la tierra que está a la base de su doctrina de los grandes espacios (*Großräume Lehre*), de la relación entre *Reich* y *Raum* como respuesta al desmoronamiento del *Ius publicum europaeum* y la globalización de la enemistad durante la época de la Guerra Fría<sup>239</sup>. Como se mostrará en el Capítulo VII, en cualquier caso, dichas tesis suponen ya una toma de posición con respecto a la relación entre lo político y lo histórico, determinada en Schmitt por la idea neotestamentaria de

---

<sup>239</sup>Sobre la doctrina schmittiana de los grandes espacios, cf. Schmitt, C., *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für räumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin, 1939, así como Id., *Cambio de estructura del Derecho Internacional*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1943.

κατέχον, cuya aparición en el pensamiento schmittiano es, por lo demás, contemporánea del interés del otrora *Kronjurist* del *III Reich* por la política y el derecho internacionales y ya no por la teoría constitucional.

De esta manera, a falta como ya se ha dicho de explicitar su fundamento filosófico-histórico, el presente capítulo completará, hasta donde lo haga necesario el objeto de la investigación, el estudio del núcleo práctico-operativo de la teología política schmittiana presentado al final del anterior. Tal y como se apuntó, en efecto, desde aproximadamente 1936, al término de los años de aparente idilio con el nacionalsocialismo, *νόμος* pasó a significar para Schmitt «orden concreto», esto es, aquella situación de normalidad fáctica o aquello político a propósito de lo cual el soberano, si es que es tal, posee capacidad de decisión para su representación, es decir, para su configuración como ordenamiento jurídico dotado de fuerza de ley: *auctoritas et potestas*. No se perderá en cualquier caso, por lo demás, la perspectiva de la teología política que, junto a la idea de *Konkretordnung*, constituye el *rote Faden* de la producción intelectual schmittiana, ni como propuesta constructiva ni, como se verá, en tanto que hermenéutica de la Modernidad en los ya mencionados sentidos de diagnóstico y pronóstico del devenir de lo moderno.

El interés de la presente investigación por las consideraciones schmittianas al respecto de lo político como ordenación del espacio planetario conocido conforme a la contraposición de tierra y mar no se agota, sin embargo, en la mera exposición de este aspecto, interesante de por sí, de la obra y el pensamiento de Schmitt, es decir de su teología política, sino que de hecho, junto con la problemática de la secularización a la que se ha dedicado la Parte I del trabajo, constituye el punto de partida de una comparación posible entre la doctrina schmittiana de la soberanía y el *Neues Denken* de Rosenzweig así como, por lo tanto, de una eventual interpretación de *La Estrella de la Redención* en perspectiva teológico-

política. Un cuarto de siglo antes de que Schmitt publicase *Tierra y mar* (1942), en plena Segunda Guerra Mundial, Rosenzweig, para entonces aún historiador de la política de clara tendencia hegeliana –como la que, tal y como se apuntó, manifestó Schmitt como pensador del orden concreto–, había en efecto escrito una deliciosa monografía, inédita hasta 1984, dedicada exactamente al mismo tema, esto es, la interpretación de la historia de Europa y por extensión del mundo a partir del elemento espacial de la política y del antagonismo entre lo terrestre y lo marítimo que Rosenzweig identifica, respectivamente, con *Ökumene* y *Thalatta: Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre* (1917)<sup>240</sup>.

La unidad de ambos trabajos, *Tierra y mar* de Schmitt y *Globus* de Rosenzweig, no es por otra parte únicamente temática, sino también metodológica o procedimental. Tanto el jurista como el filósofo se ocupan del problema de la ordenación política del espacio a partir de la mencionada contraposición elemental con el objeto de ofrecer una narración del proceso de desestructuración de una configuración espacial y de reestructuración de las partes en un nuevo todo, así como de la consecuente transformación del espacio en el que el proceso tiene lugar: la espacialidad resultante del proceso que en ella acaece sólo coincidirá parcialmente con aquella otra que correspondía a la configuración previa al propio proceso<sup>241</sup>.

Considerada en sí misma, esta utilización del espacio como base para la interpretación y la narración de la historia no constituye novedad alguna, sino todo lo contrario. Heródoto (484-425 a.C.), historiador a la par que geógrafo, Ptolomeo (100-170), Montesquieu (1689-1755) o Tocqueville (1805-1859), son sólo algunos ejemplos de aquellos que comenzaron la exposición de sus historias en función de

---

<sup>240</sup>Cf. Schmitt, C., *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [LuM], Klett-Cotta, Stuttgart, 2001<sup>4</sup> (Leipzig, 1942<sup>1</sup>) [ed. cast.: *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal* [TyM], trad. de R. Fernández Quintanilla, Trotta, Madrid, 2007], así como Rosenzweig, F., «Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre», en GSIII, pp. 313-368.

<sup>241</sup>Cf. Cotesta, V., «L'idea di Europa nel pensiero di Franz Rosenzweig e di Carl Schmitt», en Id. (ed.), *Europa. Idee, immagini, percezioni*, I, Rubbettino, Roma, 2010, pp. 45-68.

la orografía de un determinado territorio. Ello no resta ni mucho menos valor a las aportaciones de Schmitt y Rosenzweig, es decir, al horizonte de comprensión histórica y (jurídico-)política de Europa y del mundo al que, adentrándose en el siglo XX, abren a sus lectores.

Tampoco resulta especialmente innovador que las aproximaciones schmittiana y rosenzweigiana a la historia espacial de Europa y el mundo procedan a partir del gran antagonismo entre tierra y mar. Ello, como ya se ha señalado, confiere a ambas su unidad temática y metodológica pero también, de manera más o menos secreta, es decir explícita, una raíz común digna de ser necesariamente advertida: G.W.F. Hegel y sus *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, en cuya introducción tematiza el filósofo suabo la conexión de la historia con la naturaleza, es decir, los «fundamentos geográficos» (*geographische Grundlage*) del revelarse del Espíritu en el devenir histórico a partir de su determinación más general, a saber, la relación entre el mar y la tierra<sup>242</sup>. Si tanto Rosenzweig como Schmitt consideran la relación con el elemento acuoso como parte constitutiva de la historia de Europa y razón de ser de su primacía sobre el resto de civilizaciones, si ambos reconstruyen la historia de su continente y del mundo a partir del antagonismo entre lo marítimo y lo terrestre, ello obedece a una filiación compartida. Tanto en *Tierra y mar* como en *Globus* resuena, en fin, la siguiente lección hegeliana:

La contraposición esencial es sólo aquí, en Europa, aquella entre la tierra firme y la costa [...] En Europa es importante justamente la relación con el mar. Esta diferencia es permanente. Los Estados cuyos territorios no se extienden hasta las desembocaduras de los ríos son esencialmente distintos de aquellos otros que están en posesión de ellas [...] y así lo son también las orillas de las corrientes que desembocan en el mar de aquellas otras de la

---

<sup>242</sup>Cf. Hegel, G.W.F., «Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (Berlin 1822/1823)», en K.H. Ilting - K. Brehmen - H. N. Seelmann (eds.), *George Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, XII, Felix Meiner, Hamburg, 1996, pp. 91 *et seq.* [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, op. cit.*, pp. 161 *et seq.*].

tierra firme que habitan otros pueblos. Sólo en conexión con el mar puede un Estado europeo ser un gran Estado. Ciertamente, el mar separa la tierra, pero une a los hombres.<sup>243</sup>

El teatro de la historia universal, tanto para Schmitt como para Rosenzweig, hegelianos ambos en este punto, se cifra así en la dialéctica entre el terruño y el mar que tiene su origen en Europa y se despliega globalmente, a nivel planetario, desde el Viejo Mundo. Sus perspectivas son extremadamente coincidentes, por lo tanto, en lo que hace a su interpretación geopolítica del decurso histórico-universal. También, de hecho, en lo que respecta al elemento teológico-político de esta hermenéutica, que deviene así una *geo-teo-política* de la historia universal. Si, como se mostrará que es el caso de Schmitt, éste contrapone de manera explícita, ya desde 1923, el carácter esencialmente telúrico del catolicismo y la condición esencialmente oceánica del protestantismo y, con posterioridad, de su supuesto «aliado», el judaísmo, de manera soterrada o implícita, una contraposición muy similar es puesta en juego por Rosenzweig en *Globus* si éste es leído, como por lo demás debe hacerse, a la luz del antagonismo entre cristianismo y judaísmo establecido por el filósofo de Kassel en *La Estrella* a propósito de sus respectivas relaciones con la tierra y, por ende, con la historia –aunque esta contraposición rosenzweigiana bien pueda y acaso deba ser deconstruída a partir de las consideraciones de Rosenzweig sobre el sí-mismo metaético, que, parafraseando la paulina Epístola a los Gálatas, no es judío, ni católico, ni protestante, sino que simplemente mantiene una relación aconfesional con *das Höchste*<sup>244</sup>–.

<sup>243</sup>Hegel, G.W.F., «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», *op. cit.*, pp. 110-111: «*Der wesentliche Hauptgegensatz ist hier in Europa nur der zwischen Binnen- und Küstenland [...] In Europa ist gerade das Verhältnis zum Meer wichtig. Dieser Unterschied ist bleibend. Staaten, welche ihr Gebiet nicht bis zu den Mündungen der Flüsse haben, sind wesentlich von solchen verschiedenen, die im Besitz von denselben sind [...] und so sind die Seiten der Ströme, die ins Meer fließen, von anderen Völkern bewohnt als die Ströme des Binnenlandes. Ein europäischer Staat kann nur in Verbindung mit dem Meer groß sein. Der Meer trennt zwar das Land, aber es verbindet die Menschen*» [Trad. de R.N.].

<sup>244</sup>Sobre la aconfesionalidad del *Selbst* rosenzweigiano, cf. *infra*, pp. 380 *et seq.*

A la *Ent-ortung* y la metahistoricidad constitutiva, según Rosenzweig, del metapolítico —«despolitizante», diría Schmitt— pueblo hebreo, le correspondería el elemento marítimo, mientras que a la vía cristiana hacia la Redención, es decir su papel en la historia, le corresponde más bien el apego político a la tierra. Esto, sin embargo, no está explícitamente formulado en el *Globus*, un texto en el que el judaísmo no parece desempeñar papel alguno —quizá precisamente por tratarse de una monografía sobre la historia universal de la que, a juicio de Rosenzweig, no participa el pueblo judío en razón de su eternidad—, y sólo retrospectivamente cabe ser descubierto, debe insistirse en ello, si es leído junto al *opus magnum* rosenzweigiano<sup>245</sup>. *Globus*, por lo tanto, como el resto de los escritos políticos redactados durante la Primera Guerra Mundial, a alguno de los cuales se hará referencia más adelante, no debe ser entendido como una reflexión accesorio, ni como un texto de circunstancias. Constituye, por el contrario, el verdadero laboratorio de una comprensión de la historia que no es en absoluto extraña a *La Estrella* sino que, más bien, es el resultado de aquella teología política a la que Rosenzweig se refiere como «política mesiánica» (*messianische Politik*) y contra la que está dirigida agonalmente la teología metapolítica que cabe descubrir en su obra capital, de la cual se dará cuenta al final de la presente investigación a partir, precisamente, del mencionado sí-mismo rosenzweigiano<sup>246</sup>. Conforme a la hipótesis de trabajo del presente estudio, se trata en último término de la realización histórica de la propia teología política schmittiana a la que quiere contraponerse aquí, en definitiva, el significado teológico-político de *La Estrella*.

Tal es justamente la razón de ser de tantas convergencias entre los respectivos estudios de Rosenzweig y Schmitt al respecto de la dialéctica entre tierra y mar como contraposición esencial a partir de la cual se desarrolla la historia univer-

---

<sup>245</sup>Sobre la ausencia del judaísmo en la reconstrucción rosenzweigiana de la historia occidental, cf. Bensussan, G., *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, op. cit., pp. 102 et seq.

<sup>246</sup>Cf. *infra*, pp. 383 et seq.

sal. Antes de dar cuenta de este aspecto, sin embargo, conviene atender a aquello que distingue al análisis schmittiano en relación al llevado a cabo por Rosenzweig, a saber, la introducción de un punto de vista no simplemente político sino, de acuerdo con su propia formación, específicamente jurídico-político. Éste, por lo que respecta a Rosenzweig, que más bien privilegia las perspectivas política y estratégico-táctica, o militar, de la *Raumlehre*, es únicamente apuntado, muy vagamente, al comienzo de la introducción del *Globus*:

El primer hombre que delimitó sobre la tierra un pedazo de ella para sí, haciéndola de su propiedad, inauguró la historia universal. Porque en la medida en que dijo «mío», no sólo hizo «suyo» lo suyo, sino que también hizo del resto «lo suyo» de todos los otros: con «lo mío» creó «lo tuyo» y «lo suyo». En el establecimiento de la primera frontera la humanidad se hizo con la posesión de la tierra. Toda la historia universal no es sino el desplazamiento de aquella primera frontera, no es sino el siempre renovado desplazamiento recíproco de «lo mío», «lo tuyo» y «lo suyo», el siempre transversal llevarse a cabo de las relaciones entre el Yo y el Tú sobre el caos indiferenciado del Ello.<sup>247</sup>

---

<sup>247</sup>GSIII, 313: «*Der erste Mensch, der auf dem Boden der Erde ein Stück sich den Seinen zum Eigentum eingrenzte, eröffnete die Weltgeschichte. Denn indem er Mein sprach, machte er nicht bloß das Seine zum Seinen, sondern auch alles Übrige zum Ihren aller Übrigen: mit dem Mein schuf er das Dein und das Sein. In der Ziehung der ersten Grenze ergriff die Menschheit Besitz von der Erde. Alle Weltgeschichte ist nur die Weiterbewegung jener ersten Grenze, ist nur das immer wieder erneute Ineinanderschreiben des Meinen, Deinen und Seinen, das immer weitgreifende Hervorbilden von Ich-und-Du-Verhältnissen aus dem ungeschiedenen Chaos des Es*» [Trad. de R.N.]. Sobre el significado estratégico del concepto de espacio, según Rosenzweig, cf. «Cannä und Gorlice. Eine Erörterung des strategischen Raumbegriffs», en GSIII, 283-295.



## 6.2. *Nomos, Ortung, Ordnung*

Las determinaciones de la propiedad y el derecho –público y privado– surgen en Rosenzweig, como en Hegel y en Schmitt, de una relación estable, es decir de carácter sedentario, con el suelo. El derecho nace de la toma de la tierra (*Landnahme*) y del asentamiento (*Ortung*) en ella. Los pueblos nómadas, aquellos que no están encadenados al suelo y existen, por tanto, en un estado de des-asentamiento (*Entortung*), lo hacen necesariamente de manera a-jurídica, al margen de todo orden concreto positivamente juridificable y, así, al margen de la historia. Ejemplo por antonomasia de una relación tal con la tierra y la historia es, no para el Hegel de las *Lecciones sobre filosofía de la historia*, pero sí para Rosenzweig y para Schmitt, el pueblo judío.

Se ha dicho de la teoría schmittiana del *νόμος* de la tierra que con ella el católico jurista de Plettenberg evidencia la presencia en su pensamiento del modelo político espacial de la Grecia antigua, más concretamente de Atenas, que representa la organización de la ciudad bajo la forma de un esquema espacial<sup>248</sup>. Lo cierto es que, como en el caso de Schmitt, la teoría política occidental es desde sus orígenes no sólo teológica sino eminentemente espacial<sup>249</sup>. Como se indicará al final de esta sección, sin embargo, la cuestión de la toma de la tierra encuentra en la tradición judeocristiana, en el episodio de la conquista de Canaán por parte de los sucesores de Moisés, el ejemplo por antonomasia de asentamiento y ordenación primordiales del espacio sobre el que un agrupamiento humano se configura como unidad política, esto es, el paradigma de establecimiento de una frontera en el sentido de delimitación de «lo Mío» con respecto a lo del resto de agrupamientos,

---

<sup>248</sup>Monereo Pérez, J. L., «Soberanía y derecho internacional en Carl Schmitt», en C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*, Comares, Granada, 2002, p. XXXVI.

<sup>249</sup>Sobre el carácter teológico del texto fundacional de la teoría política occidental, cf. *supra*, pp. 137 *et seq.*

tanto amigos como, acaso especialmente, enemigos.

En lo que respecta a Atenas, el problema de la relación entre la organización del espacio y la organización de la comunidad política debe remontarse, en realidad, no tanto al primer teórico del Estado, Platón (ca. 427-347 a.C.), cuanto a las reformas institucionales llevadas a cabo por el ateniense Clístenes (ca. 570-507 a.C.) en el siglo VI a.C. El tránsito del dominio económico al institucional característico de su labor política supuso el advenimiento, la instauración de lo político propiamente dicho en la existencia social de los griegos, al margen, por cierto, de toda preocupación de índole religiosa<sup>250</sup>. La clave, en este último sentido, vendría dada por el recurso a la geometría y la astronomía. La concepción esférica del universo, acompañada de la geometrización del espacio, ofrecían una explicación general del mundo sin la menor referencia a divinidad o práctica ritual alguna<sup>251</sup>. Aparece por primera vez un espacio definido por criterios de distancia –medible, calculable– y de posición –determinable– gracias a los cuales es posible fundar la estabilidad de la tierra sobre la definición geométrica del centro en sus relaciones con una circunferencia.

La irrupción del espacio geométrico constituye la clave para comprender el advenimiento de la *πόλις* griega a través de la homogeneización y la democratización de la existencia social ateniense en función del concepto de *ἰσονομία* llevada a cabo por Clístenes. Las reformas desarrolladas por éste deben comprenderse como traducción política de la nueva concepción *more geometrico* del espacio basada en la noción de circunferencia. Como en el caso de la física, la homogeneización del

---

<sup>250</sup>En este sentido, por lo tanto, la teoría política platónica, íntimamente relacionada con su concepción de la divinidad, significaría una (re)teologización del sistema de Clístenes, que previamente habría secularizado la comunidad política en tanto en cuanto habría tratado de, mediante el recurso a la geometría y la astronomía, liquidar del espacio político, en la medida en que esto fuese posible en aquella época, el componente mítico-religioso.

<sup>251</sup>Cf. Vernant, J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Maspero, Paris, 1966 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J. D. López Bonillo, Ariel, Barcelona, 1973, pp. 185 *et seq.*].

espacio político necesita de la fijación de un centro privilegiado, el *ἀγορά*, en torno al cual toda posición diversa posee un mismo valor. De manera análoga al centro de un círculo, el *ἀγορά* aparece como punto al que se opone el resto del espacio y, a la vez, como condición de posibilidad de su ordenación: cada posición particular se define en relación al *ἀγορά* como centro de un nuevo espacio político en el que prima el principio territorial sobre el económico y gentilicio. La física, la astronomía y la política poseen para Clístenes una misma orientación geométrica, un esquema espacial análogo configurado por el empleo del mismo vocabulario, la utilización de un mismo utillaje conceptual. La visión geométrica del mundo, propia de Anaximandro (ca. 610-546 a.C.), y la visión política de una ciudad gobernada por la *ἰσονομία* tal como la que Clístenes se esfuerza por realizar en Atenas, coinciden a partir de la ordenación del espacio conforme a una cuadrícula regular propia de la elaboración de los primeros mapas<sup>252</sup>. Esta representación espacial de la *πόλις*, a pesar de las diferencias existentes entre los modelos clisténico y platónico, diferencias relativas fundamentalmente a la relación entre teología y política, alcanza su expresión paradigmática en *Leyes* de Platón<sup>253</sup>.

A pesar de las posibles semejanzas entre el modelo espacial platónico y los planteamientos de Schmitt a propósito del elemento espacial de la política existe sin embargo una diferencia fundamental entre ambos. La ordenación del territorio propuesta por Platón en *Leyes* se refiere a la re-organización del territorio sobre el que previamente se había asentado la población ateniense, un territorio previamente tomado cuya ordenación se modifica conforme al nuevo modelo geométrico, mientras que la atención de Schmitt está puesta en el acto originario mismo de

---

<sup>252</sup>Cf. Vernant, J.P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, *op. cit.*, pp. 229-230.

<sup>253</sup>Cf. *ibid.*, p. 241. A propósito de la teologización del modelo clisténico llevada a cabo por Platón, véase *ibid.*, pp. 231-241. Según J. P. Vernant, debido a su carácter teórico, matizado en *Leyes*, la república ideal platónica lleva a cabo una inversión de la relación entre los órdenes cósmico o divino y político: si el físico, al representarse el orden del mundo, ponía su mirada en la ciudad, el filósofo-rey platónico, a la inversa, concibe el orden de la ciudad como imagen analógica del orden divino.

«asentamiento» (*Ortung*) en un determinado territorio, es decir, la «toma de la tierra» (*Landnahme*) misma y el «ordenamiento» (*Ordnung*) que de ella se sigue. Tal cosa, a la que Schmitt se refiere con el término griego νόμος, es, conforme a la breve –y discutible– historia conceptual del término elaborada por el jurista alemán, obviada por Platón en *Leyes*.

Según Schmitt, νόμος tiene en Platón el sentido de una mera «regla» (*Regel*), σχεδόν (Pl. *Plt.* 249b), de tal manera que sus Νόμοι tienen en cierta medida el carácter de plan utópico de las leyes modernas<sup>254</sup>. Por «utópico» (*utopische*) entiende aquí Schmitt «carente de topos», es decir, de «asentamiento» y «ordenación», de νόμος en el sentido schmittiano del término, supuestamente coincidente con el originario. La utopía manifiesta la posibilidad de una tremenda abolición de todos los asentamientos y, por tanto, de la condición de posibilidad de todo derecho positivo, el acto de legitimidad que confiere a la ley su fuerza normativa. «Utopía» significa, por tanto, «des-asentamiento» (*Ent-Ortung*) que sitúa la legalidad, la mera norma, por encima de la legitimidad, determinando la existencia de un pueblo en virtud de la «ley» (*Gesetz*) y ya no del orden concreto surgido del asentamiento en un determinado territorio, es decir, según Schmitt, a la manera del positivismo kelseniano. Lo interesante para este trabajo, en este punto, es la clara conexión entre *Ent-Ortung* y *Dasein* judío a la que Schmitt apunta al examinar la teoría kelseniana del derecho, que califica de utópica en el sentido recién expuesto, como una secularización de la teología judía de la ley<sup>255</sup>. Schmitt acierta al caracterizar la especificidad política de Israel a partir de su *Ent-Ortung* y, por tanto, su carácter «a-nómico» constitutivo. Se equivoca, sin embargo, al relacionarlo directamente con el normativismo kelseniano en la medida en que el *Judesein*, como defiende Rosenzweig a partir de la crítica de la violencia y el derecho por él

---

<sup>254</sup>Cf. NdE, 37 (NdT, 32), así como la entrada del *Glossarium* fechada el 21 de noviembre de 1947: Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op. cit., pp. 46-48.

<sup>255</sup>Cf. Rivera García, A., «La secularización después de Blumenberg», loc. cit., pp. 114-116.

llevada a cabo en *La Estrella de la Redención*, existe no sólo al margen de todo asentamiento sino también de la ley positiva que, en cambio, sí regula la existencia de los pueblos del mundo<sup>256</sup>.

En su crítica a Platón, el jurista de Plettenberg se apoya en la distinción aristotélica entre la *πολιτεία*, «orden concreto como totalidad» (*konkrete Ordnung als Ganzes*), y los *νόμοι*, las disposiciones individuales, así como en el propio reproche dirigido por Aristóteles (*Ar. Pol.* II, 3, 1265a) contra su maestro por ocuparse en *Leyes* demasiado poco de la *πολιτεία*<sup>257</sup>. De este modo, según Schmitt, puede aún apreciarse en Aristóteles algún aspecto de la primitiva relación entre *Ortung* y *Ordnung* en virtud de la cual *νόμος* es aún expresión de una medición concreta y referida esencialmente al espacio<sup>258</sup>. A lo sumo, la reorganización platónica del espacio político de Atenas llevada a cabo por el filósofo en *Leyes* podría tener el sentido, no de una «toma de la tierra» (*Landnahme*), sino de una «partición de la tierra» (*Land-Teilung*). En todo caso, no constituye el ejercicio de una *potestas constituens*, en el sentido de un *ordo ordinans*, sino de un *pouvoir constitué*, en el sentido de un *ordo ordinatus*: la reorganización platónica del territorio ateniense se llevaría a cabo dentro de un ordenamiento jurídico general previamente existente y, por tanto, no sería fundadora de un nuevo *Konkretordnung* pre-jurídico propiamente dicho<sup>259</sup>.

Frente a la transformación sofista del *νόμος* en «disposición de disposiciones» (*Setzung von Setzungen*) –*Grundnorm*, según Schmitt, en sentido kelseniano– y su reducción platónica a mera legalidad, heredada por la funcionalización moderna del *νόμος* como «ley» (*Gesetz*), el jurista alemán propone recuperar el que, a su juicio, constituye el sentido original del término griego:

<sup>256</sup>Cf. GSII, 337-338 y 369-371 (EdR, 361-362 y 394-396).

<sup>257</sup>Cf. NdE, 37 (NdT, 32).

<sup>258</sup>Cf. NdE, 37 (NdT, 32-33).

<sup>259</sup>Sobre la distinción entre *Landnahme* y *Landteilung*, cf. NdE 50-51 (NdT, 47-48).

La palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de la tierra como primera partición y división del espacio, para la participación y distribución primitiva es: *nomos*. Esta palabra, comprendida en su sentido original referido al espacio, es la más adecuada para tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación.<sup>260</sup>

Sólo ateniendo a su sentido primitivo, señala Schmitt, puede protegerse a la ciencia jurídica de su tiempo contra los malentendidos producidos por el positivismo a partir de la identificación del *νόμος* con el significado de los términos alemanes del derecho interestatal del siglo XIX: *Regelung*, *Norm* y, fundamentalmente, como se apuntaba hace un momento, *Gesetz*, empleado por Lutero en su traducción de la *Vulgata* para referirse a la ley judía –en el griego de Pablo, *νόμος*– como aquello a lo que se oponen la gracia y el Evangelio cristianos<sup>261</sup>. Esta sacralidad del término, prosigue Schmitt, sólo aparentemente es conservada por aquellos juristas que, bajo la coartada de su especial fuerza teológica, desatienden a otros sentidos de la palabra *Recht* y reducen el derecho a ley, es decir, a mera legalidad positiva: «*El carácter artificial de lo que es dispuesto y debido de forma puramente positivista*»<sup>262</sup>.

Como se ha indicado ya, no es el caso que Schmitt prive de todo significado jurídico al *νόμος*. Ocurre más bien todo lo contrario, a saber, que en la hermenéutica schmittiana del derecho internacional, el término es empleado para designar aquel orden que, siendo anterior al derecho positivo, posee en cambio fuerza jurídica: la legitimidad que, sin disponer de fuerza normativa, da sentido a la nor-

---

<sup>260</sup>NdE, 36 (NdT, 31-32): «*Das griegische Wort für die erste, alle folgenden Maßstäbe begründende Messung, für die erste Landnahme als die erste Raum-Teilung und -Einteilung, für die Ur-Teilung und Ur-Verteilung ist: Nomos. Dieses Wort, in seinem ursprünglichen, raumhaften Sinn verstanden, ist am besten geeignet, den grundlegenden, Ortung und Ordnung in sich vereinigen den Vorgang zum Bewußtsein zu bringen*».

<sup>261</sup>Cf. NdE, 38-39 (NdT, 34-35).

<sup>262</sup>NdE, 39 (NdT, 35): «*Die Künstlichkeit des bloß positivisch Gesetzen und Gesollten*».

matividad de la ley que la realiza, es decir, la representa<sup>263</sup>. Se trata, pues, del *Konkretordnung* en función del cual cabe ser tomada la decisión constituyente de una unidad política:

La forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo, la primera medición y participación de los campos de pastoreo, o sea, la toma de la tierra y la ordenación concreta que es inherente a ella y se deriva de ella; en las palabras de KANT: «la ley divisoria de lo mío y lo tuyo en el suelo», o en la fórmula inglesa que es una puntualización adecuada: el «*radical title*». *Nomos* es la medida que distribuye y divide el suelo del mundo en una ordenación determinada y, en virtud de ello, representa la forma de la ordenación política, social y religiosa. Medida, ordenación y forma constituyen aquí una unidad espacial concreta.<sup>264</sup>

La reorganización platónica del territorio ateniense a la que se aludía más arriba, por lo tanto, debe ser considerada a juicio de Schmitt, o bien como consecuencia o ampliación del acto constitutivo al que se refiere νόμος, o bien como una modificación del mismo: ἀναδασμοί (distribución, reparto)<sup>265</sup>. La tierra aparece en Schmitt, en cambio, como «madre del derecho» (*Mutter des Rechts*)<sup>266</sup>. El acto primitivo que establece un derecho es la toma de la tierra: el establecimiento de una primera medida que contiene en sí todas las posteriores medidas, primer título jurídico o, mejor, condición de posibilidad de todo derecho, en primer lugar, público, tanto *ad intra* (*dominium*) como *ad extra* (*imperium*)<sup>267</sup>. En efecto,

---

<sup>263</sup>Cf. NdE, 42 (NdT, 39).

<sup>264</sup>NdE, 39-40 (NdT, 36): «*Die unmittelbare Gestalt, in der die politische und soziale Ordnung eines Volkes raumhaft sichtbar wird, die erste Messung und Teilung der Weide, d. h. die Landnahme und die sowohl in ihr liegende wie aus ihr folgende konkrete Ordnung; mit dem Worten Kants: „Das austeilende Gesetz des Mein und Dein am Boden“; oder, mit dem anderen, gut bezeichnenden englischen Wort, der radical title. Nomos ist das den Grund und Boden der Erde in einer bestimmten Ordnung einteilende und verortende Maß und die damit gegebene Gestalt der politischen, sozialen und religiösen Ordnung. Maß, Ordnung und Gestalt bilden hier eine raumhaft konkrete Ordnung*».

<sup>265</sup>Cf. NdE, 47 (NdT, 45).

<sup>266</sup>Cf. NdE, 13 (NdT, 3).

<sup>267</sup>Cf. NdE, 16-17 (NdT, 7).

mediante la distinción entre «lo Mío», «lo Tuyo» y «lo Suyo» a la que, como se señaló, aludía también Rosenzweig al comienzo de *Globus*, hacia fuera, la toma de la tierra instaura la distinción entre amigo y enemigo, es decir, según Schmitt, el criterio específico de lo político. Hacia dentro, el asentamiento en un determinado territorio crea una unidad espacial común sólo eventualmente distribuida entre los individuos mediante el establecimiento de la propiedad privada por medio de la promulgación de leyes positivas a tal efecto.

La toma de la tierra que permite el asentamiento de un determinado grupo humano sobre un igualmente determinado territorio que de ese modo pasa legítimamente a ser propiedad suya sin necesidad de ser reconocida legalmente como tal, es decir a constituir el orden concreto que la comunidad, como unidad política, ha de decidir representar en el sentido de realizar como derecho positivo, no sólo precede históricamente a toda ordenación normativa, sino que lo hace también necesariamente desde un punto de vista lógico aun cuando, en abierta oposición al contractualismo en general y al pacto social hobbesiano en particular, *νόμος* no mienta una mera construcción del pensamiento, un mero recurso en la argumentación jurídico-política, sino un acontecimiento histórico fundacional<sup>268</sup>. Se trata, como se sugirió al comienzo de este capítulo a propósito de la comparación de *Globus* y *El nomos de la tierra*, tanto del hecho histórico que inaugura la historia como de aquellos hechos históricos que, por medio fundamentalmente de la guerra, ponen en movimiento la historia universal.

En este sentido, el ejemplo de toma de la tierra por antonomasia no vendría dado tanto por las ordenaciones espaciales de la *πόλις* propuestas por Clístenes y, especialmente, por el fundador de la teoría política occidental, Platón, cuanto por la toma de la tierra de promisión por parte de los herederos de Moisés, encabeza-

---

<sup>268</sup>Cf. NdE, 17 y 19 (NdT, 8 y 10).



dos por José<sup>269</sup>. Conquistar (*einnehmen*) la tierra de Canaán para, posteriormente, dividir (*teilen*) esa misma tierra entre las diversas tribus que conformaron la unidad política del pueblo hebreo, mientras ésta pudo efectivamente conservarse, significó para los liberados de la esclavitud egipcia el tránsito de una existencia nómada, es decir al margen de todo orden concreto propio y, por ende, al margen de lo político, a una existencia sedentaria, esto es, propiamente histórica en sentido hegeliano y, por lo tanto, tanto en el sentido de Rosenzweig, ya apuntado, como de Schmitt:

La historia de todo pueblo que se ha hecho sedentario, de toda comunidad y de todo imperio se inicia [...] en cualquier forma con el acto constitutivo de una toma de la tierra [...] La toma de la tierra es el arraigar en el mundo material de la historia.<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup>Cf. NdE, 49 (NdT, 47).

<sup>270</sup>NdE, 19 (NdT, 10): «*Am Anfang der Geschichte jedes sesshaft gewordenen Volkes, jedes Gemeinwesens und jedes Reich steht [...] in irgendeiner Form der konstitutive Vorgang einer Landnahme [...] Sie [die Landnahme] ist das Wurzelschlagen im Sinnreich der Geschichte*». Sobre la relación entre nomadismo, sedentarismo e historia universal en Hegel, cf. Hegel, G.W.F., «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», *op. cit.*, pp. 108-110 [ed. cast. cit., pp. 165-167].

### 6.3. Tierra y mar: catolicismo y protestantismo

Aunque la importancia decisiva del elemento «espacio» y su concepción en la ordenación de las sociedades humanas sale a relucir por vez primera en la obra de Schmitt a partir de *Tierra y mar* (1942), verdadero borrado de la gran monografía schmittiana sobre *El nomos de la tierra* (1950), como se ha apuntado al comienzo del capítulo a propósito de la dimensión teológica de la hermenéutica geopolítica schmittiana, cabe encontrar una primera aproximación de Schmitt a este problema, abordado aquí precisamente desde una perspectiva abiertamente teológica, en su ensayo *Catolicismo romano y forma política* (1923). Si bien en este texto Schmitt aún no ha establecido un vínculo determinante entre protestantismo y «existencia marítima», lo cierto es que en él distingue por primera vez los modos de relacionarse con la tierra que, a su juicio, caracterizan respectivamente al *Dasein* católico y al *Dasein* protestante. Aun convertidos en emigrantes a la fuerza, expulsados de su patria en razón de la pobreza, la necesidad y la persecución, los católicos, en gran medida dedicados al campesinado, no pierden nunca la nostalgia de su tierra, mientras que los protestantes, incapaces de echar raíces en lugar alguno, pueden, sin embargo, vivir y prosperar económicamente, gracias a la gran industria, en cualquier suelo<sup>271</sup>.

A juicio de Schmitt, esta diferencia entre los respectivos modos de vida católico y protestante posee un fundamento teológico, a saber, el absoluto desgarramiento entre «estado de naturaleza» y «estado de gracia», característico del protestantis-

---

<sup>271</sup>RK, 21-23 (CR, 12-14). Como señala su autor en la *Nachbemerkung* de *Tierra y mar*, Hegel había apuntado la existencia de una relación entre industria y mar en el parágrafo 247 de sus *Principios de la Filosofía del Derecho*, en el cual sitúa Schmitt el origen de sus propias reflexiones. Allí puede leerse: «Así como la tierra, el suelo firme, es la condición para la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior» (Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, *op. cit.*, p. 276). Cf. LuM, 108 (TyM, 82). Schmitt vuelve a hacerse eco de la sentencia hegeliana al final del primero de los corolarios con los que introduce *El nomos de la tierra*. Cf. NdE, 20 (NdT, 11-12).

mo y al que, como tal ruptura definitiva, es ajeno el dogma católico<sup>272</sup>. La primera consecuencia de esta distinción que, a diferencia de lo que ocurre en el caso del catolicismo, para el protestante carece de toda solución de continuidad salvo la que procura la *Dei gratia*, consiste en el extrañamiento con respecto al más primordial elemento natural: la tierra. Ésta no puede ser ya nunca propia, lugar en la que tomar asiento y por lo tanto objeto de cuidado, cultivo y cultura, sino de sometimiento, explotación y dominio técnicos. Así, el fundamento teológico, la tajante distinción entre naturaleza y gracia en torno a la cual pivota la fe protestante, radicalmente paulina en este punto, se traduce en el drástico dualismo que, en opinión de Schmitt, dominó al siglo XX: la oposición entre la naturaleza, considerada como objeto de dominación, y la técnica, considerada como instrumento para la acción proyectada hacia el sometimiento del elemento natural en que consiste la *ἄσκησις* intramundana típica del protestantismo<sup>273</sup>. La escisión, pues, entre un mundo tecnificado, racionalizado, y una naturaleza absolutamente virgen a la que, de nuevo, el concepto católico-romano de naturaleza es completamente ajeno<sup>274</sup>.

---

<sup>272</sup>No es que el catolicismo no contemple la distinción entre naturaleza y gracia sino que, a diferencia del protestantismo, la mentalidad católica confía aún en el natural libre albedrío del hombre, sus obras, como medio necesario, aunque no suficiente, para alcanzar la salvación. La mentalidad protestante, en cambio, considera la caída del hombre como sólo reparable a través de la gracia divina, a la que únicamente se aspira por medio de la fe —«se aspira» quiere decir aquí que la fe no es suficiente, en realidad tampoco necesaria, sino a lo sumo un signo de la absolutamente graciosa salvación otorgada por Dios—.

<sup>273</sup>RK, 21 (CR, 12): «*En todos los ámbitos de la época actual domina un dualismo radical [...] Su fundamento general es un concepto de naturaleza que ha encontrado su realización en la tierra actual, transformada por la técnica y la industria. Hoy aparece la naturaleza como el polo opuesto al mundo mecánico de las grandes ciudades [...] La antítesis de este reino de la técnica es la naturaleza salvaje, en estado de barbarie, no contaminada por ninguna civilización, una reserva a donde “no llega el hombre con su congoja” [Ein radikaler Dualismus herrscht wirklich auf jedem Gebiet der gegenwärtigen Epoche [...] Seine allgemeine Grundlage ist ein Naturbegriff, der in der heutigen, durch Technik und Industrie veränderter Erde seine Realisierung gefunden hat. Heute erscheint die Natur als der polarische Gegensatz zu der mechanischen Welt der grössten Städte [...]. Die Antithese dieses Reiches der Technik ist die wilde, von keiner Zivilisation berührte, barbarische Natur, eine Reservation, in welche „der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual“]*».

<sup>274</sup>RK, 23 (CR, 13): «*La naturaleza no significa para ellos [para los católicos] lo contrapuesto a lo artificial y a la obra del hombre, como tampoco a lo racional o sentimental o al corazón, sino que el trabajo humano y el crecimiento orgánico, la naturaleza y la razón, son la misma cosa. El cultivo del vino es el símbolo más hermoso de esta fusión, pero hasta las ciudades construidas a*

Schmitt establece, de este modo, una relación directa entre la *Entortung* o el abandono de la tierra, la técnica y la utopía a la que, a propósito de la traducción moderna de νόμος por *Gesetz*, se hizo mención más arriba<sup>275</sup>. La técnica tiene en común con lo utópico la capacidad de arrebatar a la existencia humana toda sólida relación con el *terrisme* y proyectarla hacia el mar y, más recientemente, el aire. Frente a esto, Schmitt, dando muestra nuevamente de una firme conciencia de la peculiaridad de su propio tiempo, no propondrá un retorno a la oscura relación medieval con el terruño, sino perseverar como ἄτοπον, es decir, permanecer suspendido en el punto presente entre el firme asentamiento (*Verortung*) en el espacio habitable (*Wohnraum*) y el total desasentamiento (*Entortung*), es decir, la existencia en un vacío inhóspito (*Unraum*)<sup>276</sup>. Este último no es sino el resultado de una mala secularización, una mundanización en el sentido weberiano del desencantamiento protestante del mundo: secularización que, en tanto que rechazo de los medios mágicos de salvación y apuesta por la técnica, conduce al desasentamiento planetario<sup>277</sup>.

El abandono de la tierra se traduce, en primer lugar, en la conquista del elemento marítimo: la «toma del mar» (*Seenahme*) como extensión hacia el mar libre del derecho al espacio, propiamente posible sólo en una fase tardía o, al menos, no inaugural del desarrollo de los medios humanos de poder, la técnica, así como de la conciencia humana del espacio<sup>278</sup>. Schmitt parece privilegiar por ello, desde un

---

*partir de ese tipo de espíritu parecen productos crecidos naturalmente del suelo, que se integran al paisaje y permanecen fieles a su tierra [Die Natur ist für sie nicht der Gegensatz von Verstand und Gefühl oder Herz, sondern menschliche Arbeit und organisches Wachstum, Natur und Ratio sind Eins. Der Weinbau ist das schönste Symbol dieser Vereinigung, aber auch die Städte, die aus folcher Geistesart gebaut sind, erscheinen wie natürlich gewachsene Produkte des Bodens, die sich der Landschaft einfügen und ihrer Erde treu bleiben]*»

<sup>275</sup>Cf. *supra*, p. 184.

<sup>276</sup>Cf. Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>277</sup>Sobre la relación entre «magia» y «espacio», véanse las entradas del *Glossarium* fechadas los días 23 de enero y 28 de julio de 1948: Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, *op. cit.*, pp. 88-89 y 171.

<sup>278</sup>Cf. NdE, 15 (NdT, 5-6). La expresión «mar libre» (*freies Meer*) se refiere al hecho de que, a

principio, la terrenalidad o autoctonía como lo constitutivo y determinante de la existencia humana sobre el mundo, es decir, la tierra como «madre augusta de la humanidad» (*große Mutter des Menschen*)<sup>279</sup>. El jurista alemán, sin embargo, ante la existencia de antiguos mitos sobre dioses y hombres salidos del mar, las modernas hipótesis naturalistas que sitúan el origen de la vida humana en antepasados marinos y los resultados de la investigación acerca de la pre- y proto-historia, así como de la antropología, no rechaza sin más la posibilidad de una existencia humana distinta a la puramente terrestre, esto es, la posibilidad de que las agrupaciones humanas posean un carácter exclusivamente marítimo: «autotalásico» (*autothalassische*), hasta el punto de mostrarse incapaz a la hora de decidirse por uno u otro elemento, tierra o mar, como el propiamente humano<sup>280</sup>.

Al margen de las primitivas formas de vida marítima de las que aún hoy quedan vestigios en remotas y aisladas regiones archipelares del globo, concebida como historia de la lucha de las potencias terrestres contra las potencias marítimas y viceversa, la historia universal ofrece ejemplos de formas de existencia determinadas por el elemento «mar» o, mejor, por el elemento «agua». Babilonia, Venecia e Inglaterra representan las distintas etapas, los estadios sucesivos en el dominio del medio acuoso: las modalidades «potámica» (*potamische*), propia de las culturas fluviales, «talásica» (*thalassische*), propia de los mares cerrados y en especial del Mediterráneo, y «oceánica» (*ozeanische*), respectivamente, del señorío sobre las

---

diferencia de la tierra, orográficamente dividida por naturaleza, el mar abierto no conoce de por sí, más que artificialmente, medida alguna, en el sentido de una unidad evidente de espacio u ordenación: ni límites ni, por lo tanto, lugares. Rosenzweig, por lo demás, no puede sino estar de acuerdo en este punto con Schmitt: «Desde la creación, la tierra está determinada a ser recubierta de fronteras en todos los tiempos. Su naturaleza es ser delimitable [...] La ausencia de fronteras es desde el principio lo propio del mar [Die Erde ist von der Schöpfung her bestimmt, in aller Zeit von Grenzen überzogen zu werden. Begrenzbarkeit ist ihr Natur [...] Die Grenzenlosigkeit [...] ist dem Meer von Anbeginn eigen]» (GSIII, 313) [Trad. de R.N.].

<sup>279</sup>Cf. LuM, 7-8 (TyM, 21).

<sup>280</sup>Cf. LuM, 8-11 (TyM, 22-23).

aguas (*Seeherrschaft*)<sup>281</sup>.

A juicio de Schmitt, sin embargo, sólo Inglaterra, la Isla, ha dado lugar en la historia, a diferencia por ejemplo de Venecia, a una verdadera forma de existencia histórica determinada por el mar, de existencia puramente marítima (*reine maritime Existenz*) y de auténtica decisión por el elemento marino (*wirklicher Entscheidung für das Element des Meeres*). La apertura al ilimitado *Mare Externum* no sólo pone en evidencia, según el jurista, la pequeñez de una potencia marítima (*Seemacht*) como Venecia sino, de hecho, el carácter impropriamente marítimo de su existencia como unidad política. La supuesta fabulosa reina del mar entre los años 1000 y 1500 se convierte en mito y leyenda en la medida en que, a la luz de una contraposición con el dominio inglés de los mares, se revela como una potencia apegada aún a la tierra<sup>282</sup>.

---

<sup>281</sup>Cf. LuM, 23 (TyM, 30). En *Globus*, Rosenzweig obvia por completo el primero de estos modos de existencia, limitándose, como en gran medida hace también Schmitt, a contraponer los dos restantes: *Thalatta* y *Okeanos*, o *Mare Internum*, al que hace corresponder la imagen «homérica» del mundo (*das „homerische“ Weltbild*) y *Mare Externum*, al que hace corresponder la imagen «bíblica» del mundo (*das „biblische“ Weltbild*). La posibilidad del tránsito de la realización política de una a la de la otra imagen geográfica del mundo vino dada, según la exposición rosenzweigiana, por la conquista de la Galia por Julio César y, así, la apertura de la Europa mediterránea al Atlántico. Cf. GSIII, 349-353. Sobre la contraposición entre las imágenes homérica y bíblica del mundo, véase también: Ciglia, F. P., «Zwischen homerischem und biblischem Weltbild. Rosenzweigs Europa-Gedanke», en M. Brasser (ed.), *Die Idee Europa. Rosenzweig Jahrbuch III*, Karl Alber Verlag, Freiburg - München, 2008, pp. 127-139.

<sup>282</sup>Cf. LuM, 19 *et seq.* (TyM, 28 *et seq.*). Como ejemplo del carácter terráqueo de la existencia histórica de la república de Venecia, Schmitt aduce, a modo de prueba, el rito de los *sposalizio del mare* que, de manera periódica, se celebraban en la ciudad itálica: «*Aquello sposales y matrimonios presuponen [...] que quien hace la ofrenda y la divinidad a quien se ofrece, son seres distintos, incluso contrapuestos. Con el sacrificio tratan de granjearse la buena voluntad de un elemento extraño [Jene symbolischen Verlobungen oder Vermählungen dagegen setzen voraus, daß der Opfernde und die Gottheit, der er opfert, unterschiedliche, ja sogar gegensätzliche Wesenheiten sind. Durch solche Opfer soll ein fremdes Element begütigt werden]*» (LuM, 24 [TyM, 31]). La existencia costera, también para Rosenzweig, es más próxima a un modo de existencia basado en la tierra que a uno basado propiamente en el mar. Como ejemplo de ello aduce el filósofo de Kassel el relato de la Expedición de los Diez Mil mercenarios griegos reclutados por el aqueménida Ciro El Joven (424 a.C. - 401 a.C.) contra su hermano, Artajerjes III Mnemón (436 a.C. - 358 a.C.), rey de Persia, ofrecido por Jenofonte (431 a.C. - 354 a.C.) en su *Anábasis*. De este relato es célebre el momento en el que, tras la retirada en Persia, los griegos avistan el Mediterráneo y claman: *Θάλασσα, θάλασσα*. Restándoles aún mil kilómetros para alcanzar su

Si el descubrimiento del Nuevo Mundo (1492), el Tratado de Tordesillas (1493) entre las potencias católicas española y portuguesa y la circunnavegación del globo llevada a cabo por la expedición Magallanes-Elcano (1519-1522) sentaron las condiciones de posibilidad de la emergencia del medio marítimo como fuente verdadera de una determinada forma de existencia histórica, únicamente la Isla, bajo el reinado de Isabel I (1558-1603), transfirió verdaderamente su existencia de la tierra al elemento marino produciendo, así, la gran transformación histórica y de forma de vida humana que acarrea una verdadera revolución espacial de signo planetario (*planetarische Raumrevolution*) cuyo resultado, desde el punto de vista jurídico-político internacional, se tradujo en la firma de la Paz de Utrecht (1713). Ésta no sólo significó el final de las guerras de religión, que también entiende Schmitt como conflicto entre los elementos telúrico y marítimo, sino al mismo tiempo la sanción de la hegemonía mundial de Inglaterra basada en el dominio oceánico y el equilibrio entre una ordenación del mar libre (Inglaterra) y una ordenación estatal del espacio de la tierra firme (resto de Europa)<sup>283</sup>.

Del mismo modo que la simple navegación del mar y el aprovechamiento de favorables posiciones costeras, como en el caso de las civilizaciones talásicas, no significan exactamente una trasposición de la tierra al mar en cuanto elemento diferente que determina la totalidad de una forma de vida histórica, como sí fue el caso de la Isla, cuyo carácter insular no debe entenderse simplemente como hecho geográfico, tampoco *planetarische Raumrevolution* hace mención a la mera dilatación del horizonte geográfico que significó el desembarco de Colón en el continente americano. Al margen de la toma de contacto con nuevos territorios, el aspecto

---

patria, parecen sentirse en casa en el momento en el que son capaces de ver el mar, no tanto porque éste sea el elemento determinante de su existencia sino porque, sintiéndose cerca de él, se sienten cerca de su tierra y verdadera patria: Grecia. Cf. GSIII, 349-350.

<sup>283</sup>Cf. LuM, 45 *et seq.* (TyM, 43 *et seq.*). Sobre Inglaterra como «la Isla» (*die Insel*), es decir como potencia propiamente marítima, véanse las respectivas y coincidentes consideraciones de Schmitt y Rosenzweig en LuM, 86-95 (TyM, 67-73), así como GSIII, 361 *et seq.* Respecto de la Paz de Utrecht, por último, cf. NdE, 151 *et seq.* (NdT, 173 *et seq.*).

decisivo de toda revolución espacial, planetaria o no, viene dado según Schmitt por una modificación en la concepción colectiva del elemento espacial<sup>284</sup>. En el caso del Tratado de Utrecht, la revolución consistió en la toma de conciencia y la percepción del equilibrio global entre tierra y mar como base de un nuevo νόμος de la tierra. Por primera vez en la historia de la Humanidad, la oposición entre los elementos «tierra» y «mar» se convierte en fundamento de un nuevo Derecho de Gentes de carácter global: el *Ius publicum europaeum* vigente, según el jurista de Plettenberg, hasta el comienzo de su disolución a finales del siglo XIX y su definitiva desaparición al término de la Primera Guerra Mundial (1914-1918)<sup>285</sup>.

Antes de pasar a dar cuenta, precisamente, de la crisis de esta ordenación global del espacio, así como de la consiguiente necesidad, según Schmitt, de un nuevo νόμος de la tierra, su teoría de los grandes espacios (*Großräume Lehre*), como respuesta a la superación de la idea de Estado nacional por el conflicto mundial acaecido entre 1914 y 1918, resulta conveniente hacer explícitos los aspectos determinantes, las bases sobre las que, en opinión de Schmitt, se sustentó el Derecho de Gentes durante aproximadamente dos siglos, entre 1713 y 1918. Se trata, como ya se ha indicado, de la distinción entre tierra y mar, por un lado, así como entre

---

<sup>284</sup>Cf. LuM, 55-70 (TyM, 48-57). Schmitt distingue entre revoluciones espaciales planetarias, como la posibilitada por el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, y revoluciones espaciales desprovistas de carácter global. Entre ellas, cuenta las conquistas de Alejandro Magno y de Julio César, a las que también se refiere Rosenzweig, en sentido similar, en GSIII, 352-353.

<sup>285</sup>Sobre el *Ius publicum europaeum*, véase el tercer capítulo de la monografía schmittiana sobre el νόμος de la tierra: NdE, 111-185 (NdT, 124-214). La necesidad de un nuevo ordenación del espacio surgió, en opinión de Schmitt, tras la última toma europea conjunta de la tierra, sancionada por la Conferencia de Berlín –también conocida como Conferencia del Congo– celebrada entre el 15 de noviembre de 1884 y el 26 de febrero de 1885 a petición de Francia y el Reino Unido y bajo organización de la cancillería alemana con el fin de solucionar los problemas que planteaba la expansión colonial europea en África y resolver su repartición. Los conflictos derivados del colonialismo que la Conferencia trató de solventar, sin embargo, no hicieron sino agravarse en forma lenta pero constante, provocando las tensiones territoriales y políticas entre las principales potencias europeas que terminarían por desembocar en el estallido de la Gran Guerra. Cf. NdE, 188-212 (NdT, 217-248), así como, en lo que respecta a la opinión de Rosenzweig sobre este episodio de la historia europea, es decir sobre la Primera Guerra Mundial como guerra por África, GSIII, 365-366.



suelo europeo y suelo colonial, por otro, y el doble equilibrio (*Gleichgewicht*) resultante de sendas diferenciaciones y oposiciones. Tal *Gleichgewicht*, fundamentado en el paso de Inglaterra a una existencia marítima, da razón de la hegemonía de la Isla<sup>286</sup>.

El principio fundamental y específico del *Ius publicum europaeum* desde 1713 hasta su disolución consistió, según Schmitt, en la separación radical, la contraposición de dos ordenaciones universales y globales del espacio: aquellas que corresponden respectivamente a la tierra firme, tomada y ordenada, y a un elemento constitutivamente no-estatal ni susceptible de estatalización alguna, el mar libre. A su vez, la tierra firme aparece dividida en territorio estatal propiamente dicho, la repartición del suelo europeo en una docena de unidades políticas o Estados nacionales, y territorio de Ultramar o suelo colonial. De este doble distingo emerge un equilibrio, asimismo doble –entre las potencias terrestres del continente, por un lado, y entre éstas e Inglaterra en relación al Nuevo Mundo, por otro–, cuya clave viene dada por la existencia histórica de un Estado que, formando aún parte de Europa, centro del orden planetario, se distanció sin embargo, en virtud de su forma marítima, oceánica, del continente europeo, pasando así a ocupar una posición geopolítica intermedia conforme a la cual, todavía hoy, constituye un país *of Europe, not in Europe*: Inglaterra.

La Isla es, en primer lugar, eslabón entre las dos ordenaciones diferentes de la tierra y el mar, clave de bóveda del equilibrio dado entre ambos elementos, precisamente gracias al desequilibrio marítimo que significaba su hegemonía oceánica, su dominio absoluto del mar<sup>287</sup>. A su vez, el gran equilibrio entre tierra y mar, produc-

---

<sup>286</sup>A este equilibrio europeo (*europäisches Gleichgewicht*) se refiere también Rosenzweig en *Globus*. Cf. GSIII, 322 *et seq.*

<sup>287</sup>NdE, 145 (NdT, 165): «*Un equilibrio entre las potencias marítimas hubiera dividido el mar y destruido el gran equilibrio entre tierra y mar que constituía el nomos de la tierra en el Ius publicum europaeum [Ein Gleichgewicht der Seemächte hätte das Meer geteilt und das große*

to del desequilibrio en los mares, creó un equilibrio entre los Estados continentales, un equilibrio intraeuropeo. Dominadora del desequilibrio marítimo, Inglaterra se convirtió consecuentemente en dominadora del equilibrio entre tierra y mar y, de manera indirecta, en dominadora del equilibrio continental, es decir, en potencia hegemónica a nivel planetario. En último término, por tanto, la razón de ser del equilibrio que estuvo a la base del *Ius publicum europaeum*, desde la firma de la Paz de Utrecht hasta la disolución de la ordenación global del espacio por ella inaugurada, vino dada según Schmitt, en lo fundamental, no tanto por las guerras de religión intraeuropeas, cuya neutralización resultó en el nacimiento de los diversos Estados nacionales, cuanto por la lucha entre catolicismo y protestantismo por la conquista del Nuevo Mundo y, en este contexto, la decisión inglesa por el elemento marino sustentada en la ideología calvinista como fundamento teológico del dominio planetario de la técnica y, por ende, del des-asentamiento utópico. La distinción «amigo/enemigo» determinante de la política intercontinental de la época fue así, en opinión de Schmitt, no tanto el enfrentamiento entre protestantismo y catolicismo cuanto la hostilidad existente entre la Compañía de Jesús, firmemente arraigada en la tierra (Roma) y la inamovible convicción calvinista, decididamente orientada hacia el mar, de quien fue *Lord Protector* de la *Commonwealth* entre 1653 y 1658: O. Cromwell (1599-1658)<sup>288</sup>.

Al margen de lo ya señalado en *Catolicismo romano y forma política* a propósito de la distinción protestante entre naturaleza y gracia como justificación de la correlación entre protestantismo y técnica, Schmitt no fundamenta conceptualmente la correspondencia por él apuntada entre la opción inglesa por el calvinismo y su decisión por una existencia marítima, la cual efectivamente requiere de un

---

*Gleichgewicht von Land und Meer zerstört, das den Nomos der Erde in jus publicum Europaeum bildete]».*

<sup>288</sup>Cf. LuM, 71-85 (TyM, 58-66). Sobre este enfrentamiento como ejemplo de *große Politik*, cf. *supra*, p. 161, nt. 222.

progreso tecnológico mayor, por la propia naturaleza radicalmente indómita del mar, que la vida arraigada en el mucho más estable elemento terrestre. El jurista de Plettenberg no da razón teórica alguna, por ejemplo, de que fuese el calvinismo, de origen tan continental como el luteranismo, y no éste, el sistema de creencias a partir del cual la isla inglesa en sentido puramente geográfico, es decir como pedazo de tierra desprendido del continente y rodeado por el mar pero determinado aún existencialmente por una conciencia enteramente terrestre, campesina y territorial, devino isla en sentido propiamente geopolítico, esto es, en parte integrante del propio mar, a la manera de un navío o incluso de un enorme animal marino, Leviatán, cuyas relaciones políticas con el resto del mundo y en especial con las potencias continentales son sustancialmente distintas a las mantenidas entre sí y con el resto del orbe por estas últimas, firmemente arraigadas en su *terrisme* y, así, limitadas por el orden concreto característico y determinante de éste.

La correlación entre Isla y calvinismo aducida por Schmitt para explicar la peculiaridad geopolítica de Inglaterra no hace por lo tanto sino constatar un hecho, a saber, que mientras que el luteranismo fue la religión dominante u oficial de la esencialmente terrestre Alemania, así como de la talásica región escandinava y, por lo tanto, estuvo aparejado a tendencias territorialistas y a un general continentalismo ajeno al antagonismo global de jesuitismo y calvinismo, el apogeo de este último, en cambio, coincidió en el tiempo con el encumbramiento marítimo de Holanda, con el pujante triunfo de O. Cromwell en Inglaterra, así como con el inicial impulso hacia el mar de Francia, geográficamente ubicada sobre tres costas, que había conducido a la corona francesa hacia el descubrimiento y toma de posesión de Canadá (1540), *La Nouvelle-France*. Francia, sin embargo, no perseveró en su inicial impulso hacia el mar, de raigambre hugonote, sino que su tradición católica, su decisión por Roma y contra el calvinismo procedente de la vecina Suiza,

significó simultáneamente una opción por la tierra firme y contra el mar<sup>289</sup>.

En lo que respecta a Inglaterra, por otro lado, sorprende cuando menos el hecho de que Schmitt, que cuando lo cree oportuno sí distingue en el seno del protestantismo, como se ha señalado ya, entre las respectivas reformas de la fe cristiana promovidas por Lutero y Calvino, no haga mención alguna, en cambio, al anglicanismo. Surgido en 1534, tras la negativa del papa Clemente VII (1523-1534) a declarar la nulidad del matrimonio de Enrique VIII (1509-1547) y Catalina de Aragón (1485-1536), había significado la emancipación de la Iglesia de Inglaterra (*Ecclesia Anglicana*) con respecto a la de Roma, así como la consiguiente autoproclamación del referido monarca inglés como *Supreme Head of the Church of England*. Tras el reinado de Eduardo VI (1547-1553) y la restauración católica efectuada por María I (1553-1558) durante su breve reinado, el anglicanismo se consolidó como religión oficial del Reino de Inglaterra bajo la égida de Isabel I (1558-1603), es decir, en la época en la que, como no deja de constatar el propio Schmitt, tuvo comienzo el señorío inglés sobre el mar<sup>290</sup>.

La religión que, durante gran parte del siglo XVI y comienzos del XVII, condujo a Inglaterra hacia su transformación en potencia oceánica propiamente dicha no fue, por lo tanto, el calvinismo ni su variante genuinamente inglesa, el puritanismo, sino el anglicanismo del que, mucho más radicales en sus posiciones, se delindaron los puritanos ya en la época isabelina. El anglicanismo, ligado de manera *quasi* circunstancial, desde un principio, al calvinismo continental, constituye ciertamente una suerte de protestantismo desprovisto, a diferencia de los credos instituidos por Lutero y Calvino en *Mitteleuropa*, de un fuerte fundamento estrictamente teológico propio. También, en cierta medida, representa sin embargo

---

<sup>289</sup>Cf. LuM, 52-53 (TyM, 47).

<sup>290</sup>Cf. LuM, 45-46 (TyM, 43). También Rosenzweig, por su parte, destaca en *Globus* a Isabel I como figura determinante de la opción inglesa por el mar y, con ella, de la aspiración de la Isla a imperio mundial de carácter oceánico. Cf. GSIII, 361 *et seq.*

una forma de catolicismo, carente de papa pero sometido a un rey que hacía las veces de *Summus Pontifex Ecclesiae Anglicanae*. De hecho, su apego al carácter sacramental del cristianismo, que sin duda le hace próximo a la Iglesia de Roma, así como al propio poder del Estado, produjo un extremo descontento entre los defensores del puritanismo hasta el punto de que, algunos de ellos, bajo el influjo de cierta inspiración mesiánica, partieron en 1620, rumbo a *New England*, con la intención de fundar en el Nuevo Mundo una nueva Jerusalén supuestamente fiel al espíritu del cristianismo primitivo y alejada, en todo caso, de la corrupción de las iglesias romana y anglicana. Los 102 peregrinos ingleses a bordo del *Mayflower* se convirtieron así en los pioneros en el poblamiento del actual territorio de los Estados Unidos de América.

De lo anterior no se desprende, sin embargo, que la correlación schmittiana entre el devenir Isla de Inglaterra y el calvinismo esté desprovista de todo fundamento histórico. Es cierto que, entre 1534 y la ejecución de Carlos I (1625-1649) que dio paso al protectorado de O. Cromwell, salvo durante el breve reinado de María I al que ya se ha aludido, la religión oficial de Inglaterra, como hoy lo es de Gran Bretaña, fue el anglicanismo. El instaurador y defensor del sistema republicano en Inglaterra fue sin embargo, efectivamente, un ferviente calvinista (puritano). A su muerte, tras el desafortunado protectorado de su sucesor e hijo, R. Cromwell (1626-1712), *Lord Protector* entre septiembre de 1658 y mayo de 1659, la jefatura del Estado cayó en manos de los dos últimos reyes católicos ingleses: Carlos II (1660-1685), que abrazó la fe de Roma en su lecho de muerte, y Jacobo II (1685-1688), depuesto de su cargo como consecuencia de la *Bloodless o Glorious Revolution* (1688). Tras el éxito de ésta, finalmente, el calvinismo, esta vez neerlandés, volvería al poder en la Isla y, con él, el impulso definitivo hacia el imperio mundial oceánico esencialmente basado en la ascesis intramundana y el progreso técnico que ella justifica como instrumento para el *dominium* de la naturaleza y, en especial, de su

más indómito elemento: el mar.

El caso de los Países Bajos, por lo demás, es significativamente distinto al inglés y, posteriormente, tras la unificación de los reinos de Escocia e Inglaterra en 1707, británico. Durante el siglo XVIII, Flandes terminó por adquirir un carácter predominantemente terrestre perseverando, sin embargo, en su fe calvinista. Durante siglo y medio, desde mediados del siglo XV hasta los años de su máximo esplendor marítimo, en torno a 1600, sin embargo, los holandeses suministraron a Europa los medios necesario para fundamentar un verdadero señorío sobre los mares del mundo. Una genuina opción por el mar como elemento de la existencia histórica de una unidad política no podía estar basada, sin más, en el simple descubrimiento de nuevas tierras y extensiones de aguas –como fue el caso de las dos grandes potencias marítimas católicas, España y Portugal–. El dominio de los mares necesita del progreso tecnológico. Si durante el lapso de tiempo indicado Flandes estuvo en posesión de una considerable ventaja sobre el resto de potencias marítimas, tanto en el ámbito comercial como en el militar, fue debido a su extraordinario desarrollo de la técnica naval<sup>291</sup>.

Los lazos dinásticos existentes entre las coronas inglesa y neerlandesa, personificados en la figura de Guillermo III de Orange (1689-1702), simbolizan a la perfección la conversión de la Isla de Inglaterra en la legítima heredera del poderío naval holandés, así como del calvinismo (puritanismo) asociado históricamente a él como su ideología, su fundamento teológico de base, heredado más tarde por las colonias inglesas en América del Norte<sup>292</sup>. Ciertamente, como ya se ha indicado

---

<sup>291</sup>Cf. LuM, 36-39 (TyM, 37-39). Schmitt, que no puede negar que el descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo fue una empresa común europea, atribuye a Flandes la primacía en la técnica de construcción naval y en la caza de ballenas, a la que a su vez, citando *La mer* (1861) de J. Michelet (1798-1874), confiere el valor de haber guiado al género humano hacia el dominio de los mares. Cf. LuM, 29-35 (TyM, 33-36). También en *Globus* de Rosenzweig, por lo demás, cabe encontrar un elogio de los Países Bajos como ventana de la Europa continental al océano. Cf. GSIII, 358.

<sup>292</sup>Cf. LuM, 100-102 (TyM, 77-78).

que reconoce Schmitt, la sucesión en el dominio marítimo había comenzado una centuria antes, bajo el reinado de la anglicana Isabel I, en los comienzos de las luchas entre el catolicismo ecuménico de los españoles y el ecuménico protestantismo de los hugonotes holandeses y de los anglicanos y puritanos ingleses que, como ya se ha apuntado, concluyeron con la consolidación del sistema estatal europeo y el establecimiento del gran equilibrio entre tierra –Europa– y mar –Inglaterra– mediante la firma de la Paz de Utrecht (1713). Pero si durante un tiempo los corsarios y piratas de Inglaterra y Países Bajos formaron parte de un gran frente histórico común, el del protestantismo mundial contra el catolicismo mundial de la época capitaneado por España, fueron únicamente los ingleses quienes, herederos de los progresos holandeses en la técnica naval, lograron crear un imperio mundial fundamentado en el señorío de los mares. Únicamente Inglaterra logró decidirse por una existencia genuinamente marítima. Sólo Inglaterra devino verdaderamente «Isla», proyecto utópico de des-asentamiento total, por medio del dominio planetario de la técnica<sup>293</sup>.

De acuerdo con la reconstrucción schmittiana de la historia de la geo(teo)política y las relaciones internacionales, si los siglos XVI y XVII fueron los del descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, así como de la toma del mar por parte de Inglaterra, a lo largo del siglo XVIII la humanidad fue testigo de la progresiva

---

<sup>293</sup>NdE, 149 (NdT, 170): «*La Isla se convirtió en base de la transformación del espacio, o sea de un nuevo nomos de la tierra, y potencialmente incluso en plataforma para el ulterior salto al total “des-asentamiento” de la técnica moderna. Ello se anuncia a través de una nueva palabra que, en mi criterio, sólo pudo ser creada en aquel entonces y únicamente en la isla inglesa, para convertirse luego en el signo de toda una época: el nuevo término utopía que es el título famoso de la obra de Tomás Moro [...] En la palabra artificial Utopía se manifiesta la posibilidad de una tremenda abolición de todos los asentamientos en los que se basaba el antiguo nomos de la tierra [Die Insel wurde der Träger des Raumwandels zu einem neuen Nomos der Erde, potenziell sogar schon zum Absprungfeld für den späteren Sprung in die totale Entortung der modernen Technik. Das kündigt sich in einer neuer Wortprägung an, von der ich glaube, daß sie nur damals und nur auf der englischen Insel entstehen konnte, um von dort zur Signatur eines ganzen Zeitalters zu werden: in dem neuen Wort Utopie, das den berühmten Titel der Schrift des Thomas Morus bildet [...]. In dem Kunstwort Utopia, bekunden sich die Möglichkeit einer ungeheurlichen Aufhebung aller Ortungen, auf denen der alte Nomos der Erde beruhte]*».

tecnificación del mundo. Ésta, como no podía ser de otra manera en virtud de la decisión del puritanismo inglés por el mar, procedió en primer lugar de la Isla, cuna de la revolución industrial:

El primer alto Horno (1735), el primer acero fundido (1740), la máquina de vapor (1768), la hilatura mecánica (1770), el telar mecánico (1786), surgidos todos en Inglaterra, son unos cuantos ejemplos que demuestran cuán grande era su adelanto industrial sobre los demás países. A ellos siguieron en el siglo XIX la navegación a vapor y el ferrocarril. Inglaterra se mantuvo, también aquí, a la cabeza. La gran potencia marítima fue, al propio tiempo, la gran potencia del maquinismo. Su dominio del mundo parecía definitivo.<sup>294</sup>

La Isla, Leviatán, devino así máquina, alterando en su más íntima esencia la relación entre el hombre y el mar y, con ella, el propio equilibrio entre tierra y mar en el que se sustentaba el *Ius publicum europaeum* sancionado por la Paz de Utrecht<sup>295</sup>. Quedaba inaugurada la época del maquinismo que, en lo sucesivo, con la aparición del aeroplano, la electricidad y la radio, llegaría a conquistar un nuevo tercer elemento, el aire, por medio de la utilización de un cuarto, el fuego<sup>296</sup>. De este modo, el progreso de la técnica, que en un principio había posibilitado la hegemonía inglesa sobre los mares y con ella el gran equilibrio entre tierra y mar en que se fundamentaba el nuevo *νόμος* de la tierra, comenzó a poner en cuestión la ordenación del espacio hasta entonces vigente. El proyecto inicial de *Ent-ortung* que significó la toma inglesa del mar se había convertido en el utópico proyecto de una unidad del mundo basada en el progreso de la técnica. Del mismo modo que el calvinismo constituyó la base ideológica del desarrollo técnico y de la consecuente

---

<sup>294</sup>LuM, 97 (TyM, 74-75): «*Der erste Kokshochofen (1735), der erste Gussstahl (1740), die Dampfmaschine (1768), die Spinnmaschine (1770), der mechanische Webstuhl (1786), alles zuerst ind England, das sind einige Beispiele, die deutlich machen, wie groß der industrielle Vorsprung Englands vor allen anderen Völkern war. Dampfschiff und Eisenbahn folgten im 19. Jahrhundert. England blieb auch hier an der Spitze. Die große Seemacht wurde gleichzeitig die große Maschinenmacht. Jetzt schien hier Weltherrschaft endgültig zu sein*».

<sup>295</sup>Cf. LuM, 96-99 (TyM, 74-76).

<sup>296</sup>Cf. LuM, 103-107 (TyM, 79-81).



conquista de los mares, ahora, en el siglo XIX y al menos hasta el final de la Guerra Fría, será la filosofía de la historia, la fe en el progreso propia de la Ilustración, la que trate de llevar a su máximo apogeo el utópico proyecto de des-asentamiento, neutralización y despolitización que va aparejado, según Schmitt, a la idea misma de «técnica». Frente a ella, un nuevo νόμος, fundamentado en una concepción radicalmente distinta de la historia, se hacía a su juicio necesario.



## CAPÍTULO VII

# TEOLOGÍA POLÍTICA Y RETENCIÓN DEL TIEMPO HISTÓRICO

Como ha sido señalado por eminentes estudiosos del pensamiento schmittiano, el jurista de Plettenberg manifestó recurrentemente su preferencia por el espacio, reflejo del carácter necesariamente local de la correlación por él establecida entre *νόμος* y *Konkretordnung*, es decir, de su insistencia en la conexión entre *Landnahme*, *Ordnung* y *Ortung* de la que se ha dado cuenta en el anterior capítulo. No debe por ello, sin embargo, hablarse sin más de una aversión del jurista alemán hacia la dimensión histórica o temporal de la política ni, sobre todo, de lo político. A propósito de la contraposición «tiempo/espacio», el propio Schmitt advirtió a los lectores de su gran obra sobre de la ordenación del territorio acerca del grave peligro que podría significar cierta interpretación de su constante señalamiento del espacio como origen de los conceptos jurídicos, a saber, que éste condujera al problema filosófico abstracto de la relación entre «espacio» y «tiempo» y la antítesis de ambos elementos por medio de la cual se ha resuelto tradicionalmente la cuestión<sup>297</sup>.

Dada la admirable sensibilidad histórica de Schmitt, no podría entenderse, efectivamente, que el jurista alemán hubiera podido obviar el momento temporal, el alcance histórico (*geschichtlich*) de su especialidad: la ciencia jurídica. Como se ha señalado ya, caracterizó la propia *Landnahme* como un hecho jurídico histórico (*historisch*), como gran acontecimiento histórico y no como un mero constructo del pensar, localizó temporalmente la irrupción de un pueblo en la historia (*Geschichte*) en el mismo acto constituyente del derecho y presentó las diferentes divisiones del espacio dadas a lo largo de la historia como determinaciones fundamentales de sus sucesivas épocas.

La relación entre filosofía política y filosofía de la historia no se reduce en Schmitt, por lo tanto, a la mera conciencia de la facticidad histórica de todo orde-

---

<sup>297</sup>Cf. NdE, 44 (NdT, 41).

namiento jurídico. Tampoco a su propia hermenéutica de la Edad Moderna que, sin constituir una filosofía de la historia en sentido kantiano, hegeliano, marxiano o marxista, ofrece una cierta comprensión del devenir histórico determinada conceptualmente, en su caso, por las categorías de «neutralización» (*Neutralisierung*) y «despolitización» (*Entpolitisierung*). Ni al hecho de que añade a sus planteamientos la exigencia de una toma de posición frente a las fuerzas históricas en conflicto que configuran el propio presente de sus teorías. Lo decisivo a este respecto, para la presente investigación, es más bien el hecho de que a la base de dichas fuerzas históricas se hallan, según el jurista alemán, determinadas concepciones del tiempo histórico<sup>298</sup>. En este sentido, si Schmitt pudo sentir cierta aversión hacia el elemento temporal, el objeto de su rechazo no fue tanto el tiempo en sí mismo cuanto la aceleración (*Beschleunigung*) de los tiempos propia de la fe ilustrada en el progreso, convertido éste en progreso técnico, todavía dominante en el siglo XX y cuyos orígenes sitúa Schmitt en la decisión del puritanismo inglés por el mar y la consiguiente revolución técnica que tuvo lugar en la Isla y, desde ella, en el resto del continente y, en último término, del globo.

Frente a la utópica unidad del mundo a la que aspira la religión del progreso como final de la historia (*ἔσχατον*) en la que, identificándose con ella, se despliega, el católico Schmitt invocará la gran fuerza histórica que, a su juicio, constitu-

---

<sup>298</sup>PT, 13 (TP, 14): «Decidir si se puede o no eliminar el caso excepcional extremo [es decir, la decisión soberana y, con ella, la soberanía misma, el concepto fundamental de toda teoría política] no es un problema jurídico. Abrigar la esperanza de que algún día se llegará a suprimirlo es cosa que depende de las propias convicciones filosóficas, filosófico-históricas o metafísicas [Ob der extreme Ausnahmefall wirklich aus der Welt geschafft werden oder nicht, das ist keine juristische Frage. Ob man das Vertrauen und die Hoffnung hat, er lasse sich tatsächlich beseitigen, hängt von philosophischen, insbesondere geschichtsphilosophischen oder metaphysischen Überzeugungen ab]». Schmitt, en todo caso, no hará explícita la filosofía o, mejor, la visión cristiana de la historia fundamentada en la idea de *κατέχον* que subyace a su doctrina de la soberanía hasta entrada la década de los años cuarenta. Es desde entonces, por lo tanto, que la teología política por él postulada en sus primeras obras, dotada originariamente de un carácter radicalmente secular, es decir sustancialmente ajeno a todo contenido revelado, se verá teologizada en el sentido de determinada en su sustancia por una idea inmeditamente extraída –esto es, no secularizada en sentido schmittiano– del canon neotestamentario.

ye el retardador (*Aufhalter*) del ἔσχατον: el κατέχων neotestamentario firmemente asentado en la tierra o, siquiera, «atópicamente» dispuesto en ella<sup>299</sup>. Con ello, el proyecto teológico-político de Schmitt, postulado en sus orígenes como propuesta teórico-política radicalmente secular cuya sustancia permanece al margen de todo contenido revelado, se verá impregnado en la última etapa del pensamiento y la obra schmittianos de un componente «filosófico-histórico» procedente de la teología cristiana y mundanizado, no ya en un sentido meramente funcional o formal, sino verdaderamente sustancial: como retención (*Aufhaltung*) del tiempo histórico, lo político aparece en la última fase de la producción intelectual schmittiana como el κατέχων del final de los tiempos anunciado por la irrupción del Anticristo (ὁ ἄνομος, *ille iniquus*), es decir, como la consecuencia de una visión esencialmente cristiana de la historia.

La doctrina schmittiana de la soberanía, aconfesional en su origen a pesar de sus deudas con el catolicismo romano, se cristianiza también en el sentido de la teología radical y explícitamente anti-judía de Marción de la que, como se verá en la Tercera Parte del trabajo, el judío Rosenzweig hubo de desembarazarse desde muy temprano a fin de otorgarle un verdadero papel redentor al mundo, entendido éste al mismo tiempo como objeto de la redención y como lugar en el que, a través del amor al prójimo, ella misma tiene lugar. Así, frente a la teología política de Schmitt, que se aferra a la fuerza histórica de lo político como instrumento mundano querido por Dios para la retención del ἔσχατον y condena al judaísmo por sus tendencias despolitizantes, es decir anómicas y por tanto diabólicas, la teología (meta)política rosenzweigiana señalará al mundo y a la historia como sedes de su propia redención, esto es, como lugar y tiempo en el que la redención cabe ser anticipada por medio de la acción conjunta, conforme a sus respectivos caracteres histórico-político y metahistórico-metapolítico, de cristianismo y judaísmo.

---

<sup>299</sup>Sobre la idea de ἄτοπον, frente a la de *Utopie*, cf. *supra*, p. 192.

## 7.1. *Ent-Ortung*: técnica, neutralización y despolitización

La toma de la tierra (*Landnahme*), el asentamiento (*Ortung*) en ella y su consiguiente ordenación (*Ordnung*) originaria representan, en opinión de Schmitt, el acto constituyente de toda verdadera unidad política, es decir, de todo agrupamiento humano cuya existencia esté regida por la distinción «amigo/enemigo» en la que, a juicio del jurista alemán, descansa el criterio específico de lo político. Si esto es así, al «des-asentamiento» (*Ent-ortung*) utópico que, de acuerdo con la hermenéutica schmittiana, va ligado al desarrollo de la técnica fundamentado en la distinción protestante entre «naturaleza» y «gracia» y cuya primera manifestación vino dada por la transformación del territorio inglés en «Isla» —es decir por la opción de Inglaterra por una forma de existencia histórica esencialmente determinada por el elemento «mar»—, debe ir unido al mismo tiempo un proceso de «des-politización» (*Ent-politisierung*) o de «neutralización» (*Neutralisierung*) de lo político en sentido schmittiano cuyo motor vendría dado por la tecnificación progresiva de las sociedades humanas y, en primer lugar, de la propia sociedad inglesa.

Tal es la tesis mantenida por Schmitt en su estudio sobre la doctrina de la soberanía de T. Hobbes (1588-1679): *El Leviatán en la Teoría del Estado de Tomás Hobbes* (1938). Antes de dar cuenta de ella y en razón de la importancia de los conceptos de «neutralización» y «neutralidad» en las consideraciones de Schmitt en torno al problema de la técnica, así como del carácter polisémico del que están dotados ambos términos, conviene determinar sus diversos significados del modo más preciso posible a fin de evitar toda confusión y error. De hecho, el propio Schmitt se vio obligado a hacerlo en la edición de *El concepto de lo político* publicada en 1963, en el primero de los corolarios que adjunta a la re-edición del texto de 1932: «Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de

neutralidad política interna del Estado»<sup>300</sup>.

En un primer momento, Schmitt distingue entre las significaciones positivas y negativas de *Neutralität* a partir de su propio concepto de lo político: la distinción «amigo/enemigo» como *Konkretordnung* cuya representación o transformación en *Rechtsordnung* posibilita la decisión soberana. Así, las significaciones negativas son aquellas tendentes a la *Ent-politisierung*, es decir a la inhibición de la decisión (*von der politischen Entscheidung wegführende Bedeutungen des Wortes „Neutralität“*), mientras que, por el contrario, las significaciones positivas se refieren a aquellos tipos de neutralidad que favorecen la toma de decisiones (*zu einer Entscheidung hinführende Bedeutungen des Wortes „Neutralität“*).

Respecto de las últimas, Schmitt enumera, en primer lugar, la objetividad sobre la base de una norma reconocida y de contenido vinculante, propia de ciertas decisiones judiciales. En segundo lugar, la neutralidad del consejo sobre la base de un conocimiento objetivo y no egoísta o interesado de las cosas, propia del experto que ejerce como consejero (*Berater*) o asesor (*Gutachter*). En tercer lugar, la expresión de una unidad y totalidad que abarca en su interior agrupaciones antagónicas y que relativiza en su seno dichos antagonismo, es decir, la decisión del soberano sobre conflictos internos, siempre y cuando la decisión haga valer el interés de la unidad política en cuanto tal y no interés particular y, en esa misma medida, sedicioso, alguno. Por último, la objetividad de quien se mantiene al margen y como tercero puede, en caso de necesidad, dar cauce a la decisión para conservar o lograr la unidad política, esto es, nuevamente, la objetividad del soberano o, en su defecto, de sus comisarios.

---

<sup>300</sup>Schmitt, C., «Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates (1931)», en *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und 3 Corollarien*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1963, pp. 97-101 [ed. cast.: «Resumen de los diversos significados y funciones del concepto de neutralidad política interna del Estado», en CP, 125-130].



En cuanto a las significaciones negativas de «neutralidad», Schmitt distingue hasta cuatro. En primer lugar, *Neutralität* como «no intervención» (*Nichtintervention*), por ejemplo, en asuntos religiosos o económicos, propia de un Estado relativista y sin contenido o cuyo contenido se ve reducido a la mínima expresión, esto es, al mínimo común denominador de sus ciudadanos en las diferentes esferas de acción humana –por ejemplo, en el caso de las guerras de religión intracristianas, la fórmula *That Jesus is the Christ*–. En segundo lugar, la neutralidad estatal que se deriva de una concepción instrumental del Estado (*Neutralität im Sinne einer instrumentaler Staatauffassungen*). En tercer lugar, la neutralidad concebida como igualdad de oportunidades en la formación de la voluntad estatal (*Neutralität im Sinne der gleichen Chancen bei der staatlichen Willensbildung*), lo cual equivale a la interpretación liberal de la igualdad general ante la ley. Por último, «neutralidad» como «paridad» (*Neutralität im Sinne von Parität*), es decir, la admisión de todo grupo susceptible de entrar en consideración, bajo idénticas condiciones, a la hora de servirse de las ventajas y aportaciones del Estado.

De entre las significaciones negativas de «neutralidad» enumeradas en el párrafo anterior, es decir aquellas en las que la *Neutralisierung* significa al mismo tiempo, en mayor o menor medida, *Entpolitisierung*, serán las dos primeras a las que mayor atención habrá de prestarse en lo que sigue, ya que son aquellas que Schmitt asocia directamente a la teoría política hobbesiana. Ésta, por un lado, concibe una soberanía de carácter neutral, es decir, tolerante y no intervencionista con respecto a la conciencia de sus ciudadanos, de tal manera que el poder coercitivo del Estado se ve limitado a la exterioridad de los actos de los individuos sujetos a su *potestas* y ésta, a su vez, resulta absolutamente indistinguible de su propia *auctoritas*: no es la verdad, por tanto, sino el poder, aquello que dicta la ley (*Auctoritas non Veritas facit legem*), incapaz en esa misma medida de toda infalibilidad, no jurídica, sino religiosa, metafísica, moral, estética o económica.

Por otro lado, Hobbes sienta las bases del significado de «neutralidad» apuntado en segundo lugar, toda vez que inaugura la concepción del Estado como medio técnico (*technisches Mittel*) que debe funcionar con objetividad calculable (*sachliche Berechenbarkeit*), ofreciendo a todos y cada uno de sus ciudadanos las mismas posibilidades de utilizarlo con la sola condición de que lo que se haga con él, es decir con el aparato estatal (*staatliches Apparat*) o la maquinaria gubernamental (*Regierungsmaschine*), esté previsto por una normativa vigente que, por lo demás, restringe la legitimidad a la mera funcionalidad técnica de la ley y, de este modo, la disuelve como tal legitimidad –es decir, como la fuerza jurídica anterior al derecho positivo que confiere a éste el contenido propiamente político del que debería ser representante: instrumento para su realización–.

Una maquinaria estatal (*Staatsmaschine*) de esta naturaleza, agrega Schmitt, estaría absolutamente despolitizada. No poseería por sí misma capacidad para decidir sobre la distinción entre *Freund* y *Feind*, mientras que el Estado neutral en el sentido de «no intervencionista» aún podría reconocer como enemigas a aquellas unidades políticas que no respetan su principio de neutralidad –por ejemplo, un Estado confesional, en el siglo XVII, o un Estado comunista y por lo tanto intervencionista en el terreno económico, en el siglo XX–. De acuerdo con la argumentación de Schmitt, tal y como se mostrará a continuación, ambos tipos de *Neutralität*, en cualquier caso, están presentes en la teoría del Estado de T. Hobbes y, como se apreciará a continuación, resultan extremadamente coincidentes.

El origen de la tecnificación de Occidente, así como de la neutralización y despolitización aparejadas a ella, es situado por Schmitt en la decisión metafísica hobbesiana que supone una concepción del soberano como «persona artificial» (*artificial person*):

El paso decisivo está dado cuando se concibe al Estado como un producto artificial del cálculo humano. Todo lo demás: el proceso que va del aparato

de relojería a la máquina de vapor [...] viene dado por sí mismo en el desarrollo ulterior de la técnica y de las ciencias humanas y no exige una nueva decisión metafísica.<sup>301</sup>

El concepto de Estado tal y como éste fuera sistemáticamente expuesto por Hobbes en *Leviatán* (1651) constituye a juicio de Schmitt el factor esencial del proceso de tecnificación que conduce a una neutralización o despolitización general y convierte al Estado en mera *staatliche Maschine*: un instrumento técnico neutral incapaz de decidir por sí mismo a propósito del criterio específico de lo político, la distinción «amigo / enemigo» cuya primera manifestación viene dada, como se mostró más arriba, por las consecuencias externas del acto constituyente de la comunidad política y el derecho que representa el asentamiento en un determinado territorio. Aproximadamente siglo y medio después de la publicación de *Utopía* (1516) de T. Moro, Hobbes habría proporcionado su fundamento metafísico al proyecto utópico moderno mediante su transformación del Estado en un *magnus homini* artificial.

No obstante la importancia del texto sobre Hobbes en el *corpus* schmittiano, lo cierto es que, como se apuntó al final del capítulo anterior a propósito del devenir máquina de Inglaterra, la Isla, el jurista alemán expresó en otros lugares de su producción una opinión distinta al respecto del origen de la Revolución Industrial y el desencadenamiento de la técnica a nivel planetario que ésta significó. Del mismo modo que en *Tierra y mar* (1942), casi dos décadas después de la publicación de su ensayo sobre el *Leviatán*, en un breve artículo cuyo contenido viene determinado precisamente por la tesis schmittiana sobre la contraposición entre los elementos

---

<sup>301</sup>LSH, 59 (LEH, 32): «Mit der Vorstellung des Staates als eines Kunstprodukts menschlicher Berechnung ist der entscheidende Schritt getan. Alles weiter, z. B. die Entwicklung vom Urwerk zur Dampfmaschine [...] ergibt sich mit der weiteren Entwicklung der Technik und des naturwissenschaftlichen Denkens von selbst und bedarf keines metaphysischen Entschlusses». Sobre el soberano hobbesiano como personal artificial del Estado, cf. Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, op. cit., pp. 145-157.

terrestre y marítimo y en el que se anticipan igualmente algunas consideraciones filosófico-históricas a las que será necesario referirse, Schmitt sitúa el principio y el impulso de la absolutización de la técnica que se extiende hasta nuestros días en la decisión de Inglaterra por una forma histórica de existencia determinada por el elemento «mar»<sup>302</sup>.

Esta tesis, la de la dependencia de la Revolución Industrial respecto de la decisión inglesa por una existencia auténticamente marítima, verdaderamente oceánica, y no tanto de la naturaleza técnica, protética, del soberano hobbesiano –que resultaría ser, al contrario, efecto del propio carácter oceánico de la Isla–, es justificada por Schmitt a partir de una comparación de las relaciones de la técnica con los elementos «tierra» y «mar». De acuerdo con ella, el problema no es tanto la técnica *qua* técnica, sino el elemento en el que propiamente se desenvuelve el progreso técnico como su medio «natural». Así, conforme a su contraposición entre *Festland* y *freies Meer*, en opinión del jurista de Plettenberg, las invenciones técnicas se desarrollarían necesariamente con mayor fuerza y libertad en el contexto de una existencia marítima que en el de una existencia terrestre que, a diferencia de aquella, aparece incluso naturalmente ordenada. Ello, desde el punto de vista del fundamento teológico del desarrollo de la técnica, es decir la contraposición entre «naturaleza» y «gracia», responde al hecho de que cada uno de los elementos, «tierra» y «mar», constituye «naturaleza», si no en sentidos diversos, sí en grados cualitativamente distintos. El mar es, si se quiere, naturaleza en su

---

<sup>302</sup>Schmitt, C., «Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West» [SW], en A. Mohler (ed.), *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, p. 162 [ed. cast.: «La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar» [TO], trad. de E. Tierno Galván, en *Revista de estudios políticos* 81 (1955) 24]: «*El paso a una existencia marítima tiene por resultado en sí mismo y en su más amplia e íntima consecuencia el desencadenamiento de la técnica como una fuerza autónoma [Der Schritt zu einer rein maritimen Existenz bewirkt in sich selbst und in seiner weiteren inneren Folgerichtigkeit die Entfeßelung der Technik als einer eigengesetzlichen Kraft]*»

máxima expresión, naturaleza en sentido absoluto. Su habitabilidad requiere por tanto, necesariamente, una absolutización del dominio del hombre sobre la φύσις, esto es, una absolutización de la técnica<sup>303</sup>.

Desde este punto de vista, por lo tanto, los efectos despolitizadores aparejados a la caracterización hobbesiana del soberano como *magnus artificium* no se deben en primer lugar a la tecnificación misma del Estado cuanto al elemento que propició esta última: el mar libre sobre el que el aparato estatal inglés debía instaurar su *dominium* para, de acuerdo con la lógica de equilibrios a la que se hizo referencia en el capítulo anterior, hacerse a su vez con la hegemonía mundial, esto es, con el *imperium*. De manera paradójica, sin embargo, no fue el mar, sino la tierra, el elemento sobre el que, como indica el propio Schmitt, terminó por ponerse verdaderamente en funcionamiento la maquinaria política diseñada por el filósofo de Malmesbury. Si bien es cierto que T. Hobbes empleó el nombre de un gran monstruo marino como símbolo de su *magnus homini*, lo cual es coherente con el carácter ya decididamente marítimo de su Inglaterra natal, no es menos cierto que su concepción de la persona artificial del Estado como máquina exterior interiormente animada por la persona natural en la que la soberanía toma cuerpo alcanzó su grado de realización más cabal en la Europa continental, dominada por

---

<sup>303</sup>SW, 161-162 (TO, 22): «Ambos [la casa como centro de la ordenación terrestre y el barco como centro de la ordenación marítima] están edificados con medios técnicos, pero a diferencia de la casa es el barco en sí mismo un vehículo técnico y aplicado a un dominio necesario del hombre sobre la naturaleza. Pues el mar es naturaleza en otro sentido que el continente. Es más extraño y hostil. Al separarse tierras y mares según la historia de la creación bíblica, al hombre le fue asignada la tierra como espacio habitable. El mar quedó como algo peligroso y malo [...] El impulso técnico que superó este temor fue distinto de todo otro impulso técnico [Beide sind mit technischen Mitteln gebaut, aber zum Unterschied vom Haus ist das Schiff in sich selbst ein absolut technisches Vehikel und auf eine unbedingte Herrschaft des Menschen über die Natur angelegt. Denn das Meer ist in einem andern Sinne Natur als das feste Land. Es ist fremder und feindlicher. Bei der Trennung von Land und Meer erhielt der Mensch nach der biblischen Schöpfungsgeschichte das Land als seinen Wohnraum zugewiesen. Das Meer bleibt gefährlich und böse [...] Der technische Antrieb, der diese Scheu überwand, war anders als jeder andere technische Antrieb]».

los príncipes absolutos<sup>304</sup>.

Mientras tanto, el propio devenir histórico en cuyo nombre T. Hobbes había invocado a *Leviatán* para hacer frente a los desórdenes de su tiempo se encargó de llevar a cabo, al menos en Inglaterra, la conjura «constitucionalista» del gran monstruo: la *Glorious Revolution*, a través del *Revolutionary Settlement*, estableció en 1688 una soberanía compartida (*mixed government*) entre las dos instituciones en litigio, el Parlamento y la Corona, privando así a la persona artificial del Estado de toda unidad y, en esa misma medida, eliminándola como tal. En la Isla, la maquinaria hobbesiana sólo tuvo cuerpo –en realidad, un alma– durante los años de la *Commonwealth* de O. Cromwell, coincidiendo justamente con la publicación del *Leviatán*. Recorrió el continente europeo, sin embargo, en la forma hispanofrancesa del Estado centralizado y la monarquía absoluta hasta su conjura, aparentemen-

---

<sup>304</sup>Sin lugar a dudas, T. Hobbes había manifestado una clara preferencia por la monarquía frente a la democracia. Si a través del contrato social una multitud de personas naturales puede convertirse en una unidad artificial, ésta, a su vez y de manera teóricamente indistinta, puede tomar cuerpo en una o en varias personas naturales, dando así lugar a los distintos tipos de Estado: la monarquía, o el gobierno de un solo hombre, y la aristocracia y la democracia, o el gobierno de una asamblea de hombres en la que algunos o todos los miembros de la comunidad política tienen el derecho de participar. Cf. Hobbes, Th., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil, op. cit.*, p. 169. El poder que en virtud del pacto instituyente le es conferido a la persona artificial del Estado por todos y cada uno de los miembros de la multitud es teóricamente el mismo en los tres casos. En la práctica, sin embargo, dependiendo de que tome cuerpo en una o en varias personas naturales, en opinión de Hobbes, la soberanía arroja resultados diversos en relación al fin para el que fue instituida. En términos de utilidad y practicidad, de mera funcionalidad técnica, es sencillamente mejor, según T. Hobbes, que la soberanía del Estado recaiga en una única persona natural: la coincidencia de la unidad artificial del Estado con la unidad de la persona natural que la encarna arroja mejores resultados que su diseminación en una pluralidad de personas naturales que, a su vez y cada vez, deban devenir ellas mismas una única persona artificial a través de un sufragio regido por el principio de la mayoría (ibid., pp. 170-173). Las decisiones alcanzadas consuetudinariamente por una asamblea de personas naturales que detenta la soberanía no son sino el resultado de la lucha de una pluralidad de fuerzas por el poder, es decir, de una, aunque incruenta, *στάσις* o guerra civil. Dentro de la asamblea, cada una de las personas naturales que la conforman está en una relación meramente natural (privada) con cada una de las otras y, por lo tanto, en un estado de guerra de todos contra todos regido, no por las leyes de naturaleza, sino por las del honor. Sobre la preferencia hobbesiana por la monarquía, cf. Strauss, L., «Hobbes' politische Wissenschaft und ihrer Genesis (1935-1936)», en *Gesammelte Schriften III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008<sup>2</sup> (2001<sup>1</sup>), pp. 77 *et seq.*

te definitiva, por medio del modelo político de la monarquía parlamentaria y del Estado de derecho burgués y liberal: el paradigma democrático triunfante en el continente en el siglo XIX<sup>305</sup>. Encarnada en una única persona natural, en definitiva, la máquina artificial del Estado simbolizada por *Leviatán* siguió teniendo alma en el continente, pero no en aquellas unidades políticas cuya forma de existencia histórica estaba determinada por la *planetarische Raumrevolution* que supuso la decisión por el elemento «mar»: Flandes e Inglaterra como preludios de la revolución liberal burguesa, la revolución política llevada a cabo en tierra firme sólo a partir del año 1789 como epifenómeno ideológico, supraestructural, de la respuesta técnica a la llamada histórica del mar<sup>306</sup>.

A pesar de todo, la monarquía absoluta hispanofrancesa, de confesión católica, firmemente asentada en territorio continental y, sin embargo, realización más cabal del anticatólico y marítimo modelo político hobbesiano, no se identifica con el punto de vista propio de la teología política schmittiana<sup>307</sup>. Hegemónica en el continente europeo durante los siglos XVII y XVIII, la estructura política del absolutismo que representa la manifestación histórica de la teoría del Estado de T. Hobbes se sustenta sobre el mismo gesto des-politizador que el liberalismo decimonónico: la distinción entre «obediencia *in foro interno*» y «obediencia *in foro externo*». Contiene *in nuce*, por tanto, el pensamiento burgués del Estado de Derecho y constituye el punto de partida y la premisa de la que emergería, impulsado por la filosofía política de B. Spinoza, el verdadero utopismo, el impulso hacia el total des-asentamiento al que, en opinión de Schmitt, conduce una *Aufklärung* que consiguientemente debe entenderse, de manera simultánea, como consecuencia interna del absolutismo y motor de su derrumbamiento<sup>308</sup>.

---

<sup>305</sup>Cf. LSH, 119-120 (LEH, 71).

<sup>306</sup>Cf. SW, 158-159 (TO, 19-20).

<sup>307</sup>Cf. Rivera García, A., *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2007, pp. 248-260.

<sup>308</sup>Sobre las premisa absolutista de la Ilustración, cf. Koselleck, R., *Kritik und Krise: ein Beitrag*

La condición de posibilidad de la superación de las terribles guerras civiles religiosas que asolaron Europa como consecuencia de la Reforma, es decir, de la disolución de la unitaria ordenación medieval del espacio basada en la común unidad de la *summa potestas* imperial y la *summa auctoritas* del papado de la que surgió el *pluriversum* político moderno, el equilibrado sistema europeo moderno de Estados nacionales, vino dada, a un mismo tiempo, por la reunión –y confusión– de *potestas* y *auctoritas* en la persona artificial del Estado así como, fundamentalmente, por el efecto neutralizador de la distinción «público/privado», «fuero externo/fuero interno», que la institución del Estado moderno, tanto en su variante absolutista como liberal, presupone como medio para la consecución y el mantenimiento del orden interno y, así, del equilibrio entre las diversas potencias. Schmitt está en lo cierto cuando, al enjuiciar la teoría hobbesiana de los milagros, encuentra en el filósofo de Malmesbury la fisura individualista que, acrecentada por B. Spinoza, daría lugar, en perversa dialéctica interna al propio *Leviatán* hobbesiano, al surgimiento del Estado constitucional liberal. Se trata de la distinción entre «razón pública» y «razón privada»: la escisión legal, es decir, *de iure* y no sólo *de facto*, entre «derecho» y «moral». De ella se sigue, como consecuencia necesaria suya, la muerte de *Leviathan*: la separación de su alma –una verdad sustancial como, por ejemplo, *That Jesus is the Christ*– con respecto a su cuerpo –la maquinaria artificial, necesariamente neutral, del Estado–<sup>309</sup>.

---

*zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Alber, Freiburg-München, 1959 [ed. cast.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. de R. De la Vega, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, pp. 31-56]. Influido de manera decisiva por el pensamiento de Schmitt, también R. Koselleck se refiere, por cierto, a la particularidad propia de Inglaterra que el jurista alemán, como implícitamente su aventajado discípulo, asocia a su opción por el elemento «mar»: «La posición singular de Inglaterra se evidencia en el hecho de que, en la isla, ambos sucesos [el surgimiento del Estado absolutista y de la revolución burguesa] coinciden en el tiempo, poco más o menos. El Estado absolutista en trance de surgimiento fue aniquilado aquí por la guerra civil religiosa y, a su vez, las luchas religiosas vinieron a significar la revolución burguesa» (ibid., p. 31).

<sup>309</sup>LSH, 86 *et seq.* (LEH, 47 *et seq.*).



Como ya se apuntó más arriba, Schmitt viene refiriéndose aquí a «neutralización», por un lado, como el efecto de la «*neutralidad en sentido técnico estatal*» (*Neutralität im technisch-staatlichen Sinne*) que se deriva de una concepción instrumental del Estado y, por otro, como «no-intervención» (*Nichtintervention*) del Estado en asuntos privados, es decir, como «tolerancia» (*Toleranz*). Desde el primer punto de vista, *Neutralität* se refiere a la simple «*función de una racionalidad técnica en la esfera político-administrativa*» (*Funktion staatsverwaltungstechnischer Rationalisierung*): la independencia de la legalidad con respecto a toda verdad substancial en la medida en que la primera encuentra su propia verdad, en el sentido de mera funcionalidad técnica o capacidad para garantizar la seguridad y la vida de los súbditos de un Estado, en sí misma<sup>310</sup>.

Por su parte, entendida como «tolerancia» o «no-intervención» en asuntos privados tales como los religiosos, Leviatán se convierte en una concentración de poder exteriormente todopoderoso, pero interiormente impotente: origen del *status neutrale e agnóstico* de los siglos XIX y XX como prolongación de la línea que conduce desde «el primer judío liberal» (*der erste liberale Jude*), B. Spinoza (1632-1677), a M. Mendelssohn (1729-1786) y, ya en el siglo XIX, hasta F. J. Stahl-Jolson (1802-1861), en el caso del continente, y el *Prime Minister* británico B. Disraeli (1804-1881), a quien en *Tierra y mar* se refiere Schmitt como «un Abrabanel del siglo XIX» (*ein Abravanel des 19. Jahrhundert*)<sup>311</sup>. Unida a la pri-

<sup>310</sup>Cf. LSH, 76-78 (LEH, 38-40).

<sup>311</sup>Cf. LSH, 85 *et seq.* (LEH, 51 *et seq.*), así como, en lo que hace a B. Disrael, LuM, 94-95 (TyM, 72-73). La comparación de este último con Isaac ben Judah Abrabanel (1437-1508), cabalista judío y tesorero de las monarquías portuguesa y castellana durante los años de la conquista de América, debe ser leída desde el punto de vista de la interpretación esotérica judía del enfrentamiento entre los dos grandes monstruos bíblicos, Leviatán y Behemot, de la que Schmitt da cuenta al comienzo de su estudio sobre la teoría política de T. Hobbes, como la lucha entre las potencias marítimas y terrestres en la que se cifraría la historia universal y respecto de la cual el pueblo judío permanecería al margen, contemplando la escena. Cf. LuM, 16-17 (TyM, 26-27), así como LSH, 16-18 (LEH, 5-7). De la genealogía antisemita de los enemigos del *Leviatán* hobbesiano ofrecida por Schmitt en 1938, como se verá más abajo, se desprende sin embargo que en opinión del jurista alemán el pueblo judío no habría permanecido neutral

mera, esta forma de neutralidad sienta las bases, no sólo de la idea de progreso, sino de la capital distinción entre «progreso tecnológico» y «progreso moral»: el Estado, concebido como *machina machinarum* y por lo tanto anclado en su propia funcionalidad técnica, neutral con respecto a toda verdad substancial, únicamente puede garantizar el primero.

La secularización como neutralización política de toda opción religiosa por medio de la distinción entre «público» y «privado», *fides et confessio*, entendida ésta como garante de la paz y la seguridad internas en las que consiste la finalidad última de la maquinaria estatal moderna, inaugura la serie de neutralizaciones, en el sentido de despolitizaciones, a partir de las cuales Schmitt interpreta el devenir de la política europea a lo largo de los cuatro últimos siglos<sup>312</sup>. De hecho constituye, a juicio de Schmitt, la condición de todo el desarrollo ulterior, hasta el punto de que toda filosofía de la historia se encontraría bajo la extraordinaria impresión producida por aquel suceso, por aquella primera neutralización que afectó la teología cristiana. Únicamente la paz resultante de ella pudo permitir la irrupción de la idea de progreso (*Fortschritt*)<sup>313</sup>. Ésta, a su vez, mediante la neutralización

---

respecto del enfrentamiento entre tierra y mar sino que más bien su papel habría consistido en, infiltrándose subrepticamente en las sociedad cristianas mediante el aprovechamiento de la distinción hobbesiana entre fuero interno y fuero externo como coartada para la emancipación y la falsa asimilación por medio del bautismo, colaborar en la lucha del protestantismo –existencia marítima– contra el catolicismo –existencia telúrica– y, así, trabajar en favor del proceso de tecnificación y despolitización que, consumado en el constitucionalismo y el positivismo de los siglos XIX y XX, habría dado muerte al Estado hobbesiano y, con él, al *vóμος* de la tierra del *Ius publicum europaeum*.

<sup>312</sup>Schmitt, C., «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitizierungen», en BP, 67 [ed. cast.: «La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones», en CP, 109]: «*Son cuatro grandes pasos simples, seculares. Se corresponden con los cuatro siglos y van de lo teológico a lo metafísico, de allí al moralismo humanitario, y de éste a la economía [Es sind vier große, einfache, säkulare Schritte. Sie entsprechen den vier Jahrhunderten und gehen vom Theologischen zum Metaphysischen, von dort zum Humanität-Moralischen und schließlich zum Ökonomischen]*».

<sup>313</sup>En este sentido, R. Koselleck acierta al señalar que T. Hobbes no podía aún, por su propia experiencia de la historia, concebir ésta como *Fortschritt*: «*No es el progreso lo que estimula al Estado, sino la necesidad de poner fin a la guerra civil [religiosa]. Sólo cuando los antagonismos religiosos quedan neutralizados, al estar refrenados por el Estado, puede desarrollarse la razón, en el espacio que queda vacío, como una razón en continuo progreso. La historia es para Hobbes una*

decimonónica del ámbito de la moral, corolario de la neutralización política de la teología y la metafísica, ha quedado reducida a mero progreso técnico: el nihilismo, consecuente con la convicción de que la técnica proporciona la neutralización y la despolitización definitivas, constituye el verdadero camino hacia una unidad del mundo que se identifica con una pacificación lograda de una vez y para siempre, una «paz perpetua» (*ewige Frieden*) en sentido kantiano. Ésta, en definitiva, se identifica con el certificado de defunción del *Leviatán* hobbesiano cuya muerte trataría de evitar la visión *katekhóntica* de la historia que, como se verá a continuación, inspirado en cierta lectura de la Segunda Epístola de los Tesalonicenses, propone recuperar Schmitt.

Antes de atender al aspecto «filosófico-histórico» de la doctrina schmittiana de la soberanía, es decir a su justificación a partir de los años cincuenta como instrumento para la retención del Anticristo (*κατέχον*), conviene detenerse siquiera brevemente en algo de algún modo ya apuntado unas líneas más arriba, a saber, la genealogía de los enemigos del *Leviatán* ofrecida en 1938 por Schmitt y que éste fundaría, en principio, sobre su particular antisemitismo de corte no ideológico-racial (nacionalsocialista) sino teológico-político en sentido schmittiano: no estrictamente teológico ni confesional sino, como se ha señalado en repetidas ocasiones, apoyado en una construcción conceptual de orden político y, por lo tanto, de carácter secular.

Esta genealogía, sin embargo, ofrece la clave de una interpretación marcionita

---

*constante relación de intercambio entre guerra civil y Estado, Estado y guerra civil»* (Koselleck, R., *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués, op. cit.*, p. 45). Así: «Los elementos de progreso, que pueden ponerse en evidencia en la filosofía de Hobbes [...] no determinan en modo alguno su concepción de la historia. Ciertamente es que Hobbes deduce la existencia de un “progreso” a partir de la actividad científica de la razón y de la cada vez mayor dominación de la naturaleza [o sea, un progreso técnico] [...] [pero] este cometido del hombre respecto del progreso, cometido directamente derivado de la razón, no constituye, sin embargo, la determinación de una historia racional, sino una determinación del Estado» (ibid., pp. 171-172, nt. 72).

de la teoría schmittiana de los grandes espacios y su justificación *katekhóntica*, esto es de su teologización así como, tal y como se indicará al final de este último capítulo de la Segunda Parte del trabajo, el núcleo fundamental de una posible lectura teológico-política de *La Estrella de la Redención* como la que quiere aquí llevarse a cabo, es decir, a partir de una comparación de la dimensión política del *Neues Denken* de Rosenzweig con la doctrina de la soberanía de quien fue el teólogo de la política por excelencia del pasado siglo.

Respecto del antisemitismo teológico-político del que está impregnado el estudio schmittiano sobre la teoría del Estado de T. Hobbes, merece la pena señalar en primer lugar el hecho de que la redacción de este trabajo estuvo determinada, de manera explícita e implícita respectivamente, por la doble polémica mantenida por Schmitt con dos grandes pensadores judíos del siglo pasado, L. Strauss y W. Benjamin<sup>314</sup>. Así, si el 4 de abril de 1973 Schmitt afirmó haber intentado responder por medio de su estudio sobre la teoría política de Hobbes a la carta que W. Benjamin le había remitido años atrás sobre la teoría de la soberanía expuesta en *La dictadura* –un incidente particularmente irritante de la época de Weimar que pone en cuestión la representación habitual de la historia de la intelectualidad alemana de aquel tiempo–, la interpretación de Hobbes llevada a cabo por L. Strauss en *Die Religionskritik Spinozas* constituye el verdadero punto de partida del comentario del *Leviatán* llevado a cabo por Schmitt<sup>315</sup>. Si L. Strauss había puesto de relieve la

---

<sup>314</sup>Sobre la relación de *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* con L. Strauss y W. Benjamin, quienes por lo demás en algún momento de sus trayectorias reconocieron haber contraído una deuda intelectual, en mayor o menor grado, con el pensamiento de Rosenzweig y, en particular, con *La Estrella de la Redención*, cf. Storme, T., *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un ecuménisme judéo-chrétien?*, *op. cit.*, pp. 91 *et seq.*

<sup>315</sup>Cf. LSH, 20-21 (LEH, 8), así como Strauss, L., «Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat (1930)», *op. cit.*, pp. 1-354. Adviértase, por lo demás, que L. Strauss, a quien Schmitt califica de «erudito judío» (*jüdischer Gelehrter*) había dedicado su estudio sobre el *Tratado teológico-político* de B. Spinoza, precisamente, «A la memoria de Franz Rosenzweig [Dem Gedächtnis Franz Rosenzweigs]». Cf. *ibid.*, pp. 18 *et seq.* [Trad. de R.N.]. El 2 de octubre de 1935, en carta a G. Scholem, L. Strauss hablaba del interés inmediato que le había suscitado el *Neues Denken* de Rosenzweig,

estrecha dependencia de B. Spinoza respecto de T. Hobbes, Schmitt, como se ha visto, no hace sino dar cuenta de ella a partir de las consecuencias despolitizadoras que, a su juicio, posee la distinción entre «fuero interno» y «fuero externo» establecida por T. Hobbes en su crítica de los milagros y radicalizada por B. Spinoza en los capítulos VI y XIX de su *Tractatus theologico-politicus*.

Reconociendo de manera implícita la validez del argumento straussiano sobre la falla liberal abierta por el filósofo de Malmesbury, Schmitt no habría sino prolongado la genealogía inaugurada por L. Strauss, ampliándola en 1938 hasta el siglo XIX y, más tarde, como se verá a propósito del problema de la unidad del mundo, hasta el propio siglo XX. Según la reconstrucción schmittiana de la historia de la enfermedad y muerte del Estado hobbesiano y, con él, del νόμος de la tierra del *Ius*

---

de cuyo retorno al judaísmo se ocupó con cierto detalle en el prólogo a la edición americana de su estudio sobre la teología-política spinoziana (1965-1968). Cf. *ibid.*, pp. 18 *et seq.*, así como Strauss, L., *Gesammelte Schriften III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, *op. cit.*, p. 715. También en los años sesenta, con ocasión de la publicación en alemán de su estudio sobre la teoría política hobbesiana y su génesis, L. Strauss volvía a referirse en su prólogo a Rosenzweig, en este caso, como el pensador en el que, junto con K. Barth, se situaba para él el «resurgimiento de la teología» [*Wiedererwachung der Theologie*] que hizo del problema teológico-político el tema de las investigaciones straussianas. Cf. Strauss, L., «Hobbes' politische Wissenschaft und ihrer Genesis», *op. cit.*, pp. 8-9 [Trad. de R.N.]. Además, L. Strauss había colaborado en la *Freies Jüdisches Lehrhaus* fundada en 1920 por el filósofo de Kassel en Francfort del Meno y en 1929 le había descrito como «El más libre y fuerte de los judíos que escriben en lengua alemana [*Der freieste und stärkste Geist unter den in deutscher Sprache schreibenden gläubigen Juden*]» (Strauss, L., «Zur Ideologie des politischen Zionismus», en *Gesammelte Schriften I. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, *op. cit.*, p. 447) [Trad. de R.N.]. Schmitt, sin embargo, premeditadamente o no, no menciona en 1938 al autor de *La Estrella*, que por otro lado, curiosamente, no tenía demasiada buena impresión del joven sionista que fue L. Strauss. Así se refería a una de sus colaboraciones en la *Lehrhaus*, en carta al historiador E. Simon fechada el 6 de diciembre de 1924: «Leo Strauss habla en la Lehrhaus en enero sobre “Teoría del sionismo político”. Le dejo hacerlo encantado porque durante mucho tiempo no se ha dado la palabra al estúpido sionismo en la Lehrhaus [...] Sin embargo, quiero, en conexión directa, es decir a primeros de febrero, también en dos o tres horas con discusión posterior, acabar con él dialécticamente ante los mismos oyentes, es decir, con el correspondiente tema contrario [Leo Strauss spricht im Januar im Lehrhaus über „Theorie des politischen Zionismus“. Ich lasse ihn ganz gern es machen, denn der richtige dumme Zionismus ist im Lehrhaus so lange nicht zu Worte gekommen [...]. Nun möchte ich aber in direkten Anschluß, also Anfang Februar, auch in zwei oder drei Stunden mit anschließender Diskussion, ihn vor den gleichen Hörern totreden lassen; also mit einem entsprechend formulierte Gegenthema]» (GSI, 2, 1007) [Trad. de R.N.].

*publicum europaeum*, el *Geist* judío, de B. Spinoza al propio L. Strauss –y sin mencionar a Rosenzweig–, habría sido el principal encargado de invertir por completo la relación entre lo público y lo privado, entre la conducta externa y la convicción interna. De este modo, el judaísmo no habría permanecido en una posición neutral con respecto al enfrentamiento entre protestantismo (mar) y catolicismo (tierra) sino que, en la práctica, aprovechándose interesadamente de la distinción liberal hobbesiana y, de hecho, radicalizándola, habría conseguido, en primer lugar, dar razón de su propia emancipación y propiciar su asimilación –siquiera meramente externa, a través del bautismo– en las sociedades cristianas y, en último término, llevar el proyecto utópico de desasentamiento y despolitización globales hasta sus últimas consecuencias, es decir, de acuerdo con la interpretación de Schmitt, hacia una inhumana unificación técnica del globo.

El judaísmo, y no tanto el protestantismo, se convierte así en el verdadero enemigo de la teología política schmittiana. La enemistad no es ideológica en el sentido del nacionalsocialismo, es decir racial, sino teológico-política, pero enemistad en cualquier caso. De este modo, la propuesta política de Schmitt, desde finales de los años treinta en adelante, adquiere un innegable tinte marcionita sobre el cual habrá que regresar al final de este capítulo, a propósito del *κατέχον* como solución política y «filosófico-histórica» dada por Schmitt contra la disolución de lo político promovida por el judaísmo en su empeño por acelerar el final de los tiempos. Se apreciará así que el marcionismo teológico-político de Schmitt significa, en efecto, una cristianización de su teología-política, también en el sentido de su teologización, pero en ningún caso en el sentido del gnosticismo de Marción, sino todo lo contrario. No hay en Schmitt rastro alguno de negación gnóstico-escatológico-revolucionaria del mundo, sino deseo de conservación del mundo, esto es, de retención y no de aceleración del transcurso de la historia hacia el *Ende* que la ideología del progreso identifica con su *Ziel*.

Si cabe hablar de un marcionismo teológico-político schmittiano, éste se reduce única y exclusivamente a su identificación del *Geist* judío con su enemigo teológico-político, esto es, a la afirmación schmittiana de una incompatibilidad resueltamente irreconciliable entre las consecuencias teológico-políticas de las tradiciones religiosas cristiana y judía<sup>316</sup>. En su núcleo, sin embargo, la estrategia *katekhóntica* propuesta por Schmitt tras su desnacificación constituye más bien una respuesta anti-gnóstica, en primer lugar, contra la globalización de la enemistad en el mundo entre Oriente y Occidente y, en segundo lugar, contra la negación del mundo y de la historia promovida por ambos a través de la absolutización de la técnica.

Schmitt no confiere papel activo alguno al mundo ni a la historia desde el punto de vista de la redención, como sí hará el igualmente anti-marcionita Rosenzweig. En un gesto que a ojos del filósofo de Kassel tendría algo de blasfemia, incluso de gnosticismo invertido, le otorga en cambio la tarea de retrasar el *ἔσχατον* mediante el establecimiento de una barrera, un *κατέχον* que, reteniendo la llegada del Anticristo que inequívocamente identifica Schmitt con el judaísmo y la unidad planetaria basada en la técnica a la que éste supuestamente aspira, permita la conservación del mundo y de la historia. Como aquellos cristianos que renegaron del impulso mesiánico paulino –la polémica mantenida por el apóstol de los gentiles, en razón de la brevedad del tiempo (I Cor 7, 29) tanto contra la Ley de Moisés, que denunció al Cristo, como contra la del César, que le condenó y ejecutó– y terminaron por abrazar la protección de Roma contra la *anomia*, así la teología-política de Schmitt, postulada en sus orígenes como una construcción radicalmente secular,

---

<sup>316</sup>Respecto de esto, valdría preguntarse, en primer lugar, si el liberalismo de inspiración hobbesiana y spinozista posee efectivamente una raigambre teológica judía, es decir, si es coherente con el sentido de la Torá, lo cual es todo menos evidente. Y, en segundo lugar, si la interpretación del liberalismo de cuño hobbesiano a la luz del *Geist* judío es verdaderamente incompatible con la expresión política de los conceptos cristianos o católicos, es decir, si la interpretación política del cristianismo dada por Schmitt es la única posible.

termina por caer en la tentación de la divinización del mundo y de la política, es decir, por constituir una oración por el mantenimiento del *status quo* y, por lo tanto, *pro mora finis*<sup>317</sup>. En tanto que *κατέχον*, en efecto, la teología-política schmittiana constituye una propuesta resueltamente defensiva: un medio para evitar la *Perditio ex Judaeis* que significa, en opinión de Schmitt, la aceleración del tiempo histórico propia de la filosofía de la historia como progreso, o el paliativo querido por el Dios cristiano para evitar la descomposición de este mundo.

---

<sup>317</sup>Sobre las consecuencias del desengaño escatológico paulino, cf. *supra*, pp. 83-84.



## 7.2. Κατέχον

Resulta cuando menos significativo para la presente investigación el hecho de que, aunque ya en 1922 Schmitt hace referencia a los fundamentos filosófico-históricos de toda teoría de la soberanía, las verdaderas consideraciones del jurista alemán a propósito de las diferentes concepciones del tiempo histórico subyacentes a los diversos modos de concebir lo político coincidan cronológicamente con la irrupción en su pensamiento de la gran cuestión del νόμος de la tierra. Lo cierto es que, como se ha indicado anteriormente, la geo(teo)política schmittiana presupone una cierta toma de posición con respecto a los diversos modos de concebir el acontecer histórico.

No se ocultará aquí, sin embargo, que la explicitación por parte de Schmitt de su propia convicción filosófico-histórica fue en gran medida consecuencia de la publicación, en 1949, del libro de K. Löwith sobre los fundamentos teológicos de la filosofía moderna de la historia: *Meaning in History*. Éste, como se señaló en el Capítulo III a propósito de la querrela blumenbergiana contra el *Säkularisationstheorem*, aplicó la categoría de secularización, no a la teología política, como en el caso de Schmitt, sino a la teología judeocristiana de la historia y, más concretamente, a la conciencia escatológica que la determina y cuya mundanización habría hecho efectiva la concepción de la historia como progreso. Sin lugar a dudas, las tesis de K. Löwith, incluida su propuesta de retornar a una concepción circular del tiempo histórico a partir de la doctrina nietzscheana del eterno retorno y como respuesta a los terribles efectos de la inmanentización del ἔσχατον cristiano, constituyen el punto de referencia fundamental de las que, a pesar de su brevedad, son las dos aportaciones más significativas de Schmitt a la cuestión filosófico-histórica: «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia» (1950) y *La unidad del*

*mundo* (1951)<sup>318</sup>.

Tal y como lo plantea Schmitt, el problema de la unidad del mundo se refiere a la posibilidad de una organización unitaria del poder humano que tendría por objeto planificar, dirigir y dominar la tierra y la humanidad toda. Se trata, por lo tanto, del gran problema de si la humanidad está dotada de la madurez necesaria para soportar la existencia de un único centro de poder político y permitir, así, la realización del ideal cosmopolita kantiano heredado, entre otros, por H. Kelsen. La cuestión de la unidad del mundo alude, efectivamente, a la posibilidad de lograr la pacificación definitiva y universal de la humanidad: *der ewige Frieden* que, concebida como *τέλος* de la humanidad no constituye a juicio del hegeliano jurista de Plettenberg sino un síntoma más de la tendencia despolitizante propia de la tecnificada Edad Moderna.

A la propuesta schmittiana de la distinción «amigo/enemigo» como criterio específico de lo político le corresponde, como el propio Schmitt hizo explícito, la noción de *pluriversum* político y, por lo tanto, la negación de todo carácter político a un supuesto gobierno o Estado mundial<sup>319</sup>. Si cabe hablar de la unidad del mundo en sentido auténticamente político debe pensarse, según Schmitt, en formas de unidad del mundo análogas a la surgida del pluriverso político correspondiente al *Ius publicum europaeum*, es decir, una unidad del mundo basada en la instaura-

---

<sup>318</sup>Cf. Schmitt, C., «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes» [MG], en H. Blumenberg - C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007, p. 161 [ed. cast.: «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia» [PH], trad. de F. de Asís Caballero, en *Arbor* 62 (1951), pp. 237-238], así como Id., «Die Einheit der Welt» [EW], *Merkur* 47 (1952) 1-11 [ed. cast.: *La unidad del mundo* [UM], Ateneo, Madrid, 1951]. Las versiones castellana y alemana de este último trabajo no coinciden exactamente. Por ello, aunque en general se seguirá el sistema de citación empleado hasta ahora, se darán casos en los que únicamente pueda hacerse referencia a la traducción al castellano de la conferencia pronunciada por Schmitt en el curso organizado por el Ateneo de Madrid bajo el título «Balance de la cultura moderna y actualización de la tradición española (1950-1951)» y no, en cambio, al texto alemán publicado por la revista *Merkur* en 1952.

<sup>319</sup>Cf. BP, 41-46 (CP, 82-87).

ción de un equilibrio de fuerzas entre diversas unidades políticas<sup>320</sup>. A mediados del siglo XX, sin embargo, el mundo aparecía dominado por una única y global diferenciación entre amigos y enemigos, es decir, por la largamente irreconciliable enemistad entre EE.UU. y la hoy extinta U.R.S.S.:

Dos gigantescos rivales están frente a frente en actitud hostil, representando el antagonismo entre Occidente y Oriente, capitalismo y comunismo, sistemas económicos contradictorios, ideologías contrapuestas, clases dirigentes y tipos rectores absolutamente diversos y heterogéneos. Es la imagen de una mezcla de guerra fría y abierta, de guerra de nervios y de armas, guerra de notas diplomáticas, conferencias y propaganda; una guerra en que se manifiesta el dualismo de dos frentes como clara distinción entre amigo y enemigo.<sup>321</sup>

Ante esta situación, Schmitt contempla dos escenarios posibles<sup>322</sup>. En primer lugar, la resolución de la dualidad por medio de una gran guerra de carácter definitivo: una guerra de aniquilación del *hostis* llevada a cabo en nombre de la humanidad misma, es decir, declarando *hors-la-loi* y *hors-l'humanite* al enemigo y, por lo tanto, sobre la base de la negación de la distinción básica del *ius belli* entre «enemigo del género humano» (*hostis generis humani*) y «enemigo justo» (*iustus hostis*) a partir de la que se construyó la unidad política del mundo sancionada por el *Ius publicum europaeum*. Una inhumana guerra tal, fundada por lo demás en la lógica y la tiranía de los valores, podría efectivamente permitir la transición hacia la unidad definitiva de un mundo «pacificado» desde un único centro de poder y, en esa misma medida, despolitizado –y deshumanizado, si nos

---

<sup>320</sup>Cf. EW, 5 (UM, 23-24).

<sup>321</sup>EW, 3-4 (UM, 21): «Zwei riesige Partner stehen sich feindlich gegenüber und bilden den Gegensatz von Westen und Osten, von Kapitalismus und Kommunismus, widersprechenden Wirtschaftssystemen, widersprechenden Ideologien und völlig verschiedenen, heterogenen Typen herrschender Klassen und Gruppen. Ihre Feindschaft äußert sich in einer Mischung von kaltem und offenem Krieg, von Nerven- und Waffenkrieg, diplomatischem Noten-, Konferenz- und Propagandakrieg. Der Dualismus zweier Fronten tritt hier als klare Unterscheidung von Freund und Feind hervor».

<sup>322</sup>Cf. EW, 45 (UM, 21-24).

atenemos a la célebre definición aristotélica del ser humano como ζῷον πολιτικόν-. En segundo lugar, que la terriblemente peligrosa –por deshumanizante– situación dualista se viera corregida por la emergencia de una tercera fuerza en discordia. Ésta, a juicio de Schmitt, bien podría encontrar su ubicación geopolítica en China, India, la propia Europa, Iberoamérica o el mundo árabe. Y, en último término, podría dar como resultado el establecimiento de una unidad del mundo basada, no en un único centro de poder, sino en una pluralidad de fuerzas en equilibrio análoga a la jurídicamente reconocida por los Tratados de Utrecht.

La primera opción es la propia de la tendencia despolitizadora, ajena a todo asentamiento en la tierra, es decir marítima, que, surgida del calvinismo y radicalizada por el espíritu judío, pretendería dirigirse hacia el establecimiento de una unidad técnico-industrial del mundo. La segunda, en cambio, es la postulada por quien se consideró a sí mismo último representante del *Ius publicum europaeum*, cuya ordenación geopolítica sería análoga a la propuesta schmittiana de una unidad del mundo basada en una nivelación de fuerzas establecida entre diversas unidades políticas atópicamente asentadas sobre sus correspondientes *Großräume*<sup>323</sup>.

Como se indicó más arriba, sin embargo, el problema de la unidad del mundo no es abordado aquí por Schmitt en clave geopolítica, sino filosófico-histórica. Quizá incluso como consecuencia del desasentamiento, la deslocalización provocada por la absolutización de la técnica, el elemento en que a juicio de Schmitt ha de librarse la batalla contra la deshumanizada y deshumanizante tensión planetaria entre Oriente y Occidente no puede ser ya el espacio, cuya significatividad política habría sido radicalmente puesta en entredicho por el utopismo moderno del que capitalismo y comunismo no son sino sus realizaciones más recientes y perfectas,

---

<sup>323</sup>Sobre la diferencia entre «universalismo» y «gran espacio», cf. Schmitt, C., «Großraum gegen Universalismus (1939)», en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1940, pp. 295-302.

sino el tiempo. Esto es precisamente lo que, según Schmitt, habría puesto de manifiesto K. Löwith en su *Meaning in History*, a saber, que el problema político de la unidad del mundo constituye, en último término, un problema filosófico-histórico, de tal manera que toda posición política al respecto supone ya de antemano una determinada opción filosófico-histórica, esto es, una determinada concepción del tiempo histórico. Así, la posibilidad de una tercera fuerza capaz de liberar al mundo de la tensión bipolar dominante entre Oriente y Occidente pasaría por la posibilidad de una concepción del tiempo histórico alternativa a la fe en el progreso que constituye el terreno común a las dos fuerzas enfrentadas<sup>324</sup>.

Schmitt acepta la tesis fundamental de K. Löwith a la cual se ha referido ya en este trabajo a propósito de su polémica con H. Blumenberg, esto es, que la filosofía moderna de la historia, la concepción de esta última como *Fortschritt*, encuentra su raíz en la fe bíblica en la consumación de los tiempos y, en ese sentido, no significa sino su secularización: la inmanentización del paradigma escatológico compartido por judíos y cristianos<sup>325</sup>. El jurista de Plettenberg, en cambio, discrepa con el discípulo de M. Heidegger en lo que hace a la relación entre «conciencia histórica» y «conciencia escatológica» que K. Löwith, como se apuntó, procuró neutralizar<sup>326</sup>.

En su propósito de, partiendo del teorema filosófico-histórico de la seculari-

---

<sup>324</sup>Sobre la coincidencia de comunismo y capitalismo, Oriente y Occidente, respecto de la cuestión filosófico-histórica, cf. EW, 7-9 (UM, 25-28).

<sup>325</sup>Cf. Löwith, K, *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 14. Sobre la aceptación de la tesis de K. Löwith por parte de Schmitt, cf. MG, 162 (PH, 238).

<sup>326</sup>Al igual que para J. Taubes, el coste de la actualización del Reino de Dios en la tierra, la creación de un mundo nuevo mediante la creación de un hombre nuevo, resultaba demasiado elevado para su correligionario. Cf. Taubes, J., «Der Messianismus und sein Preis», en *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, op. cit., pp. 43-49 [ed. cast.: «El mesianismo y su precio (1983)», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, op. cit., pp. 45-51]. No en vano, el filósofo y el teólogo judíos habían sido testigos de excepción de las catastróficas consecuencias que acarrearón las revoluciones soviética y nacionalsocialista, impregnadas ambas de un cierto milenarismo de clara resonancia judeocristiana.

zación presentado por K. Löwith en 1949, salvaguardar el sentido histórico de la escatología cristiana y, al mismo tiempo, reconquistar frente a la despolitizante fe moderna en el progreso el alcance genuinamente político de la conciencia escatológica, Schmitt no puede sino, en primer lugar, criticar duramente el retorno a una representación cíclica del acaecer histórico propuesto por el autor de *Meaning in History* como modo de recuperar la historicidad perdida a lo largo de la Ilustración por medio del establecimiento de una identidad entre *Geschichte* y *Fortschritt*, es decir, a través de la inmanentización del *ἔσχατον* judeocristiano.

Segun Schmitt, la recuperación de la antigua, nietzscheana y en todo caso pagana concepción del tiempo histórico como eterno retorno de lo idéntico lleva a cabo una negación del sentido específico del transcurrir de la historia<sup>327</sup>. Lo propio de la historia consiste, afirma Schmitt con razón, en su carácter de acontecimiento, es decir, en la irrepitibilidad, singularidad e impredecibilidad del acontecer histórico que, a su juicio, tanto la moderna filosofía de la historia como la doctrina del eterno retorno niegan categóricamente<sup>328</sup>. El contenido esencial y específico de la historia consiste, en opinión del jurista de Plettenberg que no puede aquí sino suscribirse, en el acontecer que sólo una vez sucede y que no se repite. La recuperación de la idea pagana del eterno retorno como concepción alternativa del tiempo histórico propuesta por K. Löwith, en definitiva, constituye a ojos de Schmitt un falso remedio a la hora de recuperar la historicidad propia de la historia a la que, igualmente, renuncia su representación moderna como progreso<sup>329</sup>.

Antes de presentar la alternativa propuesta por Schmitt frente a las concepcio-

---

<sup>327</sup>Cf. MG 162 (PH, 238).

<sup>328</sup>UM, 36: «*El acontecimiento histórico sucede sólo una vez, y su singularidad es destruida por la filosofía de la historia del racionalismo. También la doctrina del eterno retorno suprime esta irrepitibilidad y con ella la Historia misma, convirtiéndola en mera rotación*».

<sup>329</sup>UM, 36: «*A mi entender, esta periodicidad [la propia de una concepción de la historia como eterno retorno] es un mero recurso, no un verdadero remedio. No contiene ninguna respuesta histórica, sino el hundimiento del hombre en la naturaleza; es decir, la renuncia a la Historia*».

nes pagana e ilustrada del devenir histórico, conviene no obstante establecer algún tipo de precisión respecto de las críticas schmittianas contra estas últimas. En primer lugar, merece la pena señalar que, en efecto, también la línea del progreso sucumbe paradójicamente a la metáfora del círculo, toda vez que el  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$  (*Ziel*) al que se dirige está operando, y no puede no hacerlo, desde el propio principio de la línea, que de este modo está virtualmente vuelta sobre sí misma. Sin embargo, tanto la concepción circular de la historia, a la manera griega y nietzscheana, como su representación lineal, podrían hacer justicia, *pace* Schmitt, a la singularidad del acontecer histórico: la historia escatológica, secularizada o no, en la medida en que la totalidad del proceso histórico, el encadenamiento de los acontecimientos, es único, singular e irreplicable; la historia entendida como eterno retorno en la medida en que la repetición, desde el punto de vista de la experiencia del espectador, engendra la diferencia y singularidad del acontecimiento que se repite. En ambas, por tanto, aunque en sentidos distintos y de forma mucho más evidente en la variante escatológica, el acontecer sólo sucede una vez y no se repite: en la primera, tanto desde «fuera» como desde «dentro» del acontecimiento, es decir, como acontecimiento que sucede y que se vive; en la segunda, sólo desde dentro, como experiencia de su acontecer.

La representación circular del tiempo, sin embargo, tiene que ver esencialmente, tal y como apunta Schmitt, con un tiempo natural y, por ende, esencialmente ahistórico: los «acontecimientos» que acaecen en un tiempo concebido circularmente dan contenido a un eterno retorno carente objetivamente de toda dirección y sentido así como, en efecto, de toda novedad. No debe extrañar por ello que, concebida como *magistra vitae*, la historia antigua constituya, a lo sumo, un catálogo de «acontecimientos» que han entrado en una eternidad atemporal dejando de ser, precisamente por ello, acontecimientos dignos de tal nombre: se han salido del círculo del devenir y permanecen, fuera del tiempo, como ejemplos a observar en

el tiempo<sup>330</sup>.

Considerada a la antigua, por lo tanto, *ιστορία* haría referencia únicamente al ver y al informar de lo que se ha visto, al margen de toda connotación temporal<sup>331</sup>. Desde este punto de vista, pues, la experiencia de la historicidad propiamente dicha habría devenido posible en Occidente sólo a partir de la experiencia cristiano-medieval de un tiempo finito representado linealmente. Y, sin embargo, la Historia de la Salvación, concebida linealmente, tampoco sería historia en la medida en que, como se ha apuntado más arriba, termina por recaer en la metáfora del círculo, quizá no desde el punto de vista del individuo pero sí, desde luego, desde el punto de vista del creador del mundo –y por ende de la historia– que la *Heilsgeschichte* presupone en cuanto tal: su tiempo no tiene sentido sino en relación con una eternidad y una trascendencia divinas donde ya todo ha ocurrido, de tal manera que su acontecer en el tiempo no deja de ser un volver a suceder. Únicamente en la Modernidad, por tanto, se habría operado el salto de la historia como maestra de la vida a la experiencia de un tiempo singular y propio de la humanidad, distinto del tiempo natural o de los planes divinos, esto es, el salto de la mera consideración empírica de lo histórico (*Historie*), a la consideración filosófica del acaecer contingente de lo que hay: *Geschichte*.

No pudo haber historia hasta que –al menos aparentemente– el pensamiento occidental procedió a la depuración de toda eternidad y trascendencia. La concepción moderna de la historia supone en este sentido una secularización de la

---

<sup>330</sup>Cf. Koselleck, R., «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, pp. 38-66 [ed. cast.: «Historia magistra vitae. Sobre la disolución del topos en el horizonte de la agitada historia moderna», en *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 41-66], Arendt, H., *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, op. cit., pp. 41-90 [ed. cast. cit., pp. 49-61], así como Duque, F., *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995, pp. 22-34.

<sup>331</sup>Cf. Gómez Ramos, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2003, p. 17.



experiencia cristiano-medieval de un tiempo irreversible y rectilíneo. Lo ambiguo de este proceso implica, sin embargo, que la historia concebida por la Modernidad no es absolutamente carente de sentido o huérfana de todo fin –al modo de un mero proceso estructurado conforme al antes y el después aristotélicos–. Al contrario, la introducción de la idea de progreso permitió a la filosofía de la historia evitar la reducción de lo histórico a vacía cronología. Al convertir la categoría de progreso en la categoría en la cual se confía que, como desde fuera y providencialmente, rija el curso histórico de los acontecimientos, éste aparece dotado de un carácter sustancial. Por ello, y a pesar de todo, en último término *Geschichte* e *Historie* se convirtieron, en la práctica, en lo mismo: el «egipticismo» (*Ägypticismus*) denunciado en su crítica a la razón filosófica por F. Nietzsche como el desprecio hacia todo sentido histórico y hacia la noción misma de devenir<sup>332</sup>. La introducción en la historia de un punto de apoyo fuera del tiempo supone una radical negación de la temporalidad propiamente dicha: el tiempo no acontece por sí mismo, sino que es sede atemporal del acontecer<sup>333</sup>.

Frente al carácter ahistórico de la filosofía moderna de la historia en cuanto secularización de la *Heilsgeschichte*, así como de la doctrina pagana del eterno retorno, Schmitt propone recordar y tratar de comprender, al menos, tres posibles

---

<sup>332</sup>Cf. Nietzsche, F., «Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt», en G. Colli - M. Montinari (eds.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI/3, de Gruyter, Berlin, 1969 [ed. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004, pp. 51-56]. A propósito de la consideración nietzscheana de la historia, cf. Foucault, M., *Nietzsche, la genealogía, l'histoire*, en S. Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaire de France, Paris, 1971, pp. 145-72 [ed. cast.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2004].

<sup>333</sup>Krockow, C. G. v., *Die Entscheidung: eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart, 1958 [ed. cast.: *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, trad. de A. Maestre Sánchez - J. Campos Daroca, Centro de Estudios de Política Comparada, México D.F., 2001, p. 35]: «Resulta que cualquier teoría general del progreso [...] en tanto que presupone ocultamente un pensamiento iusnaturalista –una medida sobrehistórica con la que se puede medir el movimiento– oculta la historicidad radical». Sobre la distinción entre «tiempo que acontece por sí mismo» y «tiempo en el que suceden acontecimientos», cf. *infra*, pp. 421 *et seq.*

concepciones del tiempo histórico que, a su juicio, poseen una riqueza infinitamente mayor y, en cualquier caso, no constituyen «utopías» ni «ucronías». Dotadas de una significatividad histórica decisiva, salvarían el carácter y la esencia de la historia misma, hasta el punto de ser las únicas capaces de hacer posible la historia y, con ella, la recta concepción de la unidad del mundo, no ya como centralización del poder político en un único punto del globo, sino como el establecimiento de un equilibrio entre una pluralidad de fuerzas atópicamente asentadas sobre la correspondiente pluralidad de grandes espacios<sup>334</sup>.

Las alternativas «filosófico-históricas» planteadas por Schmitt, por tanto, deben ser distinguidas tanto de la doctrina pagana del eterno retorno como de lo que propiamente constituye, en opinión del jurista de Plettenberg, una *Philosophie der Geschichte* y, por último, de la concepción teológica de la historia que subyace a ésta, a saber, aquella que entiende que el retraso de la *παρουσία* del Cristo se debe a la terquedad del pueblo judío a la hora de aceptar, por decirlo una vez más con T. Hobbes, *That Jesus is the Christ*, de tal manera que el final (*Ende*) de la historia acaecerá en el preciso instante en que el cristianismo alcance aquella meta (*Ziel*) a la que se aproxima progresivamente mediante el cumplimiento de su misión evangelizadora: la conversión al cristianismo de la humanidad toda y, en última instancia, del pueblo hebreo, llevada a cabo en nombre de la salvación de la propia humanidad (*Salvatio ex Judaeis*).

«Filosofía de la historia», sin embargo, significa para Schmitt, única y exclusivamente, fe ilustrada en el progreso y en la infinita perfectibilidad del hombre a partir de una seudorreligión de la técnica de acuerdo con la cual todo progreso técnico constituye un perfeccionamiento del hombre mismo, un paso directo hacia el paraíso terrenal de este mundo, hacia un *ἔσχατον* secularizado<sup>335</sup>. Se refiere, por

---

<sup>334</sup>Cf. UM, 34-35.

<sup>335</sup>Cf. UM, 27.

lo tanto, a la planificación técnica del curso de la historia hacia una meta (*Ziel*): el ideal de una unidad del mundo en perfecto funcionamiento y absolutamente despolitizada, la realización de una *Utopie* que, al mismo tiempo, constituye una *Uchronie* y, en verdad, nada tiene que ver con el final (*Ende*) de la historia al que se refiere el término griego *ἔσχατον*<sup>336</sup>. Propiamente, por lo tanto, las visiones de la historia (*Geschichtsbilden*) propuestas por Schmitt como solución al problema político de la unidad del mundo, del mismo modo que, en tanto que cristianas, se diferencian radicalmente de la doctrina pagana del eterno retorno que en puridad tampoco constituye una filosofía de la historia —ésta habría surgido más bien como respuesta contraria a la concepción cíclica del devenir histórico—, tampoco puede ser nombrada, sin diluir su propio carácter político, es decir su condición de enemiga de la *Philosophie der Geschichte*, como tal «filosofía de la historia»<sup>337</sup>.

Schmitt propone, en definitiva, tres posibilidades para una visión cristiana de la historia que, a su juicio, constituyen verdaderos recursos para enfrentarse al problema político de la unidad del mundo cuya solución, de acuerdo con la interpretación schmittiana, pretende ofrecer la planificación técnica del curso histórico en que ha devenido la concepción moderna de la historia como progreso. Se trata, en primer lugar, del gran paralelismo histórico (*die große historische Parallele*) entre la situación de decadencia propia de Occidente en los dos últimos siglos y la época

<sup>336</sup>Sobre la distinción entre «fin» como «meta» (*Ziel*) y «final» (*Ende*), cf. *infra*, pp. 433 *et seq.*

<sup>337</sup>Aunque, en un primer momento, Schmitt parece admitir la posibilidad de que cualquier concepción del tiempo histórico sea considerada como una filosofía de la historia, de tal manera que «también una concepción religiosa de la historia sería, en tal caso, filosofía de la historia, e incluso los judíos, que esperan al Mesías, o los cristianos que aguardan la segunda venida de Cristo, cultivarían entonces una filosofía de la Historia» (UM, 29), a continuación añade que una ampliación tal del significado de la expresión «filosofía de la historia» supondría una verdadera falsificación, en el sentido de una despolitización de los conceptos en pugna (cf. UM, 29). Si el problema político de la unidad del mundo ha de plantearse, ya no en términos morales ni jurídicos, sino filosófico-históricos, las distintas concepciones de la historia en discordia deben ser determinadas con toda la precisión posible, a fin de que les puedan ser aplicadas la distinción «amigo/enemigo». Las concepciones del tiempo histórico en litigio no pueden ser todas designadas con la expresión *Philosophie der Geschichte* sin producir al mismo tiempo una despolitización del problema de la unidad del mundo.

de los césares romanos y los comienzos del cristianismo como única posibilidad de autocomprensión histórica (*geschichtliche Selbstverständnis*); en segundo lugar, el concepto de *κατέχου* tal y como éste aparece empleado por el autor, que el canon identifica con el apóstol San Pablo, de la Segunda Epístola a los Tesalonicenses; y, por último, la posibilidad de un Epimeteo cristiano (*Christliche Epimetheus*)<sup>338</sup>.

Estas visiones cristianas de la historia, en opinión de Schmitt más que discutible, ofrecerían la posibilidad de una historia que es más que aquella concebida como progreso, así como más que una naturaleza que gira encerrada en sí misma en el eterno retorno de lo mismo: el creciente encuadramiento de lo eterno en el transcurso del tiempo (*die wachsende Einstückung des Ewigen in den Ablauf der Zeiten*), al mismo tiempo que, como se apuntaba más arriba, el re-asentamiento, acaso «atópico», en la tierra<sup>339</sup>. Si el problema de la unidad del mundo descansa en último término en una toma de posición de carácter filosófico-histórico, sólo una concepción cristiana de la historia puede ofrecer una solución auténtica, pues sólo el cristianismo, a juicio de Schmitt, hizo posible la irrepetibilidad que caracteriza esencialmente al acaecer histórico<sup>340</sup>.

Sólo una visión cristiana de la historia es, en opinión de Schmitt, capaz de garantizar aquello que constituye lo específicamente histórico: la singularidad del acontecer. Sin embargo, como ya se ha señalado a propósito de la escatología-progreso, tanto en el caso de la *Heilsgeschichte* como en el de su secularización como *Philosophie der Geschichte*, subsiste en toda visión (judeo)cristiana de la

---

<sup>338</sup>Cf. MG, 163-166 (PH, 238-240).

<sup>339</sup>Cf. MG, 166 (PH, 241), así como UM, 37.

<sup>340</sup>UM, 36: «La singularidad de las acciones humanas sólo se hace inteligible en cuanto se la refiere a la singularidad infinita de los sucesos centrales de la historia cristiana. La religión cristiana se distingue esencialmente de todas las demás religiones en que sus misterios no son simples doctrinas, símbolos o mitos, sino acontecimientos históricamente concretos, únicos e irrepetibles. Esta irrupción concreta de lo eterno en el tiempo; ese encuadramiento de lo divino en la humanidad fue lo que hizo posible la singularidad de lo histórico y, a la vez, nuestra idea de la Historia».

historia el problema de la relación entre la eternidad de Dios en la que ya todo ha acaecido y el acaecer histórico de esto «ya acaecido» en el plano de la divinidad, esto es, el volver a acaecer de esto último desde el punto de vista, no ciertamente del hombre individual, sino de Dios –o la Humanidad, en el caso de la filosofía de la historia–<sup>341</sup>.

Dejando de lado la cuestión de su relación con una visión mariana de la historia, respecto de la figura del *Christlicher Epimetheus*, heredada por Schmitt del poeta olvidado del catolicismo político, K. Weiß (1880-1940), y con la que el jurista de Plettenberg se identifica en sus reflexiones más personales, para lo que aquí importa bastaría con afirmar que, en efecto, el interés de Schmitt por ella se cifra fundamentalmente en la asunción de su propio pecado: el reconocimiento de su adhesión al NSDAP como un error y, en ese sentido, su retorno al cristianismo, ya no como el modelo funcional que el catolicismo-romano ofreció en sus orígenes a su postulado teológico-político, sino como la sustancia misma que éste debe adquirir a fin de salvar al hombre de sí mismo, es decir, con vistas a evitar una aniquilación de la humanidad –o de parte de ella– diabólicamente llevada a cabo en nombre de una humanidad –o de otra parte de ella– que se dice portadora de un valor supuestamente absoluto: la raza, en el caso del nacionalsocialismo, o el progreso, en el caso de la tensión planetaria entre Oriente (U.R.S.S.) y Occidente (EE.UU.).

Esta toma de posición decididamente cristiana, sin embargo, como se señaló al final de la sección anterior, significa al mismo tiempo la designación del *Geist* judío como enemigo a combatir, es decir, como el espíritu que anima a los dos bloques

---

<sup>341</sup>Sobre este problema se volverá en la Tercera Parte del trabajo a partir de la distinción rosenzweigiana entre un tiempo que acontece por sí mismo –esto es, una temporalidad al margen de la eternidad o el Reino que, sin embargo, da tiempo a esa misma eternidad, a la manera de un «instante eterno» o *nunc stans*– y el *continuum* temporal en el que suceden y se suceden los acontecimientos, por medio de la cual Rosenzweig sitúa el problema del tiempo en un nivel de profundidad filosófica radical y constitutivamente extraño al pensamiento jurídico-político schmittiano. Cf. *infra*, pp. 421 *et seq.*

maniqueamente enfrentados. Planteada en términos «filosófico-históricos», es decir transformada la diferencia teológico-política entre cristianismo y judaísmo en una cuestión de teología de la historia, esta lucha contra el espíritu judío que desde los tiempos de B. Spinoza se habría esforzado, según Schmitt, en la extensión de su reinado a nivel planetario por medio de la despolitización del mundo —es decir de su progresiva unificación técnica, concebida ésta como *Ende* y *Ziel* de la historia— pasaría por, en primer lugar, atender al paralelismo histórico entre la situación de decadencia de Occidente, por un lado, y los primeros siglos de la era cristiana, por otro, así como por interpretar dicho paralelismo a la luz de la doctrina neotestamentaria del *mysterium iniquitatis* que cabe encontrar en la Segunda Epístola a los Tesalonicenses: el *κατέχων* como fuerza que impide la catástrofe definitiva, el final (*Ende*) de los tiempos, mediante la retención del Anticristo (*ὁ ἄνομος, ille iniquus*). En este sentido, la idea del gran paralelismo histórico, a la que según Schmitt podrían recurrir tanto el pensamiento cíclico como el escatológico-progresista, no ofrecería por sí misma una visión cristiana de la historia cuanto la perspectiva desde la cual recordar y reactualizar la *Geschichtsbild* que significa la idea de *κατέχων*, así como las consecuencias políticas que de ella se siguen.

Schmitt, que reconoce que su enumeración no agota las posibles visiones cristianas de la historia, era obviamente consciente de que la estrategia *katekhóntica* de retención del final de los tiempos no constituyó en los albores del cristianismo la única alternativa ofrecida por éste a la cuestión del acontecer histórico. Siendo la que mejor se ajusta a la teoría schmittiana del Estado, es decir la más funcional desde su propio punto de vista teológico-político, sin embargo, ni siquiera coincide con la concepción genuinamente paulina del tiempo histórico.

Aunque no se pueda aquí desarrollar este punto, merece la pena siquiera constatar que, en efecto, hoy, como en tiempos de Schmitt, se sabe que la ordenación

canónica de las epístolas paulinas, en primer lugar, desatiende todo criterio cronológico que pudiera permitir una lectura contextualizada y, en segundo lugar, que incluye escritos pseudopaulinos y, casi con toda probabilidad, postpaulinos. En este sentido, aun dejando de lado el problema no menor de su ordenación cronológica, es indispensable señalar a propósito del *corpus paulinum*, en primer lugar, la necesidad de descartar de manera definitiva –conforme a los antiguos cristianos así como a la crítica actual– la autoría paulina de la Epístola a los Hebreos y, en segundo, el hecho de que, aunque pertenecientes a la escuela paulina, II Tes, Col, Ef, al igual que las denominadas cartas pastorales, I y II Tim y Tit, tampoco pueden ser atribuidas al fundador del cristianismo<sup>342</sup>.

La razón de ser de la introducción de comentarios y nuevos textos en el canon neotestamentario de los escritos de Pablo de Tarso se encuentra en la evolución de los intereses de las primitivas comunidades cristianas. Básicamente, las añadidas responden a una estrategia de supervivencia motivada por un acontecimiento político fundamental del que tuvieron ocasión de ser testigos los miembros de dichas comunidades después de la muerte de Pablo: la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén (70 d.C.) por parte de la autoridad imperial romana como castigo contra la insurrección del pueblo judío. Ante la amenaza que suponía Roma para su existencia, desaparecido Pablo, el cristianismo optó, frente a la escatología política de Israel y la negación gnóstico-revolucionaria del mundo propia del marcionismo, por el quietismo político y la obediencia al *imperium*<sup>343</sup>.

---

<sup>342</sup>Según esto, pues, son cartas genuinamente paulinas I y II Cor, Flp, Rom, I Tes, Gal y Flm. A este respecto, cf. Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996, pp. 13 - 33, así como Badiou, A., *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997 [ed. cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Anthropos, Barcelona, 1999, p. 19.

<sup>343</sup>Tanto J. Taubes como A. Badiou insisten en sus respectivos comentarios a Pablo en la importancia capital de este acontecimiento en relación con la historia oficial del cristianismo. Cf. Taubes, J., *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, pp. 33-37, así como Badiou, A., *San Pablo. La fundación del universalismo*, *op. cit.*, pp. 36-38.

Sólo así, es decir refugiándose en la posición más conservadora, aquella que santifica el *status quo* de acuerdo con el postulado *Non est enim potestas nisi a Deo* (Rom 13, 1), el cristianismo logró sobrevivir pese a su condición inicial de *religio illicita* y, más aún, llegó a «adueñarse» del Imperio conservando no obstante la distinción entre lo que corresponde a Dios (*auctoritas*) y lo que corresponde al César (*potestas*) en la que, como con razón observó Schmitt, se fundó la unidad medieval del mundo<sup>344</sup>. La amenaza apocalíptica, el caos al que condujo su derrumbamiento, obligó a T. Hobbes a recurrir de nuevo a la gran fuerza histórica del *κατέχων*. La amenaza de una guerra definitiva librada en nombre de la humanidad y aceleradora del final de los tiempos dio sentido de nuevo, en opinión de Schmitt, a la invocación de esta fuerza *qui tenet* que, contraria al espíritu de rebeldía que anima la polémica del apóstol contra el *νόμος* –la cual a su vez está en íntima relación con su concepción mesiánica del tiempo histórico–, resulta sin embargo perfectamente coherente con aquellos textos en que se apoya la lectura contrarrevolucionaria, es decir *katekhóntica*, del apóstol de los gentiles: II Tes 2, 1-8 y Rom 13, 1-7<sup>345</sup>.

Las primeras alusiones públicas de Schmitt a la enigmática categoría escatológica –o, más bien, anti-escatológica– de *κατέχων*, cuya irrupción en el pensamiento del jurista de Plettenberg marca un antes y un después en el conjunto de su producción intelectual, datan de 1942<sup>346</sup>. En *Tierra y mar*, por ejemplo, Schmitt se

<sup>344</sup>Cf. NdE, 30-32 (NdT, 25-26).

<sup>345</sup>El gran paralelismo entre el tiempo presente y los primeros siglos paulinos permitiría, sin embargo, atender a otras concepciones cristianas del tiempo histórico como, por ejemplo, la del propio fundador del cristianismo, la cual, incluso, bien podría ser puesta en íntima conexión con la temporalidad mesiánica rosenzweigiana, tal y como ya ha sido hecho en el caso de W. Benjamin. Acerca del carácter deuteropaulino de los dos pasajes bíblicos recién citados, cf. Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, op. cit., pp. 16 y 470-471. Sobre la relación entre Pablo y W. Benjamin, cf. Agamben, G., *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, op. cit., pp. 135-142.

<sup>346</sup>El 11 de enero de 1948, sin embargo, Schmitt fecha su *théorie du κατέχων* en 1932. Cf. Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op. cit., p. 80. Por lo demás, cabe encontrar una exposición individualizada de las más significativas ocurrencias del término *κατέχων* en la obra de Schmitt en Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1966, pp. 57 *et seq.*



refiere a Bizancio como el *κατέχων* encargado y capaz de retener las invasiones árabes que desde Oriente amenazaban la existencia de la cristiandad y, en ese mismo sentido, encarnaban al Anticristo que anunciaba el fin de los tiempos<sup>347</sup>. También en 1942, en un artículo publicado el 18 de abril en el semanario *Das Reich* bajo el título «Acelerador involuntario o la problemática del hemisferio occidental» (*Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre*), aplicará el concepto neotestamentario, esta vez, a EE.UU., si bien en sentido negativo, es decir, poniendo en cuestión precisamente la capacidad norteamericana para representar verdaderamente una fuerza de freno de la historia<sup>348</sup>.

Ya en 1943, en su conferencia sobre «La situación de la ciencia jurídica europea» (*Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft*), Schmitt volverá a emplear la imagen del *κατέχων* para referirse, en esta ocasión, no a potencia política concreta alguna, como en los dos casos anteriores, sino a un determinado fenómeno espiritual relativo al desarrollo del derecho: la retención, por parte de Hegel y F. K. v. Savigny (1779-1861), del acelerado proceso de vaciado (*Entleerung*) del derecho al que tiende la tecnificación, instrumentalización y funcionalización, es decir, la neutralización del contenido político o despolitización del propio derecho querida por el liberalismo<sup>349</sup>.

Finalmente, al margen de sus ocurrencias en *Glossarium* –una de las cuales, como se verá al final de este capítulo, resulta de especial relevancia para el presente trabajo–, la idea de *κατέχων* reaparece con especial fuerza en el segundo apartado del tercero de los corolarios que sirven de introducción a *El nomos de la tierra: «El imperio cristiano como barrera contra el Anticristo»* (*Das christliche Reich*

---

<sup>347</sup>Cf. LuM, 19 (TyM, 20).

<sup>348</sup>Cf. Volpi, F., «El poder de los elementos», trad. de R. Fernández Quintanilla, en TyM, 96, así como Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, op. cit., pp. 59-66.

<sup>349</sup>Cf. Schmitt, C., «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, op. cit., pp. 386-429, así como Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, op. cit., pp. 71-76.

*als Aufhalter des Antichrist*). Como resultado de una supuesta continuidad entre Roma y la Iglesia, lo fundamental del imperio cristiano es en este sentido, según Schmitt, lo siguiente:

El hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el del *Kat-echon*. *Imperio* significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de detener la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de san Pablo apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2.<sup>350</sup>

Como él mismo hace explícito, Schmitt se suma aquí a la opinión de los Padres de la Iglesia, Tertuliano (ca. 160–ca. 220), Jerónimo (c.340-420) o San Agustín (354-430), quienes identifican a aquel que retiene, es decir, que frena y retrasa la llegada del Anticristo, el *mysterium iniquitatis*, con Roma. Únicamente el Imperio romano y su prolongación cristiana explicarían la persistencia y conservación del αἰών presente<sup>351</sup>. Lo decisivo aquí, sin embargo, no es la subsunción puntual del

---

<sup>350</sup>NdE, 29 (NdT, 38-39): «*Daß es kein ewiges Reich ist, sondern sein eigenes Ende und das Ende des gegenwärtigen Äon im Auge behält und trotzdem einer geschichtlichen Macht fähig ist. Der entscheidende geschichtsmächtige Begriff seiner Kontinuität ist der des Aufhalters, des Kat-echon. „Reich“ bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Äon aufzuhalten vermag, eine Kraft, qui tenet, gemäß den Worten des Apostels Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel II*». Sobre la continuidad existente, de acuerdo con Schmitt, entre Roma y el catolicismo, debe indicarse que el jurista se equivoca al interpretar el catolicismo como heredero, sin más, del racionalismo institucional y jurídico romano. Cf. *supra*, pp. 159 *et seq.* El católico-romano Schmitt obvia el enfrentamiento político que tuvo lugar entre el catolicismo más primitivo –el cristianismo paulino, por oposición a la ortodoxia judaizante, anticatólica, de los Doce– y el poder imperial bajo cuya dominación surgió. Dicho enfrentamiento aparece claramente expresado en la última carta que se conserva de Pablo, la única que no dirigiera a una comunidad de creyentes por él fundada y que, para mayor escarnio, tenía su sede en la capital del Imperio: la Epístola a los Romanos que, en efecto, debe ser leída como una declaración de guerra al César. Sobre el enfrentamiento de Pablo con la ley romana, cf. Taubes, J. *La teología política de Pablo*, *op. cit.*, pp. 30-31 y 38-39, así como Jennings, Th. W., *Reading Derrida / Thinking Paul. On Justice*, Stanford University Press, Stanford, 2006, pp. 54-67.

<sup>351</sup>NdE, 29 (NdT, 39): «*El imperio de la Edad Media cristiana perduró mientras permaneció activa la idea del Kat-echon [Das Reich des christlichen Mittelalters dauert solange, wie der Gedanke des Kat-echon lebendig ist]*».

Imperio cristiano bajo la categoría escatológica de *κατέχον*, sino la concepción del tiempo histórico que ella significa, al margen de que sea susceptible de tomar cuerpo en unidades políticas diversas a lo largo de la historia. Es en este punto en el que Schmitt se enfrenta radicalmente a K. Löwith. Éste, como se apuntó, desechó toda posibilidad de aunar «conciencia escatológica» y «conciencia histórica», viéndose por ello obligado a reivindicar la doctrina del eterno retorno como alternativa a la secularización del *ἔσχατον* cristiano por medio de la noción moderna de progreso. Su análisis de la escatología tenía como fin último la neutralización de la propia conciencia escatológica, la desactivación de su valor para una auténtica concepción de la historia. En cambio, la respuesta de Schmitt al problema filosófico-histórico que subyace a la cuestión de la unidad del mundo tal y como ésta apareció planteada, en clave gnóstica, por la Guerra Fría, consistió en plantear la posibilidad de tender un puente entre «escatología» e «historia»<sup>352</sup>.

Schmitt se adhiere, en definitiva, a la lectura contrarrevolucionaria del apóstol San Pablo fundada, como en consecuencia la propia teología política de schmittiana, sobre la base de la doctrina del *κατέχον* tal y como ésta aparece formulada en II Tes 2, 1-8. De acuerdo con ella, la *παρουσία* del Cristo, o el final (*Ende*) de los tiempos, no tendrá lugar sin antes producirse la manifestación de su enemigo absoluto, el *homo peccati filius perditionis*: Satanás. Éste es inmediatamente identificado en el texto con la ausencia completa de *νόμος* (*ὁ ἄνομος, ille iniquus*), de tal manera que aquello que lo retiene (*τὸ κατέχον*) y en consecuencia impide la di-

---

<sup>352</sup>Cf. MG, 164 (PH, 240), así como NdE, 29 (NdT, 39): «No creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del Kat-echon. La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos [Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Kat-echon überhaupt möglich ist. Das Glaube, daß ein Aufhalter das Ender der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt]».

solución del tiempo en la eternidad, no es otra instancia que, precisamente, según la interpretación de Schmitt, el νόμος representando por la *potestas* soberana en el αἰών temporal –es decir, en tiempos de Pablo, el Imperio–.

Esta doctrina del κατέχον constituye para Schmitt la convicción filosófico-histórica a partir de la cual se justifica en último término su concepción teológico-política de la soberanía. Si bien el imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea del κατέχον, no es menos cierto que, después de las guerras de religión que asolaron Europa al final del Medioevo, después de la neutralización política de la religión que supuso el Tratado de Westfalia, es la misma estrategia *katekhóntica* de retención del final de los tiempos, aun en una versión secularizada de éste, la que está a la base de la formación de los modernos Estados nacionales y el νόμος de la tierra resultante de ella<sup>353</sup>.

En cuanto evitación constante de la guerra civil identificada por T. Hobbes con la figura de *Behemoth*, la tarea de *Leviathan* no es otra que la de ser el poder *qui tenet* aquello que niega a la autoridad que da la ley: la στάσις o revolución, en cuanto forma secularizada del fin de los tiempos. No en vano T. Hobbes, si no II Tes 2, tiene muy presente Rom 13, 1-7 cuando se refiere a la relación entre los poderes eclesiástico y civil<sup>354</sup>. Por lo demás, como se expuso en la sección anterior, la crítica schmittiana al Leviatán de Hobbes tiene que ver, justamente, con una lectura rigurosa de Rom 13, 5 (*Ideo necessitate subditi estote non solum propter iram, sed etiam propter conscientiam*), es decir, con la incapacidad del *Leviatán* hobbesiano a la hora de obligar a sus súbditos tanto *in foro externo* como *in foro interno*: la enfermedad anticatólica, protestante, que, agudizada a lo largo de los siglos por el diabólico *Geist* judío, de acuerdo con Schmitt, habría conducido a la

---

<sup>353</sup>Cf. Rivera, A., *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, op. cit., pp. 64-69.

<sup>354</sup>Cf. Hobbes, Th., *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, op. cit., p. 417.

muerte de Estado hobbesiano y, con él, del *Ius publicum europaeum*.

Según la interpretación schmittiana, esta disolución del moderno νόμος de la tierra, de la unidad moderna del mundo basada en el equilibrio, como la propia de la *Respublica Christiana*, si no quiere hundirse en el puro caos, habrá de dar lugar a una nueva unidad basada en el equilibrio de una pluralidad de grandes espacios que actúe como fuerza capaz de retener el final de los tiempos, esto es, la anómica unidad del mundo basada en el dominio planetario de la técnica impulsado por el calvinismo y llevado a su extremo por el *Geist* judío. La exhortación a una obediencia incondicional, tanto *in foro interno* como *in foro externo*, que cabe encontrar en Rom 13, 1-7 adquiere así para el jurista de Plettenberg un auténtico significado histórico: constituye aquello que, frente a quienes pretenden diabólicamente acelerar el final de los tiempos, permite la conservación del mundo y la historia.

La interpretación schmittiana del κατέχον, sin embargo, no es la única de la que es susceptible esta categoría cuyo significado, al contrario de lo que pretende Schmitt, no es ni mucho menos evidente. Así, aquello que retiene el final de los tiempos ha sido también interpretado, precisamente, como la terquedad judía contra la que se esfuerza la misión evangelizadora cristiana que progresa hacia la conversión del conjunto de la humanidad y, en último término, de las descarriadas ovejas de Israel<sup>355</sup>. Una lectura tal de II Tes 2, 1-8, de raigambre protestante y por tanto, según Schmitt, de tendencia judaizante, estaría a la base de una concepción escatológica de la historia como progreso, tanto en el sentido de la *Heilsgeschichte* como en el de su secularización filosófico-histórica moderna<sup>356</sup>.

<sup>355</sup>Así, por ejemplo, por E. Peterson. Cf. PTII, 81 (TPII, 104). Es el propio apóstol San Pablo, por lo demás, quien da pie a esta interpretación en Rom 11, 25: «Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, no sea que presumáis de sabios: el endurecimiento de Israel durará hasta que entre la totalidad de los gentiles». También sobre el endurecimiento de Israel, cf. *infra*, pp. 280 *et seq.*

<sup>356</sup>Sobre la interpretación protestante del κατέχον, cf. Cullman, O., «Der eschatologische Cha-

Valdría distinguir, así, entre al menos dos interpretaciones del *κατέχον*. En primer lugar, aquella que, como la de Schmitt y, en sentido inverso, la del milenarismo y el gnosticismo, establecen una relación de exclusión entre «lo que retiene» el *ἔσχατον* y el propio final de los tiempos. En segundo lugar, aquella otra típicamente protestante que, llevando a cabo una readaptación cristiana de un tema mesiánico anterior, establece una relación de inclusión entre *ἔσχατον* y *κατέχον*: aquello que retiene el final de los tiempos es al mismo tiempo aquello que lo posibilita en tanto en cuanto, prolongando la historia, ofrece el tiempo necesario para la progresiva evangelización de la humanidad, es decir, para que el final de los tiempos acontezca en el tiempo justo. La salvación se logra, en este sentido, gracias al *κατέχον*, esto es, gracias a los judíos: *Salvatio ex Judaeis*.

Todo lo contrario de lo que piensa Schmitt, quien, impregnado de antisemitismo marcionita, piensa más bien en los judíos como la causa de la perdición: *Perditio ex Judaeis*. Como medio para la conservación de una verdadera ordenación política del globo como una unidad basada en el equilibrio entre unidades políticas atópicamente asentadas sobre grandes espacios, el *κατέχον* evita a cada instante la precipitada aceleración de los tiempos hacia su final provocada por la despolitizante tecnificación del mundo que, inaugurada por el calvinismo y su decisión por una existencia marítima, radicalizó el judaísmo liberal, de B. Spinoza a B. Disraeli y, ya en el siglo XX, el propio Rosenzweig, a quien Schmitt nombra, junto al filósofo judeo-alemán de la religión J. Schoeps (1909-1980), precisamente a propósito de la cuestión del *κατέχον* y el deicidio judío narrado en Jn 19, 12-15 a partir de la fórmula *Non habemus regem, nisi Cæsarem* (Jn 19, 15):

---

rakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewußtseins bei Paulus. Untersuchung zum Begriff des Katechon in 2. Thess. 2, 6-7 (1936)», en K. Fröhlich (ed.), *Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1966, pp. 305-336, Berthold, L., «Wer hält zur Zeit den Satan aus? Zur Selbstglossierung Carl Schmitts», en *Leviathan* 2 (1993) 285-299 y Evard, J. L., «Theologie politique et fin de l'histoire. Franz Rosenzweig et Carl Schmitt», en *Cités* 50 (2012) 166-167.

Encuentro con Joachim Schoeps [...] : «¡Y ello (que la elección judía fue el modelo del imperio medieval) es también la razón por la que el judaísmo posee un tono imperial (no monárquico)!» ¡No, Joachim Schoeps, esa no es la razón! La razón se encuentra en Jn 19, 15, y el imperio cristiano medieval estuvo legitimado, de acuerdo con II Tes [2] 6-7, como un *κατέχον*.<sup>357</sup>

A juicio del marcionita, por antisemita, Schmitt, Rosenzweig es el enemigo. Su estrella, en lugar de la redención, es más bien la de la perdición a la que conduce, según Schmitt, la ausencia de *νόμος*: el desasentamiento a nivel planetario contra el que el último representante del *Ius publicum europaeum* propone su doctrina de los grandes espacios como *κατέχον* del Anticristo, es decir, del *Geist* judío encarnado, entre otros, por Rosenzweig.

Ciertamente, en su *Globus*, un texto que Schmitt no podía haber leído en 1948, el filósofo de Kassel había identificado el fin (*Ziel*) de la historia con una unidad del mundo labrada por el hombre que toma su imagen de la ausencia de fronteras (*Grenzenlosigkeit*) constitutiva del mar<sup>358</sup>. La profundización desde el «Yo limitado» hacia el «Nosotros ilimitado» en el que, de acuerdo con las páginas iniciales

---

<sup>357</sup>Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op. cit., p. 153: «*Begegnung mit Joachim Schoeps [...]: „Und dies (daß die jüdische Auserwähltheit dar Vorbild des mittelalterlichen Reiches war) ist auch der Grund, warum ein gläubiges Judentum kaiserlich (nicht königlich) gestimmt ist!“ Nein, Joachim Schoeps, das ist nicht der Grund! Der Grund liegt in Joh. 19, 15, und das christliche Reich der Kaiser des Mittelalters hatte seine Legitimation als ein κατέχον nach 2. Tess. 6/7*» [Trad. de R.N.]. La mención de Schmitt a Rosenzweig, junto a J. Schoeps, aparece más abajo, a propósito de «*la tragedia de la condición de judío asimilado desde 1900*» [*Tragik des j. Assimilantentums seit 1900*] [Trad. de R.N.]. Téngase en cuenta, por lo demás, que el índice onomástico de la edición de *Glossarium* citada –la única disponible a día de hoy– equivoca la fecha de la entrada en la que Schmitt se refiere a Rosenzweig. En efecto, de acuerdo con la misma edición, no data del 23 de abril de 1948, sino del mismo día de mayo de ese año. Cf. *ibid.*, p. 354. Respecto del deicidio, por último, véase también la entrada del *Glossarium* fechada el 2 de diciembre de 1948: Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op. cit., p. 208.

<sup>358</sup>GSIII, 313: «*La ausencia de fronteras que constituye la última meta de la tierra, es desde el principio lo propio del mar. Por medio del mar, la naturaleza ofrece al hombre la imagen de la unidad que él debe imprimir a la tierra a través de la dura tarea de su trabajo histórico-universal [Die Grenzenlosigkeit, die der Erde letztes Ziel bleibt, ist dem Meer von Anbeginn eigen. Im Meere hält die Natur dem Menschen das Bild der Einheit vor, die er dem Lande in der harten Arbeit seines weltgeschichtlichen Tagewerks aufprägen soll]*» [Trad. de R.N.].

del *Globus*, consiste el transcurrir de la historia hacia su meta, sin embargo, poco tiene que ver en Rosenzweig con la técnica<sup>359</sup>. Se trata más bien, ya en el *opus magnum* rosenzweigiano, de una relación aconfesional del hombre con *das Höchste* que, de hecho, ni siquiera puede ser causa de la redención, es decir, del cumplimiento de la historia. Puede a lo sumo, posibilitar la anticipación (*Vorwegnahme*) del fin (*Ende*) de manera siempre imperfecta.

Rosenzweig no propone anular en la historia la distinción política schmittiana entre el amigo y el enemigo, sino una crítica de la teologización cristiana de la política –de la que, como se ha visto, participa el último Schmitt– a partir de una teología (meta)política fundada, a su vez, sobre el mandamiento del amor al prójimo (incluido el enemigo). Si cabe hablar de despolitización en Rosenzweig, por lo tanto, no es la técnica, sino la relación con la divinidad, aquello a partir de lo que dicha despolitización –que más bien debe entenderse como una denuncia de los excesos teológicos de lo político– opera. Tampoco lo hace, por cierto, a partir de una concepción de la historia como progreso, sino desde una radical crítica dirigida tanto a ella como a la política como retención del tiempo histórico. Tal es el significado político de la concepción mesiánica del tiempo histórico que cabe encontrar en Rosenzweig. Hacia él debe dirigirse ya la atención del presente estudio, cuya tercera y última parte está consagrada al alcance teológico-político del *Neues Denken* rosenzweigiano y, así, a una lectura teológico-política de *La Estrella de la Redención*.

---

<sup>359</sup>GSIII, 313: «Así como el primer Yo limitado y su igualmente limitada profundización hacia el último Yo señalan el primer instante de la historia, el último ilimitado Nosotros y su igualmente ilimitada profundización hacia el último Yo señalan el último. Entre aquella mañana y este atardecer se desplazan sobre el suelo las fronteras dando respuesta a la pregunta de cuán alto está el sol sobre el cielo de la historia [Wie das begrenzte erste Ich und seine ebenso begrenzte Verbreitung zum ersten Wir den ersten Augenblick der Geschichte bezeichnet, so bezeichnet das unbegrenzte letzte Wir und seine ebenso unbegrenzte Vertiefung zum letzten Ich ihren letzten. Zwischen jenem Morgen und diesem Abend bewegen sich die Grenzen über den Boden und geben dem Fragenden Antwort, wie hoch die Sonne am Himmel der Geschichte steht]» [Trad. de R.N.].



PARTE III

FRANZ ROSENZWEIG

LA CRÍTICA DE LA POLÍTICA

TEOLÓGICA



## CAPÍTULO VIII

### LA CRUZ Y LA ESTRELLA

A fin de facilitar una adecuada comprensión del alcance teológico-político de *La Estrella* y, en particular, de la tercera de sus partes, resulta conveniente llevar a cabo una reconstrucción de la trayectoria intelectual y vital de Rosenzweig hasta la redacción de su *opus magnum* a partir de las tres grandes influencias que, de un modo u otro, condujeron hacia ella: E. Rosenstock (1888-1973), H. Cohen (1842-1918) y F. Meinecke (1862-1954). Tal será el objeto de los dos primeros capítulos de esta tercera parte de la investigación, dedicados a la ascendencia judeocristiana del *opus magnum* rosenzweigiano, es decir a la formación de *Neues Denken* de Rosenzweig a partir del diálogo de la filosofía con la teología cristiana (E. Rosenstock), así como de su posterior judaización (H. Cohen), en el caso del Capítulo VIII, y al trasfondo historicista (F. Meinecke) desde cuya crítica emerge tanto el significado propiamente político de *La Estrella* como la concepción del tiempo histórico que le subyace, en el caso del Capítulo IX.

Esta crítica, que tiene como objeto la concepción hegeliana del Estado en su articulación con la *Weltgeschichte*, o al menos la interpretación de ella dada por F. Meinecke en *Weltbürgertum und Nationalstaat*, es llevada a cabo por Rosenzweig, como él mismo afirma, empleando como método lo judío, es decir, aquello a lo que E. Rosenstock y H. Cohen redirigieron la atención del ya filósofo –y no mero historiador– de Kassel. El primero, apartando a Rosenzweig de las sendas de Marción, en un primer momento, y obligándole más tarde a profundizar en su comprensión, no sólo del judaísmo, sino fundamentalmente de la relación de éste con el cristianismo; el segundo, facilitándole una honda inteligencia de las fuentes del judaísmo así como de la relación de éstas con la filosofía en general y con la ética, y por extensión la política, en particular.

## 8.1. Teología, filosofía y revelación

El tiempo transcurrido entre el 7 de julio y el 11 de octubre de 1913 fue probablemente el más decisivo en la corta vida de F. Rosenzweig (1886-1929). Entre ambas fechas, un judío liberal como lo fue él, nacido en el seno de una familia asimilada, pasó del convencimiento de la necesidad de convertirse a la fe cristiana a una reivindicación a ultranza de la especificidad irrenunciable que caracteriza al judaísmo: su condición de Pueblo Elegido. Este hecho marcará asimismo su profundo rechazo del Idealismo alemán y el fruto de éste, es decir, la redacción de su *opus magnum*, *La Estrella de la Redención* (1921), de la cual quiere ofrecerse aquí una interpretación en perspectiva teológico-política. En aproximadamente tres meses, por tanto, se resume la historia del redescubrimiento del judaísmo en la que consiste la propia historia de Rosenzweig. En ella, como reconocerá el propio filósofo de Kassel, el papel más importante, mayor incluso que el del judío H. Cohen, maestro de Rosenzweig en el estudio de las fuentes del judaísmo, será el representado por un cristiano nuevo: E. Rosenstock-Huessy (1888-1973)<sup>360</sup>.

Aunque la relación entre ambos comenzó en enero de 1910, a través de una convención de jóvenes historiadores y filósofos celebrada en Baden-Baden en la que coincidieron, sus lazos comenzaron a estrecharse a partir de 1913. En ese año, Rosenzweig abandona temporalmente Friburgo de Brisgovia y se traslada a Leipzig, en cuya universidad imparte E. Rosenstock, en calidad de *Privatdozent*, lecciones sobre derecho constitucional e historia del derecho<sup>361</sup>. Para entonces, Rosenzweig

---

<sup>360</sup>Sobre la influencia de uno y otro en la redacción de *La Estrella*, cf. Rosenzweig, F., «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum Stern der Erlösung», en GSIII, 152 (NP, 63-64). A propósito de la influencia de H. Cohen en el pensamiento de Rosenzweig, cf. *infra*, pp. 287 *et seq.*

<sup>361</sup>Hay constancia, por cierto, de la existencia de una relación de cierta cercanía entre E. Rosenstock y C. Schmitt, al menos desde febrero de 1931 y hasta enero de 1933, año en el que el judío converso, por entonces profesor de Historia del Derecho en la Universidad de Breslau, abandona Alemania con motivo de la llegada al poder del nacionalsocialismo. Cf. Schmitt, C., *Tagebücher. 1930-1934*, Akademie Verlag, Berlin, 2010, pp. 86, 108, 111-112 y 255.

había llevado a cabo su primer acercamiento a los escritos de Hegel de la mano del gran historiador alemán F. Meinecke y, en realidad, había comenzado bajo su dirección la investigación sobre la teoría política hegeliana que plasmaría en su tesis doctoral: *Hegel und der Staat* (1920)<sup>362</sup>.

Durante el verano de aquel año, 1913, Rosenzweig discute con E. Rosenstock y R. Ehrenberg (1884-1969), en la casa que los padres de éste poseían en Leipzig, sobre el vínculo entre ciencia y religión, tomando como punto de partida del diálogo la novela de S. Lagerlöf (1858-1940), *Antikrist mirakler* (*Los milagros del anticristo*), en la que la escritora sueca tematiza la relación entre socialismo y cristianismo. Se trata de la así llamada por el propio Rosenzweig «conversación nocturna de Leipzig» (*Leipziger Nachtgespräch*). Hasta 1916, fecha en la que retoman el diálogo a través de una excepcional correspondencia, se reúnen una única vez, el 30 de julio de 1914, sin establecer conversación alguna sobre la cuestión religiosa. De hecho, E. Rosenstock no tuvo conciencia de lo significativa que para Rosenzweig fue la *Leipziger Nachtgespräch* del 7 de julio de 1913 hasta que, en 1916, se adentran en su profundo diálogo epistolar. La conversación en cuestión, a la que tanto Rosenzweig como E. Rosenstock se refieren frecuentemente en sus cartas y que constituye propiamente el *background* de éstas, como se apuntó más arriba, fue el acontecimiento más significativo y de mayor alcance en la vida interior de Rosenzweig. Le sumió en una dramática crisis personal e intelectual de la que tardaría algún tiempo en reponerse, conduciéndole en primer lugar a la determinación de convertirse al cristianismo y, posteriormente, a la convicción de su necesaria permanencia en el judaísmo.

Hasta la fecha, la práctica totalidad de los estudiosos de Rosenzweig ha aceptado el relato que de la vida del filósofo judeo-alemán durante estos meses dio

---

<sup>362</sup>Cf. Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat* [HuS], Scientia, Aalen, 1962<sup>2</sup> (1920<sup>1</sup>), así como *infra*, pp. 317 *et seq.*

N. Glatzer (1903-1990) en su biografía del filósofo de Kassel: *Franz Rosenzweig. His Life and Thought* (1953)<sup>363</sup>. Según el influyente estudioso judío, que en efecto ha determinado la recepción de la biografía de Rosenzweig al menos hasta muy recientemente, entre el 7 de julio de 1913, fecha de la conversación nocturna de Leipzig, y el 11 octubre de ese mismo año, fecha en la que Rosenzweig habría tomado la decisión de permanecer en el judaísmo tras asistir al servicio del **יום הכּפּוּרִים** (*Yom Kippur* o Día del Gran Perdón) en una pequeña sinagoga berlinesa, el filósofo de Kassel, impresionado por la fe en la revelación de E. Rosenstock, habría abandonado el relativismo y el agnosticismo propios de la Academia alemana de la época y se habría decidido a convertirse al cristianismo (protestantismo), es decir, a confesar tan radicalmente como su interlocutor la fe en el Dios vivo del Nuevo Testamento. Así, el encuentro con E. Rosenstock habría significado para Rosenzweig la condición del acercamiento de éste a la religión. Mientras tanto, la situación de Rosenzweig habría sido la de un judío no sólo sin verdaderas raíces en el judaísmo, sino completamente alejado de la experiencia religiosa. Un judío que, sumido en el academicismo, no sólo no habría pretendido ser judío, sino que habría procurado hacer caso omiso del hecho de que, asimilado como estaba a la vida cultural alemana, su espíritu había sido efectivamente cristianizado.

Una vez que, tras la conversación de Leipzig, tomó efectivamente conciencia de este hecho, así como del propio valor de la revelación, según el relato comúnmente aceptado, Rosenzweig habría pasado a considerar la conversión al cristianismo como una exigencia derivada de la propia asimilación: una conclusión honesta, toda vez que la premisa, como en el caso de sus parientes y amigos, H. Ehrenberg (1883-1958) y el ya mencionado R. Ehrenberg, había sido aceptada. Algunos años antes, Rosenzweig había escrito a sus padres las siguientes palabras, remitidas

---

<sup>363</sup>Cf. Glatzer, N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Schocken Books, New York, 1961<sup>2</sup> (1953<sup>1</sup>).

desde Friburgo con fecha del 6 de noviembre de 1909, a propósito de la deshonra que había causado a su familia la conversión de H. Ehrenberg:

Somos cristianos en todo. Vivimos en un Estado cristiano, asistimos a escuelas cristianas, leemos libros cristianos, nuestra cultura descansa enteramente en bases cristianas; consecuentemente, un hombre que no tiene nada tras de sí únicamente necesita un ligero empujón [...] para aceptar el cristianismo.<sup>364</sup>

En su caso, el impulso se lo habría dado E. Rosenstock, aunque, como se ve, Rosenzweig parecía haber tomado previamente conciencia de la premisa fundamental: el hecho de la asimilación. Entrar en contacto con la religión, algo que parecía estarle vedado al judío asimilado si no era a través del bautismo, no podía constituir vergüenza alguna sino, en todo caso, un índice de excelencia. En ese momento de su vida, a juicio de Rosenzweig, el intelectual judío sólo tenía ante sí dos opciones: o el sionismo, si quería afirmar su judaísmo, o el bautismo, si quería adentrarse en la religión como un europeo occidental. El autor de *La Estrella* se decidió por esta segunda alternativa, estableciéndose a sí mismo, no obstante, una condición de tipo procedimental: entrar en el cristianismo como lo hicieron sus fundadores, es decir, no como pagano, sino como judío. No quería, sin más, romper con el judaísmo, sino abrazar la fe en Cristo desde la fe de Israel.

Como preparación a su bautismo, Rosenzweig asistió al servicio de Año Nuevo en la sinagoga de Kassel, los días 2 y 3 de octubre de 1913, así como al del Día del Gran Perdón, como ya se ha indicado, en una pequeña sinagoga de Berlín, el 11 de Octubre de 1913. Para su sorpresa, la participación en dichas celebraciones,

---

<sup>364</sup>GSI, 1, 94: «*Wir sind in allen Dingen Christen, wir leben in einem christlichen Staat, gehen in christliche Schulen, lesen christliche Bücher, kurzum unsere ganze „Kultur“ ist ganz und gar auf christlicher Grundlage; deshalb gehört für den, der kein hemmendes Moment in sich hat, weiter nichts als der ganz leichte Entschluß [...] dazu, um Christentum anzunehmen*» [Trad. de R.N.].



su enfrentamiento con el judaísmo en calidad de judío al que le había obligado la seriedad extrema de su crisis, habrían terminado por convencerle de que debía mantenerse en el judaísmo: la liturgia y el ritual del Día del Gran Perdón –en realidad, el año litúrgico como un todo– se convirtió así, para Rosenzweig, en la clave del cuerpo doctrinal judío. Éste sería desde entonces, no sólo su religión, sino el objeto de un devoto estudio. En ningún otro lugar, por lo demás, expresó Rosenzweig la radicalidad de su giro hacia el judaísmo como en las siguientes palabras que dirigió a R. Ehrenberg, en carta remitida desde Berlín el 31 de octubre de 1913:

Debo decirte algo que te apenará y que te podrá parecer incomprensible a primera vista. Después de una prolongada y creo que meticulosa reflexión, he dado la vuelta a mi decisión. Ya no es necesaria para mí y, por tanto, ya no me es posible. Permaneceré siendo judío.<sup>365</sup>

A pesar de que siempre ha habido motivos para sospechar de la veracidad del relato de N. Glatzer, en razón fundamentalmente de su carácter exageradamente panegírico, su presentación de la vida de Rosenzweig ha sido comúnmente aceptada. Cuenta con algunos argumentos a su favor. En primer lugar, el hecho de que, en efecto, la decisión de permanecer en el judaísmo fuera aparentemente tomada por Rosenzweig el Día del Gran Perdón, así como la importancia que éste posee en el pensamiento rosenzweigiano posterior y, particularmente, en *La Estrella de la Redención*. Asimismo, la carta a H. Ehrenberg, leída sin suficiente atención, puede producir en el lector la sensación de que la decisión de Rosenzweig no fue producto de una profunda meditación intelectual, sino de un acontecimiento personal igualmente profundo, a la par que instantáneo. Desde esta perspectiva, la no-conversión

---

<sup>365</sup>GSI, 1, 132-133: «*Ich muß dir mitteilen, was dich bekümmern und, zunächst mindestens, dir unbegreiflich sein wird: ich bin in langer und, wie ich meine, gründlicher Überlegung dazu gekommen, meinen Entschluß zurückzunehmen. Er scheint mir nicht mehr notwendig und daher, in meinem Fall, nicht möglich. Ich bleibe also Jude*» [Trad. de R.N.].

de Rosenzweig al cristianismo, su decisión de permanecer en el judaísmo, paradójicamente, ha podido ser considerada como una experiencia radical de conversión: una transformación espiritual, una reorientación radical de la existencia a partir de la experiencia de la fe similar a la de otras conversiones ejemplares del pasado y, en particular, análoga a las de los santos Pablo de Tarso y Agustín de Hipona.

La biografía de Rosenzweig propuesta por N. Glatzer adquiere así tintes evidentemente legendarios, hagiográficos. La cuestión es si el relato se ajusta o no a la realidad o si, más bien, de lo que se trata es del mito fundacional de los estudios dedicados a Rosenzweig después de la Segunda Guerra Mundial, en el contexto del problema de la posibilidad o imposibilidad de un efectivo diálogo entre judíos y cristianos, así como de la naturaleza de la conversión y la experiencia de la fe. En este caso, la explicación dada por N. Glatzer al retorno de Rosenzweig al judaísmo habría propiciado numerosos problemas en la recepción del pensamiento rosenzweigiano, en especial a la hora de comprender *La Estrella de la Redención*, siendo responsable de la desorientación general sufrida por generaciones de estudiantes interesados en su autor. Dicha desorientación se concreta en el hecho de que el pensamiento de Rosenzweig sea comúnmente considerado como teológico o, a lo sumo, como un ejemplo judío de filosofía de la religión. Una interpretación tal del *Neues Denken* rosenzweigiano obvia el sistema filosófico que, como su propio autor indicó, constituye *La Estrella de la Redención*<sup>366</sup>.

La leyenda de la conversión de Rosenzweig, su hagiografía, admitida acríticamente como resultado de la enorme influencia de N. Glatzer, ha sido recientemente puesta en cuestión de manera radical por un relativamente joven estudioso del pensamiento rosenzweigiano, B. Pollock<sup>367</sup>. Su crítica del relato de N. Glatzer, así como

---

<sup>366</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, p. 140 (NP, 45), así como *infra*, pp. 269 *et seq.*

<sup>367</sup>Cf. Pollock, B., «On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig's Early Theology», en *The*

la consiguiente reconstrucción del significado de la *Leipziger Nachtgespräch* en la vida y la obra de Rosenzweig poseen para la presente investigación un enorme valor, pues demuestra que la crisis vital e intelectual sufrida por Rosenzweig entre julio y octubre de 1913 no fue la de un intelectual luchando por dotar a su existencia de un sentido religioso que procediera de la revelación, sino una lucha contra sus propias tendencias gnósticas y, concretamente, marcionitas.

La conversación nocturna de Leipzig no sería entonces, como pretendió N. Glatzer, el inicio de un proceso de conversión a la fe en la revelación, sino el inicio de una batalla contra el marcionismo, que es ya de por sí una forma de fe en la revelación. En lugar de tratarse de una conversión de la mundaneidad a la fe se trataría de una conversión al mundo que resultaría en un compromiso con la conciliación de la salvación espiritual y la salvación del mundo –esta posibilidad es, como se sabe, negada por la teología de Marción, que disitingue tajantemente mundo y redención–. El problema de la *Leipziger Nachtgespräch* no sería por tanto el de la contraposición entre fe y razón, pues de hecho Rosenzweig habría mantenido de entrada una posición basada en la fe, sino el de la relación entre el hombre de fe y el mundo, es decir, el de la posibilidad de que el primero, al que como se verá más adelante Rosenzweig se referirá en *La Estrella* como «sí-mismo» (*Selbst*), pueda realizar su libertad en el mundo y esto signifique una contribución a la redención, no su retención.

Esta novedosa reinterpretación de la crisis existencial de Rosenzweig, debe insistirse en ello, resulta determinante para el presente trabajo. Si *La Estrella de la*

---

*Jewish Quarterly Review* CII, 2 (2012) 224-255. Tal y como anunció el actual presidente de la *Internationale Rosenzweig Gesellschaft*, R. Gibbs, con ocasión de la conferencia impartida por B. Pollock en el último congreso internacional de la sociedad, celebrado en la Universidad de Toronto entre los días 1 y 4 de septiembre de 2012, este investigador se encuentra actualmente trabajando en la redacción de un libro sobre la misma cuestión titulado: *Rosenzweig's Conversions: World-Denial and World-Redemption*. También a este respecto, cf. Pollock, B., «On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig's Early Theology», *loc. cit.*, p. 255, nt. 79.

*Redención* o al menos *Estrella III* puede ser entendida como un tratado teológico-político, la teología que subyace al *opus magnum* rosenzweigiano no puede ser una tal que, como la de Marción, niegue todo valor al mundo desde el punto de vista de la redención. El Dios de *La Estrella* es, a diferencia de lo que ocurre en el caso del biteísmo marcionita, tanto Dios de la creación como Dios de la redención. Su revelación tiene efectos, también políticos, sobre el mundo por Él creado. Convoca, como se tendrá ocasión de mostrar, a colaborar en la redención de la creación. No, como en el caso del anti-marcionismo de Schmitt, a retener el final de los tiempos por medio de la acción del Estado o de realidades políticas análogas. Dada por lo tanto la relevancia de esta reconstrucción de la crisis rosenzweigiana para la presente investigación, se procederá a continuación a exponer las razones por las que ella, a diferencia de la versión de los hechos propuesta por N. Glatzer, resulta ser mucho más realista.

Varias cuestiones de hecho deben ser tenidas en cuenta, en primer lugar, a la hora de mostrar por qué la reconstrucción de la crisis vital e intelectual de Rosenzweig propuesta por B. Pollock constituye una aproximación mucho más ajustada a la realidad que aquella otra, hagiográfica, de N. Glatzer. Por lo pronto, dada la enorme relevancia que en la reconstrucción de los hechos de este último se le otorga a la participación de Rosenzweig en la fiesta del Día del Gran Perdón del 11 de octubre de 1913, interpretada como momento mismo de la conversión del filósofo de Kassel al judaísmo, no deja de ser cuando menos sorprendente el hecho de que Rosenzweig, aunque en *La Estrella* considere el Día del Gran Perdón como el epicentro del año litúrgico judío, no hable nunca de la importancia que, según N. Glatzer, tuvo para él su participación en los servicios celebrados en una sinagoga de Berlín el día antes señalado. La hagiografía de Rosenzweig explica este hecho afirmando que el autor de *La Estrella*, simplemente, no quiso someter a interpretación y análisis el centro de gravedad de su nueva vida, convirtiéndolo

así en su fundamento secreto –un secreto que N. Glatzer habría desvelado a las sucesivas generaciones de estudiosos interesados en Rosenzweig–.

Aun cuando se acepte como válida esta explicación, de nuevo tendente hacia la mitologización, el relato de N. Glatzer, según el cual en los meses que transcurrieron desde el 7 de julio hasta el 11 de octubre de 1913 Rosenzweig, convencido por E. Rosenstock, efectuó un salto desde el agnosticismo hacia la fe en el Dios de la revelación, difícilmente puede explicar, y de hecho no lo hace, las siguientes palabras del propio Rosenzweig, remitidas a R. Ehrenberg el 25 de agosto de 1919, a propósito de la *Leipziger Nachtgespräch*: «*Mi vivencia entonces no fue la de Cristo (una vivencia de la fe), sino de los cristianos (una vivencia del amor)*»<sup>368</sup>, donde por «amor» (*Liebe*), tal y como Rosenzweig, nuevamente a propósito de la conversación nocturna de Leipzig, aclara aproximadamente dos meses antes en carta esta vez a la mujer de E. Rosenstock, Margrit, fechada el 30 de julio de 1919, debe entenderse la actividad llevada a cabo por el cristianismo en el mundo:

Mi judaísmo *nunca* ha renacido. Lo que es cierto es que mi mundaneidad renació entonces [1913]. Desde entonces pude tomar en serio al mundo porque desde entonces empecé a tomar en serio la actividad del cristianismo en el mundo. *C'est toute ma renaissance.*<sup>369</sup>

Algo semejante ocurre con la famosa carta del 31 de octubre de 1913 a R. Ehrenberg. ¿Cómo puede N. Glatzer referirse a la decisión de Rosenzweig de permanecer en el judaísmo como un evento instantáneo cuando el propio Rosenzweig, en el momento de comunicar dicha decisión, se refiere a ella como el resultado de

---

<sup>368</sup>GSI, 2, 642-643: «*Mein ganze Erlebnis war auch damals nicht Christus (ein Glaubenserlebnis) sondern Christen (ein Liebeserlebnis)*» [Trad. de R.N.].

<sup>369</sup>Cf. Rühle, I. - Mayer, R. (eds.), *Franz Rosenzweig. Die „Grietli“ Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock Huessy*, BILAM, Tübingen, 2002, p. 356: «*Mein Judentum ist nie wiedergeboren. Meine Weltlichkeit ist damals wiedergeboren, das ist richtig. Ich habe seitdem die Welt ernst nehmen können, weil ich seitdem die Weltlichkeit des Christentums ernst nahm. C'est toute ma renaissance*» [Trad. de R.N.].

una larga y profunda consideración?<sup>370</sup> Que la decisión de convertirse al cristianismo inicialmente tomada por Rosenzweig tras la conversación nocturna de Leipzig no descansó en la convicción de que la mencionada religión ofreciera una vida basada en la fe, sino en la de que la actividad cristiana en el mundo era la clave para conciliar, precisamente, la vida basada en la fe, por un lado, y el mundo, por el otro, es decir en la convicción de que un retorno al mundo y por lo tanto el abandono del marcionismo eran necesarios, se hace evidente a partir de las siguientes palabras de Rosenzweig a propósito de la *Leipziger Nachtgespräch*:

Lo que sé desde la conversación nocturna de Leipzig del 7 de julio de 1913 es precisamente lo que significa que Dios creó el mundo y *no es meramente* el Dios de la Revelación. Por entonces, me hallaba en el camino del marcionismo.<sup>371</sup>

Por último, contra la leyenda de la conversión construida por N. Glatzer y en favor de la reconstrucción de los hechos llevada a cabo por B. Pollock, cabe mencionar una carta de Rosenzweig, de nuevo, a M. Rosenstock. Con fecha de 20 de febrero de 1921, tras haber leído la monografía de A. v. Harnack (1851-1930) sobre Marción, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott* (1921), Rosenzweig hace referencia a *La Estrella* en relación al problema del marcionismo:

No puedo concebir que Harnack estuviera preparado para *La Estrella*. Tampoco yo hubiese podido escribirla antes de 1913, cuando era aún un marcionista.<sup>372</sup>

---

<sup>370</sup>Cf. GSI, 1, 132. Téngase en cuenta en este punto que el marcionismo de Rosenzweig dataría de 1909-1910, precisamente la época en la que coincidió por primera vez con E. Rosenstock en el mencionado congreso de jóvenes historiadores y filósofos organizado en Baden-Baden. Cf. Pollock, B., «On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig's Early Theology», *loc. cit.*, pp. 229 *et seq.*

<sup>371</sup>Rosenzweig, F., «Paralipomena», en GSIII, 99: «*Was es bedeutet, daß Gott die Welt geschaffen hat und nicht bloß der Gott der Offenbarung ist – das weiß ich genau aus dem Leipziger Nachtgespräch vom 7. Juli 1913. Ich war damals auf dem besten Weg zum Marcionitismus*» [Trad. de R.N.].

<sup>372</sup>Rühle, I. - Mayer, R. (eds.), *Franz Rosenzweig. Die „Gritlie“ Briefe. Briefe an Margrit*

De lo expuesto en las páginas precedentes se sigue que el resultado de la conversación nocturna de Leipzig, la crisis vital e intelectual de Rosenzweig, no significó una huida del mundo hacia la fe, sino un rechazo del biteísmo marcionita. La transformación existencial de Rosenzweig acaecida entre julio y octubre de 1913 no consistió en una conversión a una fe basada en la revelación, puesto que Rosenzweig la poseía con anterioridad, sino en la comprensión de que Dios no era sólo accesible a través de dicha revelación, sino que el Dios revelado, como el de la redención, eran uno y el mismo Dios que el artífice de la creación.

Tal es el punto de partida del *opus magnum* rosenzweigiano: la redención no es huida de un mundo no creado por el Dios revelado y redentor, sino redención del mundo que tiene lugar en el mundo, a través de la acción del amor. Desmentida la leyenda construida por N. Glatzer en torno a la conversión de Rosenzweig al judaísmo, la experiencia de la celebración del Día del Gran Perdón se convierte incluso en una hipótesis innecesaria para explicar la renuncia de Rosenzweig a convertirse al cristianismo y su consiguiente permanencia en el judaísmo. Que Rosenzweig decidiera permanecer en el judaísmo tiene que ver con la asignación de un nuevo papel para dicha religión en relación a la redención del mundo como consecuencia última de su rechazo del marcionismo. De hecho, el rol del judaísmo no consistiría, según Rosenzweig, sino en impedir una recaída del cristianismo en cierta variante de la herejía gnóstica —el olvido, por parte de la fe cristiana, de que el mundo debe ser aún redimido—. El abandono del marcionismo por parte de Rosenzweig, pues, en la medida en que el amor pueda tener un significado (teológico-)político, se sitúa a la base de una lectura igualmente (teológico-)política de *La Estrella de la Redención* y, especialmente, de su Tercera Parte.

---

*Rosenstock-Huessy, op. cit.*, p. 736: «Daß Harnack daraufhin reif für den Stern wäre, kann ich nicht finde. Sowenig wie ich selber ihn vor 1913 als ich selber noch Marcionist war hätte schreiben können» [Trad. de R.N.]. Cf. Harnack, A. v., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott: eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Tübingen, 1921.

Acontecida la «conversión», más bien el «retorno» (תשובה o *Teshuva*) de Rosenzweig al judaísmo como consecuencia de su abandono de la senda marcionita, el segundo acto de la historia de la relación de Rosenzweig con E. Rosenstock, la cual el filósofo de Kassel calificó de imprescindible para la redacción de *La Estrella*, tuvo su inicio tras casi tres años de distanciamiento. El 29 de mayo de 1916, una carta de E. Rosenstock reanudó de manera inconsciente el diálogo con Rosenzweig a propósito, esta vez, de la relación entre judaísmo y cristianismo. Las veintiuna cartas que intercambiaron a lo largo de aquel año, 1916, no como portavoces de sus respectivas religiones, sino como hombres conscientes de su separación confesional y, al mismo tiempo, de su unidad en Adán, son un notable ejemplo de aproximación humana al problema judeo-cristiano: la cuestión de la posibilidad de un ecumenismo judeo-cristiano que Schmitt, embebido de un antisemitismo de corte marcionita, no pudo concebir y que, en cambio, es una de las claves teológico-políticas de *La Estrella*<sup>373</sup>.

El interés por el intercambio epistolar entre ambos, como por la conversación nocturna de Leipzig y sus efectos en Rosenzweig, radica fundamentalmente en la siguiente confesión del filósofo de Kassel a R. Hallo (1896-1953), en carta del 4 de febrero de 1923: «*Sin Eugen nunca habría escrito La Estrella*»<sup>374</sup>. No sólo por la toma de conciencia del carácter fundamental de la revelación que propiciaron en Rosenzweig, tres años antes, sus conversaciones con E. Rosenstock. La filosofía en forma de calendario y la relación entre judaísmo y cristianismo, temas capitales del *opus magnum* de Rosenzweig a los que se dirigirá la atención más abajo, están directamente inspirados en su diálogo con E. Rosenstock, hasta el extremo

---

<sup>373</sup>No es de extrañar que la placa que, cerca de la *Münsterplatz* de Friburgo, recuerda al caminante que en ese lugar vivió Rosenzweig en su época de estudiante, se refiera así al pensador de Kassel: «*Filósofo judío que preparó el camino hacia una nueva hermandad de cristianos y judíos [Jüdischer Philosoph und Wegbereiter einer neuen Brüderlichkeit zwischen Christen und Juden]*».

<sup>374</sup>GSI, 2, 889: «*Ich hätte ohne Eugen den Stern nie geschrieben*» [Trad. de R.N.].



de que *La Estrella* puede ser considerada como un desarrollo de este intercambio epistolar<sup>375</sup>.

El 13 de septiembre de 1916, el converso profesor de derecho se dirige a su amigo como «*Judío + post-Christum-natum + post-Hegel-mortuum*»<sup>376</sup>. Tal y como pone de manifiesto la introducción de Rosenzweig a la Primera Parte de *La Estrella*, titulada «Sobre la posibilidad de conocer el Todo» (*Über die Möglichkeit, das All zu erkennen*) en clara alusión al sistema especulativo de Hegel y su idea de un «Saber Absoluto» (*absolute Wissen*), el último de los sumandos con los que E. Rosenstock caracteriza a Rosenzweig no es, ni mucho menos, accidental. Al contrario, alude precisamente al modo en que Rosenzweig concibe su proceder filosófico después de su toma de contacto con el concepto judeo-cristiano –no marcionita– de revelación. Éste, como por lo demás ocurrió en el caso de F. Schelling (1775-1854), cuya *Philosophie der Offenbarung*, como sus *Weltalter*, tuvieron una notable influencia en Rosenzweig, no significó en todo caso una renuncia a llevar a cabo una refutación del *Idealismus* sobre la base de un sistema filosófico. Tal sistema es, en el caso de Rosenzweig, el ofrecido en *La Estrella*. Esta obra, como el propio filósofo de Kassel se sintió impelido a aclarar:

No es un «libro judío» en absoluto, al menos no lo que entienden por ello los compradores que tanto se enfadaron conmigo; es verdad que trata del judaísmo, pero no con mayor detenimiento que del cristianismo, y apenas con mayor detenimiento que del islam. Tampoco pretende ser una filosofía de la religión ¡cómo podría, si en él no aparece ni siquiera la palabra religión! Es simplemente un sistema de filosofía.

---

<sup>375</sup>El 28 de agosto de 1918, en el momento de comenzar la redacción de la obra, Rosenzweig se refiere a ella, sin embargo, como un desarrollo de su carta del 18 de noviembre de 1917 a R. Ehrenberg. Cf. GSI, 1, 599. Sin embargo, téngase en cuenta que la carta escrita a su amigo Rudi es contemporánea de las últimas que escribió a E. Rosenstock y, casi con total seguridad, estaba inspirada, precisamente, en su correspondencia con éste. Cf. Rosenzweig, F., «„Urzelle“ des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917», en GSIII, pp. 125-138 [ed. cast.: «“Célula originaria” de La estrella de la redención. Carta a Rudolf Ehrenberg del 18-XI-1917», en *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, pp. 19-42].

<sup>376</sup>GSI, 1, 229: «*Jud + post-Christum-natum + post-Hegel-mortuum*» [Trad. de R.N.].

Y de una filosofía que concede al lector como tal, tanto al especialista como al profano, todo el derecho a que no le guste; de una filosofía que no sólo quiere producir una mera «revolución copernicana» del pensamiento, tras de la cual, quien la haya llevado a cabo, vea al revés todas las cosas, pero sólo las mismas que veía antes, sino una renovación total suya, del pensamiento.<sup>377</sup>

Un nuevo pensamiento: el sistema de una filosofía que no era en su tiempo la correcta, ni la actual, sino una filosofía revolucionaria, radicalmente nueva desde el punto de vista del Idealismo alemán y de su máximo exponente, Hegel, de cuya filosofía parece renegar Rosenzweig. «Parece» porque, en realidad, el nuevo filósofo no hace sino reconocer la grandeza del viejo filósofo de Stuttgart en cuya filosofía, como se ha apuntado ya y se desarrollará más abajo, se formó: «*Hegel hat die Wahrheit gesprochen, als er (implicite) sagte, was er (explicite) wußte: daß er das Ende der Philosophie sei*»<sup>378</sup>.

Rosenzweig se refiere aquí a la filosofía como la aspiración al conocimiento del Todo del que, según la lectura rosenzweigiana, alardeaba Hegel. Frente a ella y quizá con anterioridad a su encuentro con E. Rosenstock, emerge en Rosenzweig una filosofía existencial heredera de S. Kierkegaard (1813-1855), A. Schopenhauer (1788-1860) y F. Nietzsche (1844-1890)<sup>379</sup>. Planteada la cuestión en estos términos, podría parecer que el concepto de revelación que Rosenzweig había (re)descubierto

---

<sup>377</sup>Rosenzweig, F., «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, p. 140 (NP, 45): «*Es ist überhaupt kein „jüdisches Buch“, wenigstens nicht das, was sich die Käufer, die mir so böse waren, unter einem jüdischen Buch vorstellen; er behandelt zwar das Judentum, aber nicht ausführlicher als das Christentum, und kaum ausführlicher als den Islam. Er macht auch nicht etwa den Anspruch, eine Religionsphilosophie zu sein – wie könnte er das, wo das Wort Religion überhaupt nicht darin vorkommt! Sondern er ist bloß ein System der Philosophie.*

*Und nun allerdings einer Philosophie, die dem Leser, sowohl dem fachmännischen als dem laienhaften, auch als solche das vollste Recht zum Missfallen gibt, einer Philosophie nämlich, die nicht etwa eine bloße „kopernikanische Wendung“ des Denkens herbeiführen möchte, nach der, wer sie vollzogen hat, freilich alle Dinge verkehrt herum sieht, aber doch nur die gleiche Dingen, die er auch schon zuvor sah, sondern seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung».*

<sup>378</sup>GSI, 1, 194: «*Hegel decía verdad cuando (de manera implícita) expresaba lo que sabía (explícitamente): que él era el final de la filosofía*».

<sup>379</sup>Cf. GSII, 7-10 (EdR, 47-50).

a partir de su relación con E. Rosenstock nada tuviera que ver con lo que el filósofo de Kassel denomina *Neues Denken*. A pesar de que, en efecto, es la toma de contacto con la religión la que le hace abandonar el Idealismo, sin embargo, dicho abandono se produce, efectivamente, desde la filosofía misma, mediante una confrontación entre la «vieja» y la «nueva» filosofía en la que, al menos en un primer momento, poco o nada tiene que decir la teología.

Según la reconstrucción rosenzweigiana de la historia de la filosofía, a comienzos del siglo XIX se habría llevado a cabo en la obra de Hegel la edificación definitiva del sistema idealista. El germen de éste, según la interpretación de Rosenzweig, se encontraba en el pensamiento filosófico desde el comienzo mismo –Jonia–, pero sólo en este momento –Jena– habría llegado a la madurez de su realización: su exposición correcta y adecuada en el sentido del cumplimiento de la tarea que ella misma se había autoimpuesto, esto es, el conocimiento del Todo a partir de dos presupuestos. En primer lugar, la objetividad, precisamente, del Todo y, en segundo lugar, el carácter único, universal, del pensamiento de esa objetividad.

En su momento histórico final, a la filosofía le es propia la «unidimensionalidad» (*Eindimensionalität*) como forma de la ciencia: «*forma de la unidad y de la totalidad del saber, que todo lo incluye y nada deja fuera*» (*Form der restlos alles einschließenden Ein- und Allheit des Wissens*), aun al precio de disolver en lo Absoluto la siempre múltiple apariencia del ser<sup>380</sup>. Agotado en Hegel, pues, el camino de la Filosofía, el filósofo *post-Hegel-mortuum* no pudo sino convertirse en funcionario suyo: un «pensador» profesional e impersonal, un empleado de la administración de la, por supuesto, unidimensional historia de la Filosofía que recorre el camino, en dirección única, desde Jonia hasta Jena.

El pensar se vio así impelido por el final de la Filosofía, para seguir subsis-

---

<sup>380</sup>Cf. GSII, 116 (EdR, 147).

tiendo, a llevar a cabo un desplazamiento de sus propias bases: al rechazo de su unidimensionalidad y, consecuentemente, de su carácter científico u objetividad, propio del «filósofo perspectivista» (*Standpunktsphilosoph*)<sup>381</sup>. La filosofía después de la Filosofía, o el pensamiento *post-Hegel-mortuum*, no tiene ya por objetos el Todo objetivamente pensable y el pensamiento de esa objetividad, sino que es una «concepción del mundo» (*Weltanschauung*).

Tiene, por tanto, carácter subjetivo: es la idea con la que un espíritu individual reacciona a la impresión que el mundo hace en él. No «la Idea», en realidad, sino «una idea» al lado de otras a las que no puede ser reducida. El pensamiento, en virtud de ese nuevo concepto de filosofía, se abre a la multidimensionalidad que corresponde al perspectivismo nietzscheano: la pluralidad irreductible de las concepciones del mundo. Frente al funcionariado de la Filosofía, con Hegel a la cabeza, aparece ahora el tipo del filósofo que tiene una concepción del mundo e incluso un punto de vista o una perspectiva propia.

No es así que el *Neues Denken* sea en su punto de partida a-teológico sino, en realidad, anti-teológico. Es la Filosofía, *die alte Philosophie*, la que, como la ciencia de la que toma su forma, no ha sido otra cosa que Teología. Por ello, *die neue Philosophie* no pudo en un principio sino arrojar una maldición contra el (judeo)cristianismo: invocar al Anticristo y condenar a todo aquel por cuyas venas, en tanto que funcionario de la Filosofía, corre sangre de teólogo<sup>382</sup>. Si la nueva filosofía, como se verá inmediatamente que ocurre en el caso de Rosenzweig, necesita de la revelación y por ende de la teología, ésta, a su vez, no podrá sino ser igualmente nueva. F. Nietzsche no es, aún, exponente de la nueva filosofía. Carece

---

<sup>381</sup>Cf. GSII, 116-117 (EdR, 147-148).

<sup>382</sup>Cf. Nietzsche, F., «Der Antichrist. Fluch auf das Christentum», en G. Colli - M. Montinari (eds.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI/3, de Gruyter, Berlin, 1969, pp. 162-252 [ed. cast.: *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 2004].

justamente de aquello que aborrece: la fe en la Revelación que, a su juicio, no es sino síntoma de enfermedad y *décadence*.

Según Rosenzweig, el nuevo pensamiento necesita de la revelación en aras de su propia cientificidad, esto es de su objetividad, a fin de liberarse de la radical subjetividad del método aforístico nietzscheano y trazar el puente que une lo objetivo –Dios y Mundo– y lo subjetivo –el Hombre, cada hombre–. Mediante el recurso a la *Offenbarung*, el nuevo pensamiento se sitúa entre la teología y la filosofía, en ambas direcciones:

El teólogo que requiere la filosofía por mor de su cientificidad, es él mismo un teólogo que exige filosofía por mor de su honradez. Lo que era para la filosofía exigencia en interés de la objetividad, se mostrará que es para la teología exigencia en interés de la subjetividad. Depende una de la otra y, así, juntas producen un nuevo tipo de filósofo, situado entre la teología y la filosofía.<sup>383</sup>

Si en el pensamiento aforístico de Nietzsche se dejaba sentir una necesidad, la de la objetividad, que la nueva filosofía no podía satisfacer por sí misma sin abandonar su nuevo concepto –su carácter multidimensional e intrínsecamente subjetivo–, necesitando así del puente de la revelación, es decir de la teología, ésta, a su vez, necesitaba de la filosofía como su propio fundamento. No como reconstrucción o postconstrucción racional del contenido de la fe, el objeto de la teología, sino como explicitación de las condiciones previas sobre las que se apoya, esto es, «los elementos o el perpetuo antemundo» (*die Elemente oder die immerwährende Vorwelt*) –Dios, Hombre y Mundo, a los que Rosenzweig dedica *Estrella I*–, así como «la

---

<sup>383</sup>GSII, 118 (EdR, 148-149): «Denn wie sich nun zeigen wird, ist der Theologe, nach dem die Philosophie um ihrer Wissenschaftlichkeit willen verlangt, selber ein Theologe, der nach der Philosophie verlangt-um seiner Ehrlichkeit willen. Was für die Philosophie eine Forderung im Interesse der Objektivität war, wird sich für die Theologie erweisen als eine Forderung im Interesse der Subjektivität. Sie sind aufeinander angewiesen und erzeugen so miteinander einen neuen, zwischen Theologie und Philosophie gestellten».

ruta» (*Die Bahn*) Creación-Revelación-Redención –a la que Rosenzweig consagra *Estrella II*– conforme a la cual se despliegan aquellos<sup>384</sup>. De manera cuando menos sorprendente, *die neue Philosophie*, según Rosenzweig, procura así a la nueva teología aquella *auctoritas* de la que la eliminación hermeneútica racionalista del milagro propia de la *Aufklärung* le había privado<sup>385</sup>.

La crítica de los milagros propia de la Ilustración entre los primeros decenios del siglo XVIII y los primeros del XIX, según Rosenzweig, habría negado, no ya la realidad particular de tal o cual milagro, a la manera del antiguo escepticismo de la «Ilustración filosófica» (*philosophische Aufklärung*) o «Ilustración de la Antigüedad» (*Aufklärung der Antike*), sino su posibilidad general misma y, por cierto, no como algo indeterminado desde el punto de vista científico-natural deudor del deísmo propio de la «Ilustración renacentista» (*Aufklärung der Renaissance*), es decir convirtiendo el milagro en una explicación del mundo, aunque todavía posible, insuficiente e innecesaria en comparación con la ofrecida por la ciencia a través de causas naturales, sino desmintiendo también su objetividad histórica: deviniendo «Ilustración histórica» (*historische Aufklärung*) que, desmembrando el pasado narrado por la tradición, sustituyó el relato de ésta por una «concepción histórica del mundo» (*historische Weltanschauung*) que encuentra su principio regulativo en la idea de progreso –la esperanza en el reino futuro de la moralidad que, como se verá, aún estaba presente en el neokantiano H. Cohen–.

De acuerdo con esta actitud fundamental –el abandono del pasado, relegado a objeto de conocimiento histórico, y la orientación de la voluntad desde el presente hacia el futuro– la teología moderna, convertida en «teología histórica» (*historische Theologie*), privó también a la fe de todo contenido pasado –los milagros

---

<sup>384</sup>Cf., respectivamente, GSII, 1-99 y 100-228 (EdR, 41-132 y 133-315), así como *infra*, pp. 400 *et seq.*

<sup>385</sup>Cf. GSII, 108-113 (EdR, 140-144).

recogidos en las Sagradas Escrituras y, en primer lugar, el milagro de la Creación–, convirtiéndola en fe en un presente vivencial –la Revelación–. Éste se convierte en criterio de interpretación de un pasado que, en sus partes no esenciales, queda neutralizado por la idea de evolución (*Entwicklungsgedanke*), mientras que, en sus partes esenciales, queda igualado al contenido del presente.

Apremiada por la Ilustración histórica y su correspondiente *Weltanschauung*, la teología se habría desecho entonces de la *auctoritas* que el milagro, en tanto que hijo predilecto de la fe, le había proporcionado hasta el siglo XVIII. La separación de teología y filosofía, fe y saber, propia del énfasis de la teología histórica en la vivencia actual de la Revelación, privó a la primera de todo contacto con el ámbito de la verdad y la realidad objetivas del mundo, es decir, desde un punto de vista teológico, de toda relación con el primero de los milagros, que propiamente contiene en sí ya el resto: la Creación<sup>386</sup>. En ella tiene lugar tanto el crecimiento de la Revelación como la verificación del ideal, la Redención, de tal manera que es la Creación, así como los elementos cuyo despliegue en ella comienza, aquella condición en la que, de acuerdo con Rosenzweig, como se apuntó más arriba, se apoya la teología: aquella *auctoritas* perdida que la *neue Theologie* trata de reconquistar mediante el recurso a la igualmente nueva filosofía.

La filosofía es convocada hoy por la teología para la tarea, dicho en términos teológicos, de construir un puente entre la Creación [acontecimiento pasado] y la Revelación [...] en el que pueda además acontecer la vinculación [...] entre Revelación [vivencia presente] y Redención [ideal futuro].<sup>387</sup>

<sup>386</sup>Cf. GSII, 114 (EdR, 145). Dado que la teología no comprende su contenido *qua* contenido, sino como acontecimiento, sus condiciones previas no son conceptos, sino una realidad efectiva: «En el lugar del concepto filosófico de verdad se le impone el concepto de creación [An Stelle des philosophischen Wahrheitsbegriffs schiebt sich ihr deswegen der Begriff der Schöpfung]» (GSII, 119-120 [EdR, 150]). Sobre el significado que el término «milagro» (*Wunder*) posee en el pensamiento rosenzweigiano y su diferencia con el milagro en sentido schmittiano, cf. *infra*, p. 415, nt. 628.

<sup>387</sup>GSII, 119 (EdR, 150): «Die Philosophie wird heute von der Theologie herbeigerufen, um, theologisch gesprochen, eine Brücke zu schlagen von der Schöpfung zur Offenbarung, eine Brücke, auf der dann auch die [...] Verbindung von Offenbarung und Erlösung geschehen mag».

Tal es, en tanto que conjunción de la nueva filosofía y la nueva teología, la tarea sistemática del *Neues Denken* de Rosenzweig, a saber: reconstruir racionalmente el irracional acaecer de la Creación como contenido acaecido y condición previa de la Revelación acaeciente que incluye dentro de sí la totalidad de su contenido, incluida la Redención aún por acaecer.

Como puede deducirse de lo recién señalado a propósito de la relación entre Creación, Revelación y Redención, determinada por la idea de «acaecer» (*Geschehen*), un examen de la influencia de E. Rosenstock en la formación del *Neues Denken* rosenzweigiano como el que se trata de llevar a cabo aquí siquiera sumariamente, junto a la toma de conciencia por parte de Rosenzweig del carácter fundamental de la *Offenbarung*, así como de su oposición al marcionismo, ha de ocuparse del estrecho vinculo entre «temporalidad» (*Zeitlichkeit*) y «pensamiento» establecido por ambos autores. Más concretamente, de la concepción del «ritmo del tiempo» (*Rhythmus der Zeit*), o el calendario, como forma de la filosofía. Rosenzweig hará de este «método», *die Methode des Kalenders* que dice encontrar en su interlocutor, el suyo propio, en respuesta fundamentalmente al historicismo que reinaba entre las ciencias de su época, incluida la filosofía<sup>388</sup>.

La cuestión del «filosofar en forma de calendario» (*in Kalenderform philosophieren*) aparece ya planteada en la primera de las cartas remitidas por E. Rosenstock, fechada el 29 de mayo de 1916<sup>389</sup>. Será el propio Rosenzweig, sin embargo, quien algunos meses más tarde, en su carta del 5 de septiembre de 1916, desarrolle el problema a partir de una contraposición entre «tiempo» y «espacio» como formas del filosofar, no ya conforme a una fenomenología del *Geist*, es decir de acuerdo con la lógica del Idealismo, sino conforme una fenomenología del *Welt*, esto es, de la

---

<sup>388</sup>Sobre la relación de Rosenzweig con el historicismo, cf. *infra*, pp. 318-375.

<sup>389</sup>Cf. GSI, 1, 191-192.



Creación<sup>390</sup>. No obstante, señala Rosenzweig a continuación, en la medida en que se da una relación de subordinación del espacio con respecto del tiempo, en tanto que el primero es únicamente apariencia sensible (*Versinnlichung*) del segundo, aquella forma del filosofar que propiamente corresponde al *Neues Denken*, y que Rosenzweig afirma compartir con E. Rosenstock, es aquella que procura el tiempo. Éste ocupa en el sistema filosófico rosenzweigiano el mismo lugar central en el que Hegel situaba su *Wissenschaft der Logik*. El «calendario puro» (*reiner Kalender*), o el «curso del año» (*Jahrgang*), en tanto que método del *Neues Denken*, en definitiva, hace de éste un pensamiento fenomenológico en sentido estricto, es decir, una filosofía de la experiencia (*Erfahrungsphilosophie*) extraña a toda ciencia de la lógica.

El Nuevo Pensamiento no procura sin más, dice Rosenzweig, una «fenomenología de la lógica» que, en el momento en que la lógica en cuestión es expuesta, acaba por reducirse a mero prólogo del sistema. Si para el *Neues Denken* la fenomenología constituye la primera parte de dicho sistema lo hace en el sentido de fundamento suyo. Si la entronización de la lógica como ciencia, en realidad como única ciencia, así como la consiguiente reificación de las conexiones que le son propias, produce una separación insalvable entre «mundo» (objeto de conocimiento) y «hombre» (sujeto de conocimiento), la nueva fenomenología a la que se refiere aquí Rosenzweig, como la de sus contemporáneos E. Husserl (1859-1938) y M. Heidegger (1889-1976), otorga verdadera primacía a la experiencia del existente en el mundo, es decir, a la relación intencional entre *intentio* e *intentum*. La lógica, entonces, no puede ocupar ya el lugar privilegiado del sistema que, ahora, en tanto que modo privilegiado de la relación «sujeto-objeto», ocupa necesariamente el tiempo como forma *a priori* en la que la relación de conocimiento tiene «lugar», es decir, en

---

<sup>390</sup>Cf. GSI, 1, 222.

razón de su «„*Transzendentalität*“»<sup>391</sup>.

E. Rosenstock no se adentró en estos abismos fenomenológicos del Nuevo Pensamiento en los que, acaso por el momento, tampoco necesita profundizar este estudio. En el caso del interlocutor de Rosenzweig, lo que cabe encontrar es únicamente una reconstrucción anti-historicista de la historia occidental a la luz de sus fiestas y celebraciones, ceremonias y sucesos memorables, tanto sagrados como profanos. Así lo señaló en el prefacio a su obra sobre la historia occidental de las revoluciones: *Out of Revolution* (1938).

Una de las innovaciones que introduce este libro en relación al método consiste en tomar en serio los calendarios civil y eclesiástico. La introducción de un día en el calendario, o su eliminación, significa un verdadero cambio en la educación y la tradición de una nación. La humanidad escribe su propia historia mucho antes de que los historiadores visiten sus campos de batalla; los días, las fiestas, las vacaciones, el orden de las comidas, el descanso, junto con la observancia religiosa de los rituales y los símbolos, son fuentes de historia política, aunque raramente sean usadas por el historiador político o económico común.<sup>392</sup>

---

<sup>391</sup>Cf. GSI, 1, 222. Más tarde, Rosenzweig distinguirá no obstante entre esta temporalidad trascendental, o tiempo en el que acaecen sucesos, y lo que el filósofo de Kassel denomina tiempo que «acontece por sí mismo» (*selber geschieht*). Cf. *infra*, pp. 421 *et seq.* Sobre la relación del *Neues Denken* rosenzweigiano con la fenomenología de comienzos del siglo pasado, cf. Casper, B., «Zeit und messianische Zeit. Zu einer Grunddimension des religiösen Geschehens», en R. Kaufmann (ed.), *Scientia et religio: religionsphilosophische Orientierungen*, Thelem, Dresden, 2005, pp. 97-102. A propósito, en particular, de la relación entre las concepciones rosenzweigiana y heideggeriana del tiempo, cf. Löwith, K., «Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity», en *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942) 53-77 [ed. cast.: «Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo* (1942/1943)», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX, op. cit.*, pp. 91-126], así como Casper, B., «Ereignis (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger», trad. de Á. E. Garrido Maturano, en *Escritos de Filosofía* 29-30 (1996) 3-20.

<sup>392</sup>Rosenstock-Huessy, E., *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*, Argo Books. Norwich, 1969, p. 8: «One of the innovations of this book in point of method consists in taking the political and ecclesiastical calendar seriously. A day introduced into the calendar or a day stricken out of the calendar, means a real change in the education and tradition of a nation. Mankind writes its own history long before the historians visit its battlefields; days, festival, holidays, the order of meals, rest and vacations, together with religiously observed ritual and symbols, are sources of political history, though rarely used by the average political or economic historian» [Trad. de R.N.].

A la manera de los antiguos fastos romanos en que se anotaban las fiestas, juegos, ceremonias y acontecimientos dignos de ser recordados, el calendario constituye, según E. Rosenstock, el síntoma y registro de la memoria de una agrupación humana, pueblo o nación que, en tanto que integrante de la humanidad, se afana necesariamente en conquistar el flujo natural del tiempo mediante el establecimiento de un ritmo, es decir, de una distribución del acaecer del tiempo en periodos de actividad y de descanso: *dies fasti* y *dies festi*<sup>393</sup>. Estos últimos son aquellos a los que el carácter selectivo de la memoria se refiere fundamentalmente. Sin el ritmo por ellos establecido, el tiempo es nada más que una sucesión natural, ahistórica, de instantes puntuales en fuga. Mediante el establecimiento de los días de fiesta, el hombre imprime ritmo al transcurso meramente natural del tiempo convirtiéndolo, según E. Rosenstock, en tiempo propiamente histórico. Es a través de la fijación (*Fest-legung*) de los *dies festi* que el alma del hombre es provista de una nueva relación entre pasado, presente y futuro. Frente a la suma facilidad que supone el trabajo constante, aquello que propiamente nos permite tomar conciencia histórica, hacer la propia historia, es según E. Rosenstock la terrible dificultad que constituye el descanso en su sentido más propio: la fiesta.

A partir de estas ideas, Rosenzweig expone ya en *La Estrella* (1921) una fenomenología de los calendarios litúrgicos cristiano y judío en los que sus respectivos días de descanso, el domingo y el שַׁבָּת (*sabbat*), marcan los ritmos del transcurso del tiempo<sup>394</sup>. Éste, como en el caso de E. Rosenstock, pasa así de ser un tiempo meramente natural a convertirse en tiempo humano<sup>395</sup>.

Puesto que se tendrá ocasión de referirse extensamente a la temporalidad de la

---

<sup>393</sup>Cf. Benveniste, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, De Minuit, Paris, 1969 [ed. cast.: *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid, 1983, p. 318].

<sup>394</sup>Cf. GSII, 344-364 y 392-416 (EdR, 368-389 y 417-439).

<sup>395</sup>Cf. GSII, 323 (EdR, 347).

que según Rosenzweig los ciclos litúrgicos judío y cristiano son símbolo, a propósito precisamente de la ya mencionada distinción entre el tiempo como condición trascendental del acaecer y el tiempo como tiempo que «acaece por sí mismo» (*selber geschieht*), respecto de la relación de influencia, en realidad, recíproca, entre E. Rosenstock y Rosenzweig, a partir de la cual se está introduciendo aquí el *Neues Denken* rosenzweigiano, cabe aludir por último a la cuestión de la relación entre judaísmo y cristianismo. El intercambio epistolar mantenido por estos dos autores, considerado desde el punto de vista del espíritu ecuménico del que aproximadamente cuatro décadas después se nutrió el Concilio Vaticano II (1962-1965), constituye uno de los documentos más importantes del siglo XX. En él, como se apuntó ya más arriba, los interlocutores dialogan, no como portavoces de sus respectivas religiones, sino como seres humanos conscientes de su separación en tanto que cristiano y judío y, sin embargo, también de su unidad en un pasado, presente y futuro comunes: Creación, Revelación y Redención.

La cuestión de la complementariedad de ambas religiones a la que alude Rosenzweig en su última carta a E. Rosenstock se despliega como tema capital en el *opus magnum* rosenzweigiano<sup>396</sup>. Sin embargo, aparece sólo esbozada en la correspondencia con quien, algunos años antes, le había sacado del camino del marcionismo –la interpretación de la relación entre judíos y cristianos que, como se vio al final de la Segunda Parte de este estudio, cabe interpretar como la fuente teológica del antisemitismo teológico-político schmittiano–.

En el intercambio epistolar mantenido entre Rosenzweig y E. Rosenstock, el problema teológico de la relación entre la estrella y la cruz, no como religiones o formas de la piedad (*Frömmigkeit*) sino como dos posibles modos de revelación de la santidad (*Heiligkeit*) y vías para la redención, se despliega fundamentalmente a

---

<sup>396</sup>Cf. GSI, 1, 315-317.

partir del dogma de la obstinación y el endurecimiento (*Verstocktheit*) de Israel, es decir, el misterio de la *incredulitate* (*Unglauben*) del Pueblo Elegido: la terquedad y el orgullo que le impiden reconocer en Cristo a su mesías o, por emplear la fórmula hobbesiana que ha aparecido recurrentemente al final de la Segunda Parte del trabajo, *That Jesus is the Christ*. El problema aparece planteado en carta de E. Rosentock con fecha de 4 de octubre de 1916:

Los judíos son tanto el Pueblo Elegido, y el Antiguo Testamento es tanto el libro de la ley de los *padres*, como el Nuevo lo es del amor de los *niños* (los polos, los sacrificios de Abraham y de Cristo; allí el padre, aquí el hijo), que la Iglesia necesita de «sus» judíos para robustecer su propia verdad. La terquedad de los judíos es, por así decirlo, un dogma cristiano. Pero, ¿es o puede ser también un dogma judío? <sup>397</sup>

El origen de este dogma cristiano por cuyo significado para el judaísmo pregunta E. Rosenstock a su interlocutor es situado por éste, con razón, en el capítulo 11 de la Epístola de San Pablo a los Romanos y tiene naturalmente que ver con las distinciones paulinas entre «judío» (*Jude*) y «gentil» (*Griechen*), así como entre cristianos procedentes del judaísmo (*Christen aus der Beschneidung*) y «cristianos procedentes del paganismo» (*Christen aus den Vorhaut*), a las que alude Rosenzweig en la carta a la que E. Rosenstock, en realidad, respondía<sup>398</sup>. En efecto, Pablo distingue en primer lugar entre aquellos judíos que, venido el Cristo, han sido escogidos por gracia, un resto de Israel del cual él dice formar parte, y todos los demás que, tercamente obstinados en el cumplimiento de la ley, fueron endurecidos<sup>399</sup>.

---

<sup>397</sup>GSI, 1, 245: «*Die Juden sind so sehr das auserwählte Volk, und das Alte Testament so sehr das Gesetz der Väter, wie das Neue Testament die Liebe der Kinder (Abrahams- und Christusopfer die Pole; dort Vater, hie Sohn), daß allerdings die Kirche „ihre“ Juden zur Verbürgung ihrer eigenen Wahrhaftigkeit braucht. Die jüdische Verstocktheit ist sozusagen ein christliches Dogma. Aber ist sie, kann sie auch ein jüdisches sein?*» [Trad. de R.N.].

<sup>398</sup>Cf. GSI, 1, 230 *et seq.*

<sup>399</sup>Rom 11, 7-9: «*Israel no consiguió lo que buscaba [en virtud de las obras de la ley], mientras que sí lo consiguieron los elegidos [en virtud de la gracia]. Los demás se endurecieron, según está escrito: Dios les dio un espíritu de embotamiento, ojos para no ver y oídos para no oír hasta el día de hoy*».

Para estos últimos, la fe en Jesús el Cristo es piedra de *σκανδάλον* y tropiezo. Por otra parte, el *τέλος* de la terquedad del Pueblo Elegido no puede ser, para el judío Pablo, la desaparición de Israel o, al menos, su condena eterna –como en cambio sí lo fue para Marción y para el marcionita, siquiera desde el punto de vista del antisemitismo, Schmitt–. De ninguna manera ha desechado Dios a Su Pueblo, según el apóstol, sino que su defección es la riqueza de los gentiles<sup>400</sup>. El tropiezo de Israel es parte del plan salvífico divino: ha motivado la salvación de los gentiles que profesan fe en Jesús el Cristo y esta fe, a su vez, despierta el celo del Pueblo de Dios con vistas a su restauración<sup>401</sup>. En este sentido, Pablo resume como sigue el misterio, el dogma cristiano del endurecimiento de Israel:

Así como vosotros [gentiles], en otro tiempo, desobedecísteis a Dios, pero ahora habéis obtenido misericordia por la desobediencia de ellos, así también estos han desobedecido ahora con ocasión de la misericordia que se os ha otorgado a vosotros, para que también ellos alcancen ahora misericordia.<sup>402</sup>

Como se señaló a propósito de las posibles interpretaciones del *κατέχον* pseudo-paulino, el protestantismo, teológicamente asentado sobre la base del cristianismo de Pablo, considera la terquedad judía como aquello que, reteniendo el final de los tiempos, concede precisamente tiempo al cristianismo para llevar a cabo la progresiva misión evangelizadora que, procurando la conversión de toda la humanidad, incluido el pueblo judío, permita la *παρουσία* del Cristo. Tal parece ser la interpretación que defiende E. Rosenstock y que Rosenzweig acepta como tal interpretación cristiana, comparándola por cierto con la de Marción<sup>403</sup>.

---

<sup>400</sup>Rom 11, 12: «*Su caída ha significado una riqueza para el mundo y su pérdida, una riqueza para los gentiles*».

<sup>401</sup>Rom 11, 11-14: «*¿Acaso [los judíos] cometieron delito al caer? De ningún modo. Lo que ocurre es que, por su caída, la salvación ha pasado a los gentiles, para darles celos a ellos [...] Siendo como soy apóstol de los gentiles, haré honor a mi ministerio, por ver si doy celos a los de mi raza y salvo a alguno de ellos*».

<sup>402</sup>Rom 11, 30-31.

<sup>403</sup>GSI, 1, 249: «*Pablo dijo: los judíos son rechazados, pero Cristo vino de ellos; Marción dijo:*

Al mismo tiempo, el filósofo de Kassel responde afirmativamente a la pregunta de su interlocutor: la terquedad del Pueblo Elegido, su obstinada negación de la naturaleza mesiánica de Jesús de Nazaret, es constitutiva del *Judesein* y, en esa misma medida, un dogma teológico del judaísmo<sup>404</sup>. Éste, sin embargo, nada tiene que ver con la relación del judaísmo con la iglesia cristiana, sino con su conciencia del rechazo (*Selbstbewußte der Verwerfung*) que la peculiaridad que le confiere el dogma de la elección suscita entre los pueblos del mundo. Es decir, añade Rosenzweig, ocupa en el judaísmo el mismo lugar que en el cristianismo ocupa la conciencia cristiana de su elección para el gobierno del mundo y tiene que ver, por tanto, con una interpretación doctrinaria, es decir dotada de carácter normativo, de la propia conciencia religiosa judía a la luz de la destrucción del Segundo Templo, es decir de la diáspora, así como, consecuentemente, con un rechazo igualmente doctrinario del sionismo<sup>405</sup>.

A juicio de Rosenzweig, la correspondencia buscada por E. Rosenstock, un dogma judío sobre la relación del judaísmo con la Iglesia, sólo aparecería en la moderna teoría liberal judía del cristianismo, y en especial del protestantismo, como «religión hija» (*Tochterreligion*) que educa gradualmente al mundo para el judaísmo. El ortodoxo Rosenzweig niega a esta teoría, sin embargo, todo valor doctrinal. No es, dice, parte sustancial de la dogmática judía, sino que pertenece a un segundo estrato. No surge de un análisis de la propia conciencia religiosa, sino que es un mero teologúmeno místico sobre la elección de Israel que Rosenzweig resume en la siguiente bella leyenda talmúdica que, por lo demás, explicaría la

---

*así que los judíos son del diablo y Cristo de Dios [Paulus sagte: die Juden sind verworfen, aber Christus ist aus ihnen gekommen; Marcion sagte: also sind die Juden des Taufels und Christus ist Gottes]* [Trad. de R.N.].

<sup>404</sup>Cf. GSI, 1, 250.

<sup>405</sup>Rosenzweig prefigura aquí, por lo demás, la exposición de las respectivas relaciones de judíos y cristianos con el mundo que presentará en *La Estrella*. Cf. respectivamente, «El fuego o la vida eterna» (*Das Feuer oder das ewige Leben*) y «Los rayos o el camino eterno» (*Die Strahlen oder der ewige Weg*), en GSII, 331-372 y 373-422 (EdR, 355-397 y 399-445).

interpretación schmittiana del judaísmo:

El Mesías nació exactamente en el momento en que el Templo fue destruido, pero cuando él nació, el viento le separó del seno de su madre. Ahora vaga sin ser reconocido y, cuando se haya extendido por todo el mundo, habrá llegado el tiempo de la redención.<sup>406</sup>

Desde este punto de vista, si el dogma cristiano del endurecimiento de Israel se traduce en la realidad en un marcionita odio hacia los judíos (*Judenhaß*) –como el del último Schmitt–, el teologúmeno judío respecto de la relación del Pueblo de Dios con la Iglesia de Cristo tiene en la orgullosa actitud del judío (*Judenstolz*) su concreción práctica. Rosenzweig, sin embargo, considera un dogma, es decir una prescripción normativa para sus correligionarios, la negación de toda colaboración premeditada e interesada del judaísmo con la vocación del cristianismo para el gobierno del mundo. Reivindica por tanto la terquedad del pueblo judío afirmándose en aquello que, para el marcionita Schmitt, condenó definitivamente al judaísmo: el deicidio. Rosenzweig afirma que si sus correligionarios fueron quienes crucificaron al Cristo, llegado el caso, volverían a hacerlo para conservar su fe, dadas las bases metafísicas en las que ella se asienta y que Rosenzweig resume en tres artículos: que el judío está en posesión de la verdad, que está ya en la meta y que su relación con Dios, a diferencia de la del cristiano, es inmediata, esto es, no necesita del *tertium quid* entre el hombre y Dios que es el Cristo<sup>407</sup>.

Para defender y justificar su verdad particular –como E. Rosenstock y Rosenzweig hacen en su correspondencia–, entonces, el judaísmo no requiere del cristianismo y sí ocurre, en cambio, lo contrario: el cristianismo no tiene sentido alguno sin

---

<sup>406</sup>GSI, 1, 251: «*Der Messias ist schon geboren im Augenblick da der Tempel zerstört wurde; aber wie er geboren war, trugen ihn die Winde aus dem Schoß seiner Mutter davon. Und nun wandert er unbekannt durch die Völker und erst wenn er sie alle durchwandert hat, ist die Zeit unsrer Erlösung gekommen*» [Trad. de R.N.].

<sup>407</sup>Cf. GSI, 1, 252, así como Batnitzky, L., *Idolatry and Representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, op. cit., p. 145.



el judaísmo del que no en vano surgió y con respecto al cual necesita constantemente diferenciarse, oponiéndose a él bien como enemigo a combatir –tal, el caso del marcionismo–, bien como enemigo a convencer –tal, el caso del protestantismo defendido por E. Rosenstock y su concepto teológico-misional de *Christen aus Israel* que, por lo demás, Rosenzweig no reconoce<sup>408</sup>–. Sin embargo, desde la perspectiva aconfesional reganada por Rosenzweig en *La Estrella* a través de su analítica del *Selbst* y de la relación de éste con Dios y con el mundo, el sí-mismo metaético es capaz de alcanzar la santidad únicamente permaneciendo al margen de toda forma de piedad determinada y, por lo tanto, al margen tanto del cristianismo como del judaísmo.

Del diálogo confesional del judío Rosenzweig con E. Rosenstock, judío convertido al protestantismo, en cualquier caso, cabe extraer una primera conclusión en relación con la referencia de Schmitt al autor de *La Estrella* con la que concluyó la Segunda Parte de este trabajo, a saber, que en ningún caso Rosenzweig suscribió una interpretación liberal del judaísmo como la que el jurista le atribuyó a mediados de siglo. De hecho, ocurre más bien que la conversión de E. Rosenstock al cristianismo, como las de los hermanos Ehrenberg, confirman la teoría de Schmitt mientras que el caso de Rosenzweig, es decir el rechazo por parte de éste de la posibilidad de convertirse al cristianismo y su decisión, en cambio, de permanecer como judío y ahondar en su propia condición judía, niega la tesis de Schmitt sobre la asimilación que pareció aplicar al filósofo de Kassel. Éste abogará más bien por una disimilación, esto es, una reivindicación y una apuesta por la conservación de la idiosincrasia judía, incluso después de formarse en el estudio de las fuen-

---

<sup>408</sup>GSI, 1, 232: «*Porque es positivo, y para la teología cristiana, entre la crucifixión y la segunda venida, el judío sólo puede tener sentido negativo [Weil er positiv ist, und der Jude zwischen Kreuzigung und Wiederkunft für die christliche Theologie nur negativen Sinn haben kann]*» [Trad. de R.N.]. Rosenzweig, en este sentido, es decir en lo que respecta a la relación del cristianismo con el judaísmo, estaría más de acuerdo con la interpretación schmittiana que con la de su interlocutor real.

tes del judaísmo con uno de los más grandes representantes del judaísmo liberal alemán de la época, H. Cohen, a cuya influencia en la formación del pensamiento rosenzweigiano, en el sentido de su judaización, se atenderá a continuación.

## 8.2. El estudio de las fuentes del judaísmo

La relación de Rosenzweig con H. Cohen (1842-1918) comenzó en otoño de 1913, aproximadamente en las fechas en las que el filósofo de Kassel tomó la decisión de no convertirse al cristianismo y permanecer, por tanto, en la fe judía. El fundador del neokantismo, que en un gesto que representa su propia תְּשׁוּבָה (*Teshuva*) había abandonado Marburgo en 1912 para enseñar filosofía religiosa judía en la famosa *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* de Berlín, se convirtió en maestro de Rosenzweig en el estudio de las fuentes del judaísmo y, por ende, en pieza clave y motor de la progresiva judaización del pensamiento del autor de *La Estrella*. Por lo demás, Rosenzweig y H. Cohen representan el último tramo de la historia del judaísmo alemán, terriblemente aniquilado a partir de 1933. Forman parte de aquellos judíos alemanes que murieron en el periodo de entreguerras sin conocer por ello las consecuencias del *III Reich*.

La relación personal entre ambos se extendió hasta la muerte del maestro en 1918. Entre enero y febrero de dicho año, Rosenzweig le visita por dos veces en su casa de Berlín. En su último encuentro, aproximadamente dos meses antes de su muerte el 4 de abril de 1918, H. Cohen procura a su discípulo un manuscrito con tres cuartas partes de lo que más tarde sería su gran obra póstuma: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*<sup>409</sup>. Si se tiene en cuenta el hecho de que, tras la publicación en 1915 de *Germanidad y judaísmo*, H. Cohen fue criticado y repudiado por sus contemporáneos, tanto de un lado como del otro, e incluso encontró la oposición del propio Rosenzweig, este gesto no es ni mucho menos insignificante, sino que dice mucho de la cercanía entre los dos autores<sup>410</sup>. No

---

<sup>409</sup>Cf. Cohen, H., *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fock, Leipzig, 1919 [ed. cast.: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo* [RdR], trad. de J. A. Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004].

<sup>410</sup>Cf. Cohen, H., «Deutschum und Judentum», en *Jüdische Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 237-301 [ed. cast.: «Germanidad y judaísmo», en *Mesianismo y razón*.

en vano, fue Rosenzweig y no otro quien a la muerte del filósofo neokantiano se encargó de redactar un extenso e importante homenaje a su maestro en la introducción a los tres volúmenes que, bajo el título *Jüdische Schriften* (1924), recogieron, entre muchos otros, el polémico escrito de H. Cohen sobre la relación entre *Deutschtum* y *Judentum*<sup>411</sup>.

Rosenzweig manifestó en diversas ocasiones que aquello que verdaderamente le había sorprendido de H. Cohen fue el hecho de que, tras pasar por las aulas de numerosos profesores de filosofía, sólo en su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo había encontrado a un verdadero filósofo. El hijo del cantor de sinagoga y maestro de la pequeña ciudad de Coswig constituía así, a juicio de Rosenzweig, una auténtica excepción con respecto a la separación entre filósofos y funcionarios profesores de filosofía que el pensador de Kassel hallaba entre los docentes alemanes *post-Hegel-mortuum*. H. Cohen era, a ojos de Rosenzweig, el primer profesor al que, en toda regla y sin burla, podía, al margen de cuál fuera su filosofía, denominar al mismo tiempo *Philosoph*<sup>412</sup>.

A pesar de ello, Rosenzweig explicaba en carta a E. Rosenstock que su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo no era para él artículo de fe (*Glaubensgegenstand*) alguno, sino una mera cuestión privada (*Privatsache*)<sup>413</sup>. Para entonces, aproximadamente tres años después de conocerle, muy probablemente Rosenzweig

---

*Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2010, pp. 201-260], así como la crítica de su discípulo: Rosenzweig, F., «„Deutschtum und Judentum“», en GSIII, 169-175.

<sup>411</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens», en Cohen, H., *Jüdische Schriften*, I, *op. cit.*, pp. XIII-LXIV. Posteriormente recogida en GSIII, 177-223 [ed. cast.: «Introducción a los *Escritos judíos* de Hermann Cohen», en M. Beltrán-J. M. Mardones-R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, trad. de M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 13-64].

<sup>412</sup>Cf. GSI, 1, 230 y 442, Rosenzweig, F., «Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens», en GSIII, 178-179 [ed. cast. cit., pp. 16-18], así como *supra*, p. 271.

<sup>413</sup>Cf. GSI, 1, 230. De estas palabras de Rosenzweig, por lo demás, se deduce su discrepancia con respecto a la distinción entre *foro interno* y *foro externo*, *fides et confessio*, típica del liberalismo y, en particular, del liberalismo judío asimilacionista, tal y como había mostrado Schmitt en su escrito sobre el *Leviatán* de T. Hobbes. Cf. *supra*, pp. 219 *et seq.*

ya había tomado conciencia de aquello que le separaba de H. Cohen, a saber, el hecho de que mientras que él era ya un hijo del siglo XX, el filósofo de Coswig era aún un pensador del XIX. No obstante la nueva orientación que imprimió al pensamiento religioso, participaba aún de la tradicional desvitalización de la teología judía que el propio pensamiento hebreo moderno, como resultado de su particular tendencia hacia la asimilación, había producido al identificar «judaísmo», «humanismo» y «religión de la razón».

Si la correlación entre filosofía y fe constituye el suelo común del que parten ambos pensadores, H. Cohen, a diferencia de Rosenzweig, nunca vio motivo alguno para que su reflexión llevase a cabo una ruptura con la tradición filosófica. Indisolublemente ligado a ella, por el contrario, esta tradición le ofrecía la confirmación de que existía una afinidad fundamental entre la verdadera filosofía y el judaísmo, a la vez que una coincidencia esencial entre las verdades fundamentales de ambas. En este sentido, filosofía y judaísmo representaban para el de Coswig una y la misma cosa: la verdad ética universal. Lo que tiene lugar en la complejidad formidable de la figura de *La Estrella de la Redención* es sin embargo la sustitución de las categorías del viejo pensamiento –la filosofía que había alcanzado su culminación en Hegel– por las categorías del judaísmo o, mejor dicho, del judeo-cristianismo: Creación, Revelación y Redención<sup>414</sup>.

No obstante, como se expuso en la sección anterior, el *Neues Denken* rosenzweigiano supone igualmente una correlación entre «filosofía» y «teología», si bien en un sentido diverso. En el caso del Nuevo Pensamiento no se trata de una coincidencia entre la verdad fundamental de la fe judía y la de la tradición filosófica, sino de un apoyo mutuo entre filosofía y teología que permitiría, a juicio del filósofo de Kassel, superar los límites tanto de la vieja teología como de la vieja filosofía y, de

---

<sup>414</sup>Cf. García-Baró López, M., «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig» en EdR, p. 14.

este modo, la aparición de un nuevo filósofo que es nada sin la teología, así como de un nuevo teólogo que es nada sin la filosofía<sup>415</sup>.

A pesar de las diferencias entre las respectivas propuestas de maestro y discípulo, puede afirmarse sin incurrir en error, por lo tanto, que la correlación entre filosofía y fe constituye el verdadero legado de ambos a la historia del pensamiento de los siglos XIX y XX. Formados en el kantismo y en el hegelianismo respectivamente, tanto H. Cohen como Rosenzweig coinciden igualmente al identificar «tradición filosófica» con «Idealismo alemán». Discrepan, en cambio, a la hora de determinar su significado para la correlación entre filosofía y fe, así como en lo que al significado de la propia fe se refiere. De ello se sigue, a su vez, un desplazamiento del centro sobre el que gravita la propia correlación. La discrepancia pone de manifiesto, por último, un salto generacional –el último– en el judaísmo alemán.

Tal y como reseña Rosenzweig en su *Einleitung* a los escritos judíos de H. Cohen, la juventud de éste coincidió con los decenios de máximo apogeo del judaísmo alemán en camino de la emancipación –alcanzada *de iure* en 1871, coincidiendo con la fundación del *Reich* bismarckiano, es decir del Estado nacional alemán, y posteriormente ratificada por la Constitución de la República de Weimar (1919), que no en vano contó con el decisivo aporte de un jurista alemán judío: H. Preuß (1860-1925)–. Hasta la edad de dieciséis años, quien más tarde se convirtió en fundador de la escuela neokantiana de Marburgo adquirió los fundamentos de una educación talmúdica que, como era natural, simultaneaba con la asistencia al *Gymnasium*<sup>416</sup>. ¿Cómo hubiera podido plantearse siquiera la posibilidad de abrazar la fe cristiana a través del bautismo a la manera de Rosenzweig medio siglo después? Para H. Cohen, *Glauben* no podía significar otra cosa que *Judentum*.

---

<sup>415</sup>Cf. *supra*, p. 273.

<sup>416</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens», en GSIII, 184-185 [ed. cast. cit., pp. 22-23].

Lo decisivo en su caso venía dado por la correlación entre *Philosophie* y *Glauben* en el sentido, precisamente, de *Deutschtum* y *Judentum*. A juicio de H. Cohen, la judería alemana se jugaba en esta *Korrelation* su propia existencia, es decir, la supervivencia de su espíritu frente a las oleadas de antisemitismo producidas en Alemania a lo largo del camino de sus judíos hacia la emancipación política.

Rosenzweig, en cambio, vivió más bien en la dicotomía entre *Assimilationismus* y *Zionismus*. Como su maestro, rechazó la segunda opción, si bien ya no en el sentido de una apuesta por el patriotismo judeo-alemán que, como ya se ha mencionado, puso en contra del filósofo de Coswig tanto a sus conciudadanos judíos como al propio antisemitismo alemán. A diferencia del caso de H. Cohen, además, la alternativa «judía» al sionismo ni siquiera venía dada por una fe que Rosenzweig pudiera considerar auténticamente hebrea. Como se apuntó más arriba, *Assimilation* no pudo significar para Rosenzweig otra cosa que *Christianisierung*. La conversión al cristianismo, el bautizo, era para él consecuencia necesaria de la asimilación. Por ello, mientras que para el maestro la correlación entre *Christentum* y *Judentum* era secundaria, una cuestión propia de teoría de la cultura, para el discípulo, una vez rechazado el sionismo, la correlación decisiva no era ya aquella de «germanidad» y «judaísmo», sino la de «cristianismo» y «judaísmo». En realidad, valdría decirlo así, *alte Philosophie* significaba para Rosenzweig, al mismo tiempo y en la misma medida, tanto *Deutschtum* como *Christentum*. Su decisión por el judaísmo fue ya, entonces, una decisión tomada no sólo contra el cristianismo, sino contra el Idealismo de Hegel y, de acuerdo con su propia reconstrucción de la historia de la filosofía, contra el conjunto de la tradición filosófica, *von Jonien bis Jena*. La misma tradición filosófica en la que H. Cohen, neokantiano, se inscribía y trataba a su vez de conciliar con aquello con lo que para Rosenzweig resultaba inconciliable: la fe en el Dios de Israel.

El distanciamiento producido entre los dos autores como consecuencia de sus respectivas tomas de posición a propósito de la relación entre lo judío y lo alemán no obsta, en cualquier caso, para que se deba rastrear en la obra de H. Cohen una serie de claras influencias en el modo de concebir la religiosidad hebrea por parte de Rosenzweig. A pesar de que discrepara con él, no sólo en lo que respecta a la relación entre *Deutschum* y *Judentum*, sino también, acaso como consecuencia de lo anterior, en lo que se refiere a algunos aspectos cruciales del *Judesein* como, por ejemplo, la idea misma de Mesías y, sobre todo, el modo en que lo mesiánico se temporaliza, el filósofo de Kassel nunca dejó de ver en el de Coswig a su particular maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo.

La notabilísima influencia coheniana en la formación del *Neues Denken* rosenzweigiano y, más concretamente, en la judaización de éste, será expuesta a continuación a partir de la posición antisionista defendida por H. Cohen en la célebre polémica que mantuvo en 1916 con quien más tarde, por cierto, acabó por convertirse en íntimo colaborador de Rosenzweig, M. Buber (1878-1965) —a cuya teología del pueblo judío, por lo demás, en 1914 y bajo el influjo directo de las lecciones de H. Cohen, el filósofo de Kassel había dirigido su propia crítica en el que fue el primer resultado público de su interés por el judaísmo y la teología: *Atheistische Theologie*<sup>417</sup>—. Aunque no cabe encontrar en Rosenzweig un alineamiento con las tesis liberales y asimilacionistas de su maestro, el autor de *La Estrella* suscribirá la opinión de H. Cohen con respecto a la relación entre *Judentum* y *Entortung* que el filósofo de Coswig, como posteriormente su discípulo, justificará a partir del significado del profetismo y, fundamentalmente, del mesianismo hebreo. Asimismo, aunque interpretándolos de manera diversa, Rosenzweig estará de acuerdo con H. Cohen a la hora de determinar aquellos elementos de la religiosidad hebrea en los que de acuerdo con su carácter mesiánico se juega la supervivencia de la

---

<sup>417</sup>Cf. *infra*, p. 370 *et seq.*



especificidad del *Dasein* judío: el שַׁבָּת (*sabbat*), la oración y el amor al prójimo.

Tras la publicación de *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919), la revista *Jüdische Rundschau*, semanario judío dependiente de la Unión Sionista de Alemania (*Zionistischen Vereinigung für Deutschland*), encomendó a Rosenzweig la honrosa tarea de redactar una reseña de la gran obra póstuma de su maestro<sup>418</sup>. Como no podía ser de otra manera, toda vez que el encargo procedía de una organización sionista, la redacción de la *Jüdische Rundschau* expresó al filósofo de Kassel su deseo de que la reseña de la obra del difunto H. Cohen destacase los numerosos pasajes del libro en los que el autor hacía especial énfasis en el elemento nacional de la religión judía<sup>419</sup>.

Rosenzweig, gran conocedor del pensamiento y la obra de H. Cohen, consideró esta sugerencia como un «itinerario forzado» (*gebundene Marschroute*)<sup>420</sup>. En efecto, las indicaciones que acompañaban al encargo del semanario sionista eran claramente interesadas y, principalmente, desatendían al contenido mismo de la obra que se solicitaba comentar. Concretamente, obviaban la posición explícitamente antisionista de H. Cohen: su crítica al movimiento sionista a partir de la distinción entre «nación» (*Nation*) y «nacionalidad» (*Nationalität*).

En lo que sigue, se dará cuenta de la postura del filósofo de Coswig con respecto a la posibilidad y el sentido de la instauración de un Estado nacional judío en territorio palestino a partir tanto de su *opus magnum* como de su breve contribución a la impresión especial de la decimoprimera edición de guerra (mayo de 1916) de la publicación bimestral judeo-berlinesa *Kartell-Convent-Blätter*, titulada *Re-*

---

<sup>418</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Hermann Cohens Nachlasswerk», en GSIII, 229-233 [ed. cast.: «La obra póstuma de Hermann Cohen. Una carta», en H. Cohen, *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2010, pp. 305-310].

<sup>419</sup>Cf. *ibid.*, p. 229 [ed. cast. cit., p. 305].

<sup>420</sup>Cf. *idem* [ed. cast. cit., p. 305].

*ligion und Zionismus. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens*<sup>421</sup>. Este texto fue más tarde publicado en los *Jüdische Schriften* de H. Cohen, acompañado de la respuesta del filósofo neokantiano –publicada originalmente también en *Kartell-Convent-Blätter*– a la crítica que, bajo el título de *Begriffe und Wirklichkeit* («Conceptos y realidad»), recibió de M. Buber<sup>422</sup>. Esta polémica entre H. Cohen y M. Buber a propósito del sionismo reviste un especial interés para el presente trabajo en la medida en que la propuesta política de Rosenzweig, como se verá, se sitúa entre las posiciones de uno y otro: aboga por la especificidad, el carácter excepcional del pueblo hebreo en relación a los pueblos del mundo –es decir, se opone a todo liberalismo judío y a toda asimilación–, al mismo tiempo que se mantiene firme contra la normalización que comportaría la territorialización de su pueblo en un Estado propio –es decir, su transformación en una nación más entre las naciones del mundo y, de ese modo, su inscripción en la *Weltgeschichte* hegeliana por medio de su propia política mesiánica–.

El escrito de H. Cohen sobre la relación entre *Religion* y *Zionismus* para las *K-C-Blätter* comienza definiendo el segundo término como un partido judío (*jüdische Partei*) que, para regocijo de los enemigos del judaísmo, tilda de íntimamente no verdadero a la totalidad del judaísmo no sionista a partir de la identificación de «religiosidad» (*Religiosität*) y «sentimiento nacional» (*Nationalgefühl*)<sup>423</sup>. La cuestión que se discute es, por lo tanto, la de si quien niega el sentimiento nacional

<sup>421</sup>Cf. Cohen, H., «Religion und Zionismus. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens», en *Kartell-Convent-Blätter* 11 (1916) 643-646.

<sup>422</sup>Cf. Cohen, H., «Religion und Zionismus. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens. Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber», *Jüdischen Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 319-340 [ed. cast.: «Religión y sionismo. Unas palabras a mis correligionarios de religión judía. Respuesta a la carta abierta del Doctor Martin Buber dirigida a Hermann Cohen» [RyS], en Cohen, H., *Mesianismo y razón. Escritos judíos, op. cit.*, pp. 261-279], Buber, M., «Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen», *Der Jude* 5 (1916) 281-289 e Id., «Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens Antwort», *Der Jude* 7 (1916) 425-433.

<sup>423</sup>Cf. RyS, 261-263.

judío debe resignar, al mismo tiempo, la religiosidad judía. A su vez, el problema se enmarca en la cuestión más amplia del antisemitismo. Se trata de determinar, efectivamente, si ante el aumento de la hostilidad entre la población alemana hacia sus conciudadanos judíos la asimilación por la que abogó el judaísmo liberal constituiría una opción inútil, de tal manera que el sionismo ofreciera el único refugio posible<sup>424</sup>.

La cuestión que estaba en juego era, por lo tanto, la cuestión judía tal y como ésta se planteaba en Alemania desde la consecución de la emancipación política del judaísmo alemán, es decir, como se apuntó más arriba, en términos de «asimilación» o «sionismo». Sin embargo, a la acusación que se dirigía contra el judaísmo, el debilitamiento de la especificidad del espíritu alemán, H. Cohen respondió con la afirmación de un patriotismo judeo-alemán exacerbado, esto es, la reivindicación de la existencia de una correlación entre *Deutschtum* y *Judentum*:

Afirmo que la especificidad alemana no sólo no es perjudicada por medio de la reconciliación con el espíritu originario de la antigua Biblia y, de acuerdo con esto, con el pueblo de creyentes que permanece vivo, el cual ha transmitido y ha seguido desarrollando este espíritu primigenio, sino que aquello que es lo auténticamente específico del espíritu alemán no puede ser traído a un conocimiento verdadero sin la comparación y la medición íntima con esta fuerza primordial e indiscutida de su ser y actuar históricos. La comprensión histórica confirma desde todos lados estos conceptos simples. Sólo el antiguo y mal odio a los judíos puede negar aquí la intención de la reconciliación y calumniarla como arrogancia propia. Sólo el odio a los judíos ve en la aspiración a afirmar al judaísmo, junto a y entre la germanidad, simplemen-

---

<sup>424</sup>Tal sería, por cierto, el punto de vista del antisemita Schmitt cuando el 15 de julio de 1950, a propósito de E. Bloch (1885-1977), exclamaba lo siguiente en su *Glossarium*: «¡Esos pobres judíos! ¡Que no quieren ser sionistas! [Diese armen Juden! Die nicht Zionisten sein wollen!]

(Schmitt, C., *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, op. cit., p. 306) [Trad. de R.N.]. Lógicamente, estas palabras del jurista de Plettenberg han de ser leídas junto con aquellas otras, ya citadas al final de la Segunda Parte del trabajo, a propósito de la tragedia del asimilacionismo judeo-alemán y, en particular, de Rosenzweig. Cf. *supra*, p. 251. Sin embargo, como ya se ha apuntado, Schmitt se equivoca al inscribir a Rosenzweig en la corriente asimilacionista propia del liberalismo judío.

te la astucia de desacreditar a la germanidad por medio del judaísmo y de debilitarla en su particularidad.<sup>425</sup>

La existencia de una relación de copertenencia entre germanidad y judaísmo indicaba que la ignominia del antisemitismo alemán no se reducía al odio y las acusaciones que dirigían contra sus conciudadanos de condición judía, sino que más bien radicaba en su incapacidad a la hora de comprender el estrecho vínculo que les unía a ellos: el hecho de que unos y otros no habrían llegado a ser lo que eran, ni podían serlo y permanecer siéndolo, más que a través de su coexistencia en un mismo Estado nacional. Renunciar al judaísmo significaba para la propia condición alemana una renuncia a sí misma<sup>426</sup>.

Y viceversa: renunciar a Alemania significaba para el judaísmo alemán traicionar su propia condición, que no consistía por tanto en ser judío, sino en ser judío y alemán a un mismo tiempo: alemán en tanto judío, tanto como judío en tanto que alemán. La respuesta de H. Cohen al antisemitismo, de este modo, no sólo hacía innecesario el recurso al sionismo, sino que lo deslegitimaba como alternativa posible para un judaísmo que quisiera conservar su propia especificidad, es decir, su propia religiosidad. A juicio del filósofo de Coswig, el sionismo no ofrecía refugio alguno contra el antisemitismo, sino que colaboraba con él en su propósito de erradicar la propia *Judenheit*. Si hay un judaísmo íntimamente no verdadero, afirma H. Cohen, tal es el sionismo. De este modo, mediante su reivindicación de la judeidad de Alemania, así como de la germanidad del judaísmo, trataba de sobreponerse tanto al antisemitismo, que niega al judío su pertenencia a la nación alemana, como al sionismo, que le arrebató su condición misma de judío.

---

<sup>425</sup>Cohen, H., «Germanidad y judaísmo», en *Mesianismo y razón. Escritos judíos, op. cit.*, p. 259.

<sup>426</sup>RyS, 287: «*Quien comprende correctamente al ser y a la historia alemana, no puede dudar de que también la germanidad exige la verdadera religiosidad judía de los judíos alemanes*».

Respecto de lo primero, la pertenencia a la nación alemana o al Estado nacional alemán, como consecuencia de la interacción recíproca, típicamente moderna, entre «Estado» y «nación», de acuerdo con la cual la nación exige el Estado y éste, a su vez, la nación, tanto el antisemitismo como el sionismo convienen en identificar al judaísmo como un pueblo aislado: una nación que, como tal, requeriría su propio Estado, o bien constituiría un Estado dentro del Estado y, por lo tanto, un enemigo interior a eliminar. Existiría así, según H. Cohen, una interacción recíproca, no sólo entre los conceptos de «Estado» y «nación», sino entre el antisemitismo moderno y el sionismo.

A fin de salvar la pertenencia del judaísmo alemán a la nación alemana que de manera directa e indirectamente, respectivamente, tanto el antisemitismo como el sionismo negaban, H. Cohen introduce una distinción terminológica de acuerdo con la cual el planteamiento político de la cuestión judía en que se apoyan uno y otro resultaría equivocado. Se trata de la distinción entre «nación» y «nacionalidad» en la que se resuelve la crítica política que H. Cohen dirige al sionismo.

La terminología debe ser cambiada. El Estado no aglutina naciones [*Nationen*], sino nacionalidades [*Nationalitäten*]. El Estado instituye y crea una única nación, con la que se iguala. Pero esa única nación definida por el Estado puede aunar a muchas nacionalidades.<sup>427</sup>

Conforme a la precisión terminológica de H. Cohen, mientras que la nacionalidad constituye un hecho natural, la nación se constituye como un acto puro de la

---

<sup>427</sup>RyS, 264. Naturalmente, M. Buber, como representante del sionismo, no pudo ver en la aclaración conceptual de H. Cohen otra cosa que palabrería: «Aclaración de conceptos –pero, ¿estamos hablando aquí de conceptos? ¿Puede resolverse la cuestión judía por medio de una determinada terminología? ¿Puede ser probada mediante una definición la espontaneidad y la sinceridad de un sentimiento nacional? [Klärung der Begriffe-aber geht es hier um Begriffe? Kann man die jüdische Volksfrage durch eine Terminologie erledigen? Kann die Natürlichkeit und Aufrichtigkeit eines Nationalgefühls durch eine Definition erwiesen werden?]» (Buber, M., «Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen», *loc. cit.*, 285) [Trad. de R.N.].

política por medio del Estado. Desde este punto de vista, la cuestión del judaísmo no se asemejaría tanto a la de una nación aislada, tal y como pretenden tanto los antisemitas como los sionistas, sino más bien a la de una nacionalidad dispersa por otros Estados y sus correspondientes naciones que debe esclarecer su relación política con cada uno de esos Estados y naciones. La distinción, así, no sólo le niega al sionismo toda base verdaderamente política en la medida en que niega la existencia de una nación, la judía, que le corresponda. Al mismo tiempo, abre al judío la posibilidad de un sentimiento de pertenencia a una nación como la alemana, es decir, la posibilidad de una conciencia política al margen de un Estado judío. La reivindicación del concepto de «nacionalidad» por parte de H. Cohen no es llevada a cabo, pues, por realizar una apología contra el sionismo, sino como posible solución a una problema ético-político general<sup>428</sup>.

Hasta aquí, en cualquier caso, la crítica política del sionismo, la negación del sentimiento nacional específicamente judío por parte de H. Cohen: en cuanto nacionalidad, el judaísmo es capaz de subsistir políticamente disperso entre las naciones, los Estados nacionales de los que puede formar parte con total legitimidad. La crítica religiosa del sionismo, en la medida en que éste dice consistir en la identidad entre *Nationalgefühl* y *Religiosität*, no obstante, debe necesariamente partir de esta misma distinción entre *Nation* y *Nationalität*<sup>429</sup>. Ésta, y no la nación, constituye a juicio de H. Cohen el medio antropológico para la propagación de la religión: la nacionalidad judía es una nacionalidad constitutivamente religiosa, el

---

<sup>428</sup>Cf. RyS, 264-270. El problema, como es bien sabido, tiene aún una notable vigencia en casos como el del Estado español y la nación española, cuya Constitución de 1978, no obstante la afirmación de su indisoluble unidad, reconoce y garantiza el derecho a la autonomía de las nacionalidades que la integran.

<sup>429</sup>RdR, 281 -282: «*La nación exige el Estado y el Estado, la nación. Pero, ¿son acaso estos dos conceptos los únicos de los que se trata aquí? ¿No es más bien la religión la que constituye el centro de todo este problema [el del sionismo]? ¿No está el Estado judío en contradicción con la religión mesiánica? Y, en consecuencia, ¿no está la religión judía en contradicción con el concepto de nación, en la medida en que ésta es considerada como palanca del Estado?*».

factor histórico de su propia religiosidad<sup>430</sup>.

Según H. Cohen, la renuncia al sentimiento nacional judío en virtud de la distinción terminológica entre «nación» y «nacionalidad», al contrario de lo que pretende el sionismo, no significa en ningún caso una renuncia a la religiosidad judía, es decir, «asimilación». Antes bien, en opinión del filósofo neokantiano, es el sionismo el que, en su aspiración a constituir un Estado nacional judío, traiciona la creación religiosa más profunda y original del judaísmo, aquella que constituye el apogeo del monoteísmo hebreo: el mesianismo. Al reservar el judaísmo para el pueblo judío mediante la identificación de *Judentum* con *jüdisches Volk*, niega el concepto de «humanidad mesiánica» (*messianische Menschlichkeit*), contradiciendo así el mundo categorial de los Profetas, auténtico hilo conductor de la religiosidad hebrea cuyo punto culminante es la correlación entre *Messianismus* y *Monotheismus*. Si «judaísmo» significa «mesianismo», entonces no puede significar «sionismo» sino «humanismo» y «cosmopolitismo».

Independientemente del valor que pueda tener la distinción terminológica entre «nación» y «nacionalidad» en que se resuelve la crítica política del sionismo llevada a cabo por H. Cohen, ciertamente, la influencia de éste en Rosenzweig se hace notar más bien en la conexión que ambos establecen entre «mesianismo» y «diáspora». Ello es comprensible, obviamente, a la luz del desinterés que, a diferencia de su maestro, le suscitaba al de Kassel la relación entre «germanidad» y «judaísmo». Como señalamos más arriba, la preocupación existencial, la cuestión decisiva en Rosenzweig tenía que ver más bien con la correlación entre «cristianismo», que englobaría dentro de sí «germanidad», y «judaísmo».

Más concretamente, en el caso de Rosenzweig el problema se refiere a las interpretaciones del mesianismo que caracterizan respectivamente al *Judesein* y al

---

<sup>430</sup>RyS, 272: «Nosotros somos y seguiremos siendo una religión propia. Y para su sostenimiento somos y seguiremos siendo por principio un linaje propio y una nacionalidad propia».

*Christsein*. Así, aquello que en *La Estrella* aparece denominado como «política mesiánica» (*messianische Politik*), el modo en que los pueblos cristianos habitan políticamente el mundo, se corresponde a juicio de Rosenzweig con la interpretación del mesianismo sobre la que se sustenta un sionismo que, no obstante, afirma no tomar partido, en cuanto tal sionismo, con respecto a la cuestión religiosa<sup>431</sup>. Por el momento, en cambio, merece la pena dirigir la atención hacia la discusión entre H. Cohen y M. Buber a propósito de la relación entre «sionismo» y «mesianismo», así como hacia la reconstrucción histórica de la idea de Mesías en que se fundamenta la crítica religiosa de las aspiraciones sionistas llevada a cabo por el filósofo de Coswig<sup>432</sup>. Desde esta última se hará comprensible, a su vez, la centralidad de la tradición profética en el mesianismo hebreo, así como el significado de la oración, el *sabbat* y el amor al prójimo.

Si H. Cohen trató de arrebatar al sionismo su fundamento político negando la existencia de una nación judía a partir de la distinción terminológica entre «nación» y «nacionalidad», su crítica religiosa del nacionalismo hebreo da un paso más allá y niega a éste su condición auténticamente judía. Por ello, mientras que M. Buber vio en lo primero una mera aclaración de conceptos sin ningún valor real –de ahí el título de su respuesta: *Begriffe und Wirklichkeit*– para el judaísmo, impensable a su juicio por medio de definiciones, lo segundo se le presenta en cambio como una

---

<sup>431</sup>Cf. Buber, M., «Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen», *loc. cit.*, p. 288: «*El sionismo en cuanto tal no toma partido alguno por la cuestión religiosa y por lo tanto contiene dentro de sí a partidarios de todas las orientaciones y concepciones [Der Zionismus als solcher zu der religiösen Frage überhaupt keine Stellung nimmt und somit Anhänger aller religiösen Richtungen und Anschauungen umfasst]*» [Trad. de R.N.]. Naturalmente, esta neutralización de la cuestión religiosa por parte del sionismo defendido por M. Buber es interpretada por su interlocutor como la demostración práctica de su traición a la especificidad propia del judaísmo, es decir, su religiosidad: «El sionismo como tal no toma ningún partido por la cuestión religiosa. Así, ha dejado de ser, como tal, un partido religioso. Y levanto mi voz contra la ficción de que pueda ser reconocido como judío un punto de vista que no adopte postura alguna con respecto a la cuestión religiosa» (RyS, 279).

<sup>432</sup>Cf. Cohen, H., «Die Messiasidee», en *Jüdische Schriften*, I, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 105-139 [ed. cast.: «La idea de Mesías», en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, *op. cit.*, pp. 61-79].



gravísima acusación dirigida contra el núcleo mismo del movimiento que representa y que no dice sino aspirar, precisamente, a la realización de la judeidad del pueblo hebreo en cuanto tal.

Para H. Cohen, en cambio, el concepto correcto de religión judía no es, como ya se apuntó, el de pueblo judío, sino el de mesianismo, es decir, el concepto de humanidad mesiánica que corresponde propiamente al de un Dios único, esto es, al concepto de monoteísmo. De acuerdo con esto, la interpretación nacionalista de la esperanza mesiánica, en tanto en cuanto ésta no es sino núcleo e hilo conductor de la religiosidad hebrea, aquello en que consiste la especificidad judía y, sin embargo, se dirige a la humanidad toda, significaría una frívola ridiculización del judaísmo y, en realidad, el rechazo de aquello que le constituye más propiamente: «*La primera condición del Mesías no es el apogeo del Estado, sino su hundimiento*»<sup>433</sup>. La respuesta de M. Buber a esta acusación no pudo ser más contundente:

Aquello a lo que se enfrenta el sionismo no es la idea mesiánica, sino su deformación, tal y como ésta puede encontrarse en una parte considerable de la literatura del judaísmo liberal antisionista. La deformación que, bajo la invocación del mesianismo, ensalza la dispersión, la humillación y la apatricidad del pueblo judío como algo dotado de un valor absoluto y benéfico; como algo que debe ser conservado porque prepara la humanidad mesiánica.<sup>434</sup>

Los dos interlocutores se dirigen mutuamente, por tanto, uno y el mismo reproche. Ambos consideran que los conceptos de mesianismo y judaísmo en los que se

---

<sup>433</sup>Cohen, H., «La idea de Mesías», en *op. cit.*, p. 64.

<sup>434</sup>Buber, M., «Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen», *loc. cit.*, pp. 286-287: «*Was der Zionismus bekämpft, das ist nicht die messianische Idee, sondern ihre Einstellung und Verzerrung, wie sie in einem beträchtlichen Teil der liberaljüdischen antizionistischen Literatur zu finden ist. Die Entstellung und Verzerrung, die unter Berufung auf den Messianismus die Zerstreuung, die Erniedrigung, die Heimlosigkeit des jüdisches Volkes als etwas absolut Wertvolles und Segenreiches verherrlicht, als etwas, das bewahrt werden müsse, weil es die messianische Menschheit vorbereite*» [Trad. de R.N.].

sustenta el posicionamiento del otro con respecto a la cuestión judía es, a diferencia del suyo propio, inauténtico, ficticio. Asimismo, tanto el uno como el otro dicen aspirar a la disolución del judaísmo en la humanidad mesiánica simbolizada por el propio pueblo judío. La diferencia entre las posiciones de H. Cohen y M. Buber se resumiría, por lo tanto, en el medio de realización del judaísmo y, con él, del mesianismo.

La redención del espíritu humano y la salvación del mundo pasan, según M. Buber, por la liberación del atormentado pueblo judío y su reunión en el santuario de Dios: Sión. La tarea mesiánica del pueblo judío, por lo tanto, no consiste en su dispersión entre las naciones del mundo, sino en el enraizamiento (*Einwurzelung*) en el suelo patrio. La realización del pueblo hebreo necesita de su territorialización como Estado en Palestina. Pero ello es, a su vez, condición de la realización de la humanidad mesiánica<sup>435</sup>.

En su respuesta a la carta abierta de M. Buber, H. Cohen llama la atención sobre una supuesta contradicción entre los aspectos nacional y supranacional de las ambiciones sionistas de su interlocutor, al mismo tiempo que se burla abiertamente del rigor conceptual de la preposición local «supra»<sup>436</sup>. Sin embargo, puede encontrarse una respuesta coheniana más elaborada a las ficticias pretensiones mesiánicas del sionismo en un breve ensayo escrito en 1892 y publicado en sus *Jüdische Schriften: Die Messiasidee*.

En este texto, la discusión con el sionismo a propósito del contenido de la idea

---

<sup>435</sup>Ibid., p. 287: «*La ambición de una patria es una ambición nacional; la ambición propia del espíritu comunitario judío en Palestina debe ser supranacional. No queremos palestina para los judíos, sino para la humanidad, puesto que la queremos para la realización del judaísmo [Das Streben nach der Heimstätte ist ein nationales; ihr eigenes Streben, das Streben der jüdischen Gemeinwesens in Palästina wird ein übernationales sein müssen. Wir wollen Palästina nicht für die Juden: wir wollen es für die Menschheit, denn wir wollen es für die Verwirklichung des Judentums]*» [Trad. de R.N.].

<sup>436</sup>Cf. RyS, 277.

de Mesías se centra en el significado del concepto de «elección» (*Erwählung*) y las consecuencias políticas que se derivan de dos de sus interpretaciones: la sionista, al estilo de M. Buber, y la no-sionista del propio H. Cohen. Según éste, la esperanza mesiánica en que la ambición sionista dice descansar adolece de la vanidad y la soberbia propia de aquellos judíos que quieren ver en la elección de su pueblo el llamado de Israel a satisfacer su propio egoísmo nacional: la restricción de la Jerusalén celeste al territorio de un Estado propio.

La brevísima historia conceptual del término מָשִׁיחַ (*mesiah, Messias*) expuesta por H. Cohen en su ensayo muestra que lo propio de la esperanza mesiánica, entedida ésta como criterio de distinción entre una fe monoteísta y una fe politeísta, es la confianza en la redención de la humanidad<sup>437</sup>. Desde este punto de vista, la elección del particular «Israel» es únicamente preludio y anticipación, símbolo de la elección del universal «humanidad»<sup>438</sup>. A su vez, dicha elección, en tanto que verdaderamente mesiánica, repudia la idolatría de aquellos que piensan que la providencia ha de favorecer en primer lugar sus propios intereses políticos. Al contrario, la peculiaridad de Israel, su santidad o, en otras palabras, su separación con respecto al resto de naciones del mundo en virtud de su elección *qua* símbolo de la humanidad, conduce precisamente tanto a la negación de la idolatría como a la falta de un Estado propio<sup>439</sup>. Desde el punto de vista de la esperanza mesiánica

---

<sup>437</sup>Cf. Cohen, H., «La idea de Mesías», *op. cit.*, pp. 61-62.

<sup>438</sup>Así, dirigiéndose de manera implícita al sionismo, Cohen describe en su *opus magnum* la relación entre «elección de Israel» y «elección de la humanidad» del siguiente modo: «*El error que cometemos al juzgar la elección de Israel es un error craso completo porque no la relacionamos con la elección mesiánica de la humanidad. Y este error trae consigo ese otro que malinterpreta la elección de la humanidad como un mero instrumento para la glorificación de Israel [sionismo]. En este punto podemos indicar, pero también afirmar ya desde ahora, que la elección de Israel no constituye en modo alguno una excepción, sino más bien la confirmación simbólica del amor que Dios profesa al género humano*» (RdR, 115)

<sup>439</sup>RdR, 115: «*Al amar a Israel, Dios no ama a otra cosa que no sea el género humano. Israel es su propiedad [...] sólo como modelo, como símbolo de la humanidad, como una peculiaridad en el seno de la misma, pues sólo el monoteísmo es capaz de constuir la humanidad. Esta es la doctrina fundamental. Israel es el pueblo santo de sacerdotes del monoteísmo. Israel no es un*

propia de la fe monoteísta, la fe en un único Dios para toda la humanidad, el Estado vale tanto o menos que un becerro de oro.

Ofuscado por una concepción vulgar de la elección mesiánica, por su propio orgullo, el sionismo abandonaría su propia misión religiosa universal a cambio, según H. Cohen, de una oportunidad o una miseria política<sup>440</sup>. Para obedecer a su llamado, a su vocación mesiánica, Israel no necesita estar en posesión de un territorio propio, sino todo lo contrario: el llamado de Israel es la diáspora religiosa bajo la creencia de una Jerusalén celeste para toda la humanidad. Tal es, de acuerdo con el estudio de las fuentes del judaísmo llevado a cabo por el filósofo de Coswig, el resultado de la resemantización en clave religiosa del término, originariamente político, מָשִׁיחַ (*mesiah*). Éste, tras la decadencia del reino, se habría disuelto en tanto que concepto personal y convertido en una idea que remite a un periodo histórico, no del pueblo judío, sino de la humanidad: un «concepto de calendario» (*Kalenderbegriff*), «los días del Mesías» (*die Tage des Messias*), cuya condición histórica, ha de insistirse en ello, no es el apogeo del Estado sino, al contrario, su hundimiento: el exilio<sup>441</sup>. Tal sería, en opinión de H. Cohen, la idea fundamental de la tradición profética que hace del judaísmo una religiosidad auténticamente mesiánica.

Respecto de la relación entre *Messianismus* y *Zionismus*, por lo tanto, H. Cohen afirma que el último pervierte la esperanza mesiánica característica del monoteísmo hebreo en tanto en cuanto contempla la realización del judaísmo, en el sentido de la instauración de un Estado judío, como su contenido prioritario o, al menos, como *conditio sine qua non* de la redención de la humanidad. Según el filósofo

---

pueblo como otros pueblos [...] La separación es inevitable, pues todos los pueblos adoran dioses. Todos los pueblos tienen también su propio Estado. Por consiguiente, la separación de Israel lleva a no tener Estado».

<sup>440</sup>Cf. Cohen, H., «La idea de Mesías», *op. cit.*, p. 78.

<sup>441</sup>Cf. *ibid.*, p. 64.

de Coswig, en cambio, la realización del Pueblo Elegido no debe ser considerada como un objetivo puramente político o nacional, sino como una obra misional. El futuro del reino de Dios, el futuro mesiánico, no está sujeto principalmente al restablecimiento político de Israel sino al reconocimiento unánime de la unidad de Dios por parte de la humanidad<sup>442</sup>.

La tradición profética no deja de ser por ello la patria natural de la política sino que, de hecho, ella misma se funda en la indisolubilidad de religión –en el sentido de una fe monoteísta que encuentra su culminación en la esperanza mesiánica– y política. Aunque, como afirma el propio H. Cohen en una clara alusión al sionismo, hasta el día de hoy no se ha podido erradicar la creencia de que sólo el Estado puede ser el medio para mantener en vigor la vocación de Israel, *das Politische*, en el caso del profetismo, no debe ser entendido en el sentido idolátrico de la soberanía nacional moderna<sup>443</sup>. Como buen kantiano, el concepto de lo político que H. Cohen hace corresponder al profetismo y, por ende, al mesianismo, se caracteriza precisamente por el hecho de no ser reducible a la distinción «amigo/enemigo» en que un hegeliano como Schmitt fundamentó, tan sólo unos años más tarde, su teología política. Si la idea de Mesías hace referencia a la redención de la humanidad, el ideal político del profetismo no puede ser otro que el de una «cosmópolis mesiánica» cuya forma jurídico-política vendría dada, como en el caso de Kant –y de H. Kelsen– por una confederación mundial de Estados<sup>444</sup>.

Rosenzweig, quien como se detallará en el próximo capítulo estudió en pro-

---

<sup>442</sup>RdR, 145: «No es la redención de Israel, la exclusivamente política, mucho menos la particularista, limitada a Israel, la tarea del Dios Santo, sino la redención de la humanidad».

<sup>443</sup>Cf. RdR, 151-152.

<sup>444</sup>H. Cohen se inscribiría por tanto en la línea del liberalismo judío inaugurada por B. Spinoza, diabólicamente tendente, según Schmitt, a una unidad despolitizada del mundo. Por lo demás, puede encontrarse una crítica de esta oposición radical supuestamente existente entre un Hegel «belicista» y un Kant «pacifista» en Losurdo, D., *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milán, 1987 [ed. cast.: *Hegel y la catástrofe alemana*, trad. de A. García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2012, pp. 41 *et seq.*].

fundidad la concepción hegeliana del Estado, a la que dedicó su tesis doctoral, probablemente no pudo ver en el ideal cosmopolita que su maestro atribuía a la tradición profética como su genuino contenido político más que la ingenuidad de un viejo kantiano que, aún en plena Primera Guerra Mundial, imaginaba la posibilidad de una futura paz perpetua. La crítica anticipada de la teología política de Schmitt que puede encontrarse en el pensamiento de Rosenzweig y de la que precisamente trata de dar cuenta este trabajo está mediada por una profunda conciencia de la inexorabilidad de la *Realpolitik* y, consecuentemente, termina por no dejarse seducir por idealización política alguna. No obstante, su radical puesta en cuestión del concepto schmittiano de lo político, o de lo que Rosenzweig denomina *messianische Politik*, si bien prescinde de toda profecía cosmopolita, es heredera tanto de la temporalización de la idea de mesías como de la reivindicación del carácter diaspórico del pueblo hebreo que H. Cohen encontró en la historia del judaísmo y, concretamente, en la tradición profética.

Respecto de lo primero, la temporalización de la idea mesiánica, ha de señalarse que, a pesar de lo dicho, las concepciones del tiempo mesiánico que proponen H. Cohen y Rosenzweig son fundamentalmente distintas. Aunque ambos ven en *Messias* un concepto de calendario, el primero concibe la disolución del concepto originariamente personal de la más alta creación del judaísmo en símbolo de una época histórica como la elaboración, por parte del profetismo, de una filosofía de la historia: un concepto de historia universal comparable, de nuevo, a la propuesta filosófico-histórica en clave cosmopolita que podemos encontrar en las *Ideen* de Kant, es decir, una concepción de la historia como progreso<sup>445</sup>. Rosenzweig, en cambio, describirá el tiempo mesiánico como la eternidad del instante que, permaneciendo en los márgenes de la historia, cuestiona radicalmente el *continuum*

---

<sup>445</sup>Cf. RdR, 190-193.

temporal en que tiene lugar precisamente el *Fortschritt* kantiano<sup>446</sup>. La influencia del mesianismo de H. Cohen en Rosenzweig se hace especialmente patente, por lo tanto, en el ensalzamiento de la גלות (*Galut*, «diáspora») que está a la base de la posición no-sionista mantenida tanto por el maestro como por el discípulo.

Como se ha sugerido antes, H. Cohen reconoce que, en un primer momento, «mesías», «el ungido», tuvo un significado político de carácter personal. En la época anterior a la decadencia del reino, tras la muerte de Salomón, hijo de David, מָשִׁיחַ (*mesiah*) es el título y la condición oficial del sacerdote, entre cuyas funciones se encontraba la de ungir al rey, por lo que el título pasa también a este último<sup>447</sup>. Sin embargo, de la escisión en dos del reino (I Re 12), así como de la sucesiva ruina de Israel (II Re 17) y Judá (II Re 25), extrae en relación a la vocación mesiánica del Pueblo Elegido la conclusión de que si el reino de David no fue el suelo sobre el que cabía edificar el monoteísmo, el llamado histórico de Israel no puede residir en un proyecto político como el sionista.

El estudio de la elaboración histórica de la idea de mesías, en la que H. Cohen distingue tres etapas –la época anterior a la decadencia del reino, la época del exilio en Babilonia y la elaboración talmúdica posterior a la época de los macabeos–, según el filósofo de Coswig, ha de tener en cuenta las circunstancias políticas del Estado de Israel –la división del reino y su posterior desaparición– como condiciones previas del mesianismo. Es decir, que el sentido y el valor del monoteísmo, el cual encuentra en el mesianismo su máximo apogeo, se funda en la contradicción histórica y política que significa el doble destino político de Israel: la desaparición de su Estado, por un lado, y la preservación del pueblo, por otro. El universalismo del mesianismo es la consecuencia de la anomalía que constituye la separación

---

<sup>446</sup>Cf. *infra*, pp. 433 *et seq.*

<sup>447</sup>Cf. Cohen, H., «La idea de Mesías», *op. cit.*, p. 63.

de «Estado» y «pueblo» en la historia de Israel<sup>448</sup>. Mesianismo y diáspora caminan, pues, de la mano. El cumplimiento pleno del monoteísmo, su apogeo, tuvo lugar únicamente cuando se desprendió del Estado particular y, de ese modo, de su localización en un determinado territorio.

La crítica religiosa del sionismo llevada a cabo por H. Cohen sitúa la tradición profética del judaísmo en el corazón mismo de la elaboración histórica de la más alta creación de la religiosidad hebrea, aquella que distingue la fe monoteísta judía del resto de creencias religiosas: la esperanza mesiánica. La especificidad religiosa del judaísmo hunde sus raíces en el mesianismo. Éste, a su vez, le confiere al pueblo judío su propia especificidad política, es decir, aquello que en tanto que Pueblo Elegido le distingue del resto de pueblos del mundo: el hecho de que su vocación histórica no reside en el Estado, sino en su dispersión entre las naciones. A diferencia del resto de pueblos del mundo, en opinión de H. Cohen, el Estado resulta ser insignificante en relación a la preservación del pueblo judío en la medida en que la especificidad de éste descansa en la idea mesiánica.

A pesar del necesario desplazamiento del Estado por el mesianismo y la consiguiente dispersión de la judería entre los pueblos del mundo, la conservación del pueblo judío fue posible mediante aquella forma de unidad que, según H. Cohen, corresponde a la vocación única de la religiosidad mesiánica: la comunidad (*Gemeinde*). Ésta, y no el Estado al que sustituyó, ha constituido, a juicio del filósofo de Coswig, la institución por medio de la cual el judaísmo ha asegurado su supervivencia, unidad y cohesión a lo largo de la historia. Ha permitido mantener en vigor la vocación mesiánica del judaísmo y, de ese modo, le ha procurado su único medio de conservación posible. La sustitución del Estado por la comunidad, en consonancia con la esperanza mesiánica que le distingue, resolvería así el enig-

---

<sup>448</sup>Cf. RdR, 194-196.



ma que constituye la supervivencia de un pueblo que, a fin de conservar su propia identidad, hubo de prescindir de la seguridad que ofrece la soberanía estatal por medio de la violencia en que se traduce el poder<sup>449</sup>.

Al igual que su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo, Rosenzweig verá en las comunidades judías de la diáspora la única forma posible de realización de un judaísmo que, manteniéndose fiel a su condición de *heiliges Volk*, es decir a la vocación mesiánica que le constituye, sea digno de tal nombre. Coherentemente, no obstante las diferencias que cabe encontrar entre maestro y discípulo, ambos encuentran el fundamento de dichas comunidades en aquellas creaciones del mono-teísmo hebreo que, tras la catástrofe de Masada, en su estrecha vinculación con la esperanza mesiánica, pudieron mantener con vida al judaísmo. El Templo, como el Estado, ha demostrado carecer de toda importancia en relación al mantenimiento de la vocación mesiánica de Israel. Más aún, al igual que en el caso del Estado, el propio mesianismo habría exigido, con vistas a su realización, el desplazamiento del Templo como centro de la vida religiosa del judaísmo y su sustitución por aquellas otras manifestaciones suyas capaces, en consonancia con su carácter mesiánico, de prescindir de toda localización en el espacio: la oración y la Ley, que tiene en el שַׁבָּת (*sabbat*) a su más íntimo y genuino representante<sup>450</sup>.

La oración y la comunidad guardan en ambos autores una relación indisoluble, hasta el punto de que la oración no es tanto, como quizá pudiera pensarse, del

---

<sup>449</sup>RdR, 301: «*La comunidad ha conservado la religión y la religión al pueblo. El materialismo histórico [...] no deja de asombrarse de la perennidad del pueblo de Israel: la comunidad tiene la solución de este enigma. La comunidad substituyó al Estado. Y el Estado tenía que ser desplazado por el mesianismo. Pero aunque la identidad entre Estado y pueblo lógicamente tenía que irse a pique, sin embargo se irguió contra ello la identidad entre pueblo y comunidad. El pueblo de Israel se convirtió en la comunidad de Israel. Y así es como comienza a usarse el término asamblea. La comunidad de Israel se convirtió en la asamblea de Israel.*».

<sup>450</sup>Cf. RdR, 119-121, 267, 289-310, Cohen, H., «Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung», en *Jüdische Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 45-72 [ed. cast.: «El *shabat* en su significación histórico-cultural» en *Mesianismo y razón. Escritos judíos, op. cit.*, pp. 33-59] y GSII, 321-326, 337-338 y 344-349 (EdR, 345-350, 361-362 y 368-374).

individuo, cuanto de la comunidad. Así, para Rosenzweig, el monólogo del orante, que propiamente constituye un diálogo con Dios, si verdaderamente es una oración, la oración de un creyente y no la de un exaltado, tiene lugar necesariamente en medio de la comunidad creyente; la oración del incrédulo, en cambio, no constituye un auténtico diálogo con Dios en tanto en cuanto es siempre la oración del individuo<sup>451</sup>. Para H. Cohen, en conformidad con el alcance universal de su mesianismo, la peculiaridad del lenguaje de la religión monoteísta descansa en que, no obstante la interioridad que la caracteriza, es sólo en virtud de la humanidad en su totalidad que la oración tiene valor alguno. A pesar de que el individuo satisfaga por medio de la oración su necesidad de dirigirse a Él, en tanto que constituye el medio humano para dirigirse a Dios, es sólo en virtud de la humanidad universal, de la comunidad humana, como el individuo puede buscar e implorar su propia conexión con Dios<sup>452</sup>.

En cualquier caso, tanto Rosenzweig como H. Cohen coinciden al situar el centro de gravedad del judaísmo en la Ley y, específicamente, en el שַׁבָּת (*sabbat*), así como en la oración. No obstante, sus diversas interpretaciones de lo mesiánico –mientras que para H. Cohen «los días del Mesías» constituyen la culminación del progreso moral de la humanidad en sentido kantiano, para Rosenzweig el Mesías se refiere a una determinada experiencia del tiempo que situaría al judío en los márgenes, precisamente, de la historia como progreso– se dejan traslucir en el modo en que cada uno se aproxima a las que a su juicio son las más elevadas expresiones de la religiosidad judía.

La distancia entre las posiciones de uno y otro, motivada en parte, como ya se ha señalado, por el salto generacional que se produce entre estos dos grandes exponentes del judaísmo alemán, se hace patente de manera especialmente notoria

---

<sup>451</sup>Sobre el análisis rosenzweigiano de la oración, cf. *infra*, pp. 437 *et seq.*

<sup>452</sup>Cf. RdR, 300.

en lo tocante a la cuestión del שַׁבָּת (*sabbat*). Mientras que éste es, a juicio de Rosenzweig, la fiesta en que se asienta el año litúrgico y, por lo tanto, la clave del calendario judío, para su maestro ofrece la confirmación del sentido ético del monoteísmo judío, la quintaesencia de la doctrina moral del monoteísmo<sup>453</sup>. Así, si para el primero tiene que ver fundamentalmente con la división del año litúrgico en semanas, para el segundo tal división del calendario únicamente tiene importancia en la medida en que, proveniente del calendario babilónico, fue adoptada y utilizada por los profetas para establecer la clave de bóveda de su ética social<sup>454</sup>.

Las dos interpretaciones se fundan, respectivamente, en las dos formulaciones que encontramos de la ley del שַׁבָּת (*sabbat*) en la תּוֹרָה (*Torah*). Por un lado, en Ex 20, 8-11, puede leerse lo siguiente:

Recuerda el día del sábado para santificarlo. Durante seis días trabajarás y harás todas tus tareas, pero el séptimo día es de descanso, consagrado al Señor, tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu ganado, ni el emigrante que reside en tus ciudades. Porque en seis días hizo el Señor el cielo, la tierra, el mar y lo que hay en ellos; y el séptimo día descansó. Por eso bendijo el Señor el sábado y lo santificó.

En Dt 5, 14, se encuentra, en cambio, lo siguiente:

El día séptimo es día de descanso, consagrado al Señor, tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu buey, ni tu asno, ni tu ganado, ni el emigrante que reside en tus ciudades, para que descansen, como tú, tu esclavo y tu esclava. Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto y que el Señor, tu Dios, te sacó de allí con mano firme y con brazo extendido. Por eso te manda el Señor, tu Dios, guardar el día del sábado.

---

<sup>453</sup>Cf. GSII, 344 (EdR, 369) y RdR, 119-120, respectivamente.

<sup>454</sup>Cf. RdR, 120, así como Cohen, H., «El *shabat* en su significación histórico-cultural», *op. cit.*, pp. 36-38.

La necesidad de guardar el שָׁבָת (*sabbat*) se justifica en cada uno de estos pasajes, respectivamente, en razón del descanso de Dios tras la realización de su gran obra, la creación, y en virtud de la necesidad de descanso del hombre. Así, leídos ambos pasajes en el orden en el que aparecen en las Escrituras, parecería que el hombre descansa en el שָׁבָת (*sabbat*) porque Dios, cuyo descanso no significa otra cosa que la culminación de la creación, lo habría santificado con su propio descanso. Tal sería la interpretación de Rosenzweig, quien concibe el שָׁבָת (*sabbat*) como «fiesta de la Creación»<sup>455</sup>. H. Cohen, en cambio, propone una inversión del orden canónico a fin de explicar el proceso de santificación del día de descanso<sup>456</sup>. Conforme a su lectura, aunque el descanso del esclavo está ya prescrito en Ex 20, 8-11, éste no debe justificarse por el descanso de Dios, sino que lo que la modificación del Decálogo que encontramos en Dt 5, 14 pone de manifiesto es el hecho de que la prescripción del descanso sabático tiene el sentido de establecer la igualdad entre todos los seres humanos en virtud del amor de Dios, no sólo por Israel, sino por el género humano en su conjunto<sup>457</sup>.

Según una interpretación, por lo tanto, el שָׁבָת (*sabbat*) simboliza la creación en cuanto es su consumación. Según la otra, se convierte en símbolo de los derechos humanos universales y de la emancipación de los esclavos. La primera lectura, la de Rosenzweig, se detiene en el sentido religioso de la festividad sabática; la segunda, en el sentido moral de la gran ley del שָׁבָת (*sabbat*) sin perderla de vista, no obstante,

---

<sup>455</sup>GSII, 345 (EdR, 369): «Porque en seis días hizo Dios el cielo y la tierra, y al séptimo descansó. Por eso el día séptimo se convierte en “día de descanso”, en “shabbat”, en la fiesta de la “conmemoración de la obra del principio” [Denn in sechs Tagen hat Gott Himmel und Erde geschaffen und am siebenten hat er geruht. So wird der siebente Tag als „Ruhetag“, als „Sabbat“, zur Feier der „Erinnerung an das Werk des Anfangs“]. Naturalmente, el pasaje que aduce para justificar su propia interpretación del descanso sabático es Ex 20, 8-11.

<sup>456</sup>Cohen, H., «El shabat en su significación histórico-cultural», *op. cit.*, p. 48: «Primero descansa el hombre, el esclavo, en el séptimo día. Luego [...] es a Dios a quien se le imagina descansando de su creación. Finalmente, el hombre descansa en el shabat porque Dios lo ha santificado con su propio descanso».

<sup>457</sup>Cf. RdR, 120.

en tanto que expresión del amor de Dios por el género humano, como apogeo de la intimidad religiosa: la prescripción de guardar el descanso sabático es la más alta manifestación de la compasión de Dios por el hombre, a quien expulsó del paraíso al trabajo como consecuencia del pecado original<sup>458</sup>. Ambas interpretaciones, no obstante, conciben el descanso sabático como anticipación del tiempo mesiánico, ya sea concebido éste como experiencia de la eternidad en el tiempo, en el caso de Rosenzweig, o como culminación del progreso moral de la humanidad, en el caso de H. Cohen<sup>459</sup>.

La interpretación coheniana del mandamiento del שַׁבָּת (*sabbat*), fundada en aquella otra de la elección de Israel como símbolo de la elección mesiánica de la humanidad mentada más arriba, incluye asimismo el último de los conceptos de la filosofía judía de H. Cohen que, a pesar de las innegables diferencias hermenéuticas existentes entre uno y otro, herederá Rosenzweig convirtiéndolo de hecho en el centro de gravedad de lo que, como se verá, habrá de denominarse su teología (meta)política: el concepto de «prójimo» (*Nächste*) o, más bien, de «amor al prójimo» (*Nächstenliebe*)<sup>460</sup>.

Según H. Cohen, el שַׁבָּת (*sabbat*), toda vez que de entre las prácticas religiosas del judaísmo es la que contiene el sentido mesiánico de su religión en forma más

---

<sup>458</sup>Cf. RdR, 121.

<sup>459</sup>Otro tanto ocurre, por lo demás, con la oración. Si el reino mesiánico de Dios pertenece al futuro, en el caso de H. Cohen, y a la eternidad que se mantiene al margen del tiempo histórico, en el caso de Rosenzweig, el presente anhela la oración en la medida en que ni el futuro ni la eternidad pueden hacerse presentes, según ambos autores, sin su preparación en el presente. Como el descanso sabático, la oración del creyente que, como se ha señalado, se lleva a cabo en comunidad, acelera el futuro: trae a presencia la eternidad mesiánica. Cf. RdR, 300 y GSII, 321-322 (EdR, 345), así como, en lo que respecta particularmente a Rosenzweig, *infra*, pp. 454 *et seq.*

<sup>460</sup>Cf. RdR, 87 *et seq.*, así como los ensayos recogidos en Cohen, H., *Der Nächste: vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums*, Schocken, Berlin, 1935 [ed. cast.: *El prójimo: cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, trad. de A. Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004]. En lo que respecta a Rosenzweig, cf. *infra*, pp. 406 *et seq.*

acabada, universaliza la igualdad de los hombres a través de la consagración a Dios, incluyendo por tanto, a la manera del paulino «*ya no hay judío, ni griego*» tanto a los hijos de las doce tribus de Israel como al prójimo, entendido éste precisamente como el otro que, pudiendo ser en ocasiones el compatriota, adquiere su figura más propia en el גוי (*goy*, «no judío») y, por lo tanto, en el גר (*guer*, «extranjero») e, incluso, en el enemigo<sup>461</sup>. De este modo, en el marco de su particular batalla dialéctica contra el sionismo, así como por la correlación de germanidad y judaísmo y, en último término, por la unidad de la humanidad toda, H. Cohen lleva a cabo un intento de conciliación de la tradición mesiánica hebrea con el humanismo ilustrado a través del concepto talmúdico de «noájida» (בְּנוֹחַ, literalmente: «hijo de Noé», *ben noah*) de acuerdo con el cual tanto si el no-judío, el extranjero, abraza la fe de Abraham (גֵּר צְדֵק: *guer tsedek*), como si no lo hace (גֵּר תּוֹשָׁב: *guer toshav*), el prójimo es considerado judío a efectos éticos, jurídicos y políticos a condición de respetar los siete preceptos morales que le fueron transmitidos a Noé con ocasión de la alianza de Dios con la humanidad<sup>462</sup>.

La Primera Guerra Mundial puso de manifiesto el carácter ilusorio, quimérico, del humanismo ético-mesiánico del cosmopolita H. Cohen a luz del cual cobraba sentido su reivindicación del concepto de noájida. Quizá como consecuencia de la tensión entre las aspiraciones cosmopolitas y las nacionales que dio lugar al nacimiento del nacionalismo moderno, se produjo en Europa, más bien, el triunfo de una «política mesiánica» que, en lugar de tender hacia la unión de todos los

---

<sup>461</sup>Cf. Cohen, H., *El prójimo: cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, op. cit., pp. 24 y 73, así como Belmonte, O., *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2012, p. 124. Sobre el amor al enemigo en Rosenzweig, cf. también *infra*, pp. 412 y 462-464.

<sup>462</sup>Cf. RdR, 87 *et seq.*, así como Levinas, E., «La laïcité et la pensée d'Israël», en *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Saint-Clément-la-Rivière, 1994, pp. 177-196 [ed. cast.: «El laicismo en el pensamiento de Israel», en *Los imprevistos de la historia*, trad. de T. Checchi, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 179-182].

pueblos vio en el apogeo de un determinado Estado nacional la condición de posibilidad de una verdadera realización mesiánica de la humanidad –a la manera, por tanto, del sionismo de M. Buber–. Aconteció así una victoria póstuma de Hegel o, más concretamente, de cierta interpretación de Hegel basada en sus *Principios de la filosofía del derecho*.

El optimismo de H. Cohen dejó de tener sentido a ojos de su discípulo más aventajado y último gran exponente del judaísmo alemán. Para él, que escribió su obra capital, *La Estrella de la Redención*, durante la Gran Guerra, desde las trincheras mismas del frente balcánico, la kantiana *Weltgeschichte* en la que tanto había confiado su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo no constituía tanto el lugar de realización de las esperanzas mesiánicas cuanto, a la manera de W. Benjamin en sus célebres tesis sobre el concepto de historia, un mero campo de ruinas. *Messianismus* –tanto en sentido sionista o nacionalista como cosmopolita– y *Weltgeschichte* se escinden en Rosenzweig definitivamente.

Muy probablemente, el filósofo de Kassel hubiese estado de acuerdo con el hegeliano Schmitt cuando éste, refiriéndose a la posibilidad de un Estado mundial en su análisis del concepto de lo político, se aferra a la máxima del anarquista Proudhon según la cual *Qui dit humanité veut tromper*<sup>463</sup>. ¿Cómo aspirar a una humanidad verdaderamente reconciliada después de que, inmersa en una guerra de dimensiones globales entre sus diferentes representantes –*Civilisation* y *Kultur*–, hubiese librado una batalla contra sí misma? Y, al mismo tiempo: ¿cómo escapar del hegeliano matadero de la historia? La respuesta de Rosenzweig a esta pregunta, como tratará de mostrarse en el próximo capítulo, dedicado a la influencia del hegelianismo en el joven Rosenzweig y, en realidad, a la ruptura de éste con aquel como consecuencia del devenir de la Primera Guerra Mundial, consis-

---

<sup>463</sup>Cf. BP, (CP, 84).

tirá paradójicamente, no en un desmentido de la filosofía hegeliana del Estado y de la historia, sino en un reconocimiento de su victoria y, al mismo tiempo, una toma de conciencia y denuncia de sus propios límites. Tal será el papel que, según Rosenzweig, debe asumir el judaísmo en el mundo: no negar el mundo, a la manera del marcionismo cuyas sendas abandonó el de Kassel gracias a E. Rosenstock, sino mostrarle su incompletitud constitutiva. Aquella que, quienes de un modo u otro divinizan el mundo, y con él la historia, son incapaces siquiera de atisbar.



CAPÍTULO IX  
*Hegel und der Staat*

En julio de 1913, aproximadamente un año después de obtener el doctorado con una parte de su *Hegel und der Staat* e instalado en la ciudad de Leipzig, Rosenzweig se hallaba aún ocupado en sus investigaciones sobre la teoría política de Hegel, las cuales verían la luz aproximadamente siete años más tarde. Así se lo hacía saber a H. Ehrenberg en carta fechada a mediados de julio de 1913, es decir, inmediatamente después de que tuviera lugar la *Leipziger Nachtgespräch*:

He terminado ya la parte correspondiente a las disputas sobre la Constitución en Württemberg y trabajo en el capítulo sobre la Filosofía del Derecho, que sin embargo escribiré en agosto; he necesitado para esto más preparativos de los que pensaba. Quizá vaya desde Heidelberg a Freiburg, un día, para ver a Meinecke y, desde allí, a Stuttgart (y Tübingen) para utilizar el compendio de escritos sobre la disputa en torno a la Constitución y, quizá, para buscar algo en el Archivo Nacional.<sup>464</sup>

Cronológicamente, la carta se sitúa en el final de la etapa de Rosenzweig como estudiante de historia en camino de obtener su *Habilitation*, así como en el comienzo de su crisis existencial, de sus dudas entre la iglesia y la sinagoga, la cruz y la estrella. El propio Rosenzweig parecería aprobar esta partición en dos de su trayectoria vital e intelectual cuando, en una carta a F. Meinecke que tiene tanto de confesión como, valdría decirlo, de disculpa, afirma: «*El autor de La Estrella de la Redención es de otro calibre que el autor de Hegel y el Estado*»<sup>465</sup>.

En esta misma carta Rosenzweig se refiere a lo ocurrido en 1913 como su

---

<sup>464</sup>GSI, 1, 125: «*Ich habe jetzt auch den Abschnitt über den württembergischen Verfassungsverstreit im Entwurf fertig und arbeite jetzt für das Kapitel über die Rechtsphilosophie, das ich aber erst im August schreiben werde; es sind auch hierzu wieder mehr Vorarbeiten als ich dachte. Von Heidelberg aus gehe ich vielleicht einen Tag nach Freiburg, um Meinecke zu sehen und dann nach Stuttgart (und Tübingen), um dort die vollständige Sammlung des Schriften zum Verfassungsverstreit zu Nachträgen zu benutzen und evtl. auch auf dem Staatsarchiv etwas zu suchen*» [Trad. de R.N.].

<sup>465</sup>GSI, 2, 680: «*Der Verfasser des „Stern der Erlösung“ [...] ist von anderem Kaliber als der von „Hegel und der Staat“*» [Trad. de R.N.]. Hay traducción al castellano de dicha carta en Rosenzweig, F., «Carta a Friedrich Meinecke», en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, trad. de M. G. Burello, Araucaria, Buenos Aires, 2007, pp. 83-88].

propio derrumbe<sup>466</sup>. El antiguo discípulo de F. Meinecke hablaba a su maestro, en definitiva, de las razones de su abandono de la ciencia histórica por la filosofía y, en último término, por el judaísmo<sup>467</sup>. La misiva data del 30 de agosto de 1920, aproximadamente tres meses luego de que Rosenzweig firmara en Kassel el prólogo del *Hegel* y algo más de siete años después de la conversación nocturna de Leipzig, momento en el que la andadura vital e intelectual del autor de *La Estrella*, según la interpretación que éste hace de sí mismo y que acaba de exponerse, diese un viraje decisivo. Esta *Kehre*, por decirlo con el término alemán con el que habitualmente se signa el cambio de rumbo del pensamiento heideggeriano en la década de los años treinta, sin embargo, no fue únicamente el resultado de la *Leipziger Nachtgespräch*. Como se tratará de mostrar a lo largo de este capítulo, la crisis de Rosenzweig no fue únicamente una crisis de identidad y de fe, la crisis de un joven judío alemán educado en una familia asimilada a la cultura cristiano-alemana, sino el resultado de la propia crisis y la tragedia del pueblo alemán<sup>468</sup>.

Los diarios y cartas de Rosenzweig muestran que el de Kassel continuó traba-

---

<sup>466</sup>GSI, 2, 679: «*En 1913 me ocurrió algo que, si tuviese que nombrarlo, no podría referirme a ello sino con la palabra derrumbe. Me encontré de repente en un campo de ruinas. Peor aún: sentí que el camino por el que transitaba me conducía a través de irrealidades [Mir ist im Jahre 1913 etwas geschehen, was ich, wenn ich einmal davon reden soll, nicht anders bezeichnen kann als mit dem Namen: Zusammenbruch. Ich fand mich plötzlich auf einen Trümmerfeld od el vielmehr: Ich merkte, daß der Weg, den ich ging, zwischen Unwirklichkeiten dahinführt]*» [Trad. de R.N.].

<sup>467</sup>GSI, 2, 680: «*Estaba transformándome, pasando de ser un historiador (completamente preparado para la habilitación) a ser un filósofo (absolutamente no preparado para la habilitación) [...] Ciertamente, lo esencial es que la ciencia dejó de ocupar para mí un lugar central y que, desde entonces, mi vida está determinada por el “oscuro impulso” del que, con la expresión “mi judaísmo”, [...] soy ciertamente consciente [Ich war aus einem (durchaus habilitierbaren) Historiker zu einem (durchaus unhabilitierbaren) Philosophen geworden [...] Das Wesentliche ist doch, daß mir die Wissenschaft überhaupt nicht mehr die zentrale Bedeutung besitzt und daß mein Leben seither bestimmt ist von dem „dunklen Drang“ dem ich mit dem Namen „mein Judentum“ [...] mir freilich bewußt bin]*» [Trad. de R.N.].

<sup>468</sup>Cf. Avineri, S., «Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of his Jewish Reawakening», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, II, Alber, Freiburg-München, 1988, pp. 831-838.

jando en la redacción de su libro sobre Hegel, al menos, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial. Su retorno al judaísmo, por lo tanto, no fue óbice para que continuara su investigación sobre el desarrollo del pensamiento hegeliano del Estado, como tampoco lo fue para la redacción de *La Estrella* el hecho de que, mientras trabajaba en ella, sirviera al mismo tiempo en el frente balcánico como oficial del *Reichsheer*. Su judaísmo y su admiración por Hegel, que en realidad no era sino el síntoma más evidente de su propia condición alemana, de ese patriotismo que le llevó a luchar por la consecución del sueño alemán, siquiera por la salvación del pueblo alemán, al contrario de lo que quizá pudiera pensarse en razón de la oposición de Rosenzweig al asimilacionismo, nunca se excluyeron mutuamente.

Si puede hablarse de una auténtica ruptura en dos del pensamiento de Rosenzweig, el corte no debe situarse sin matices en la conversación nocturna de Leipzig. Paralela a la crisis de identidad y de fe que condujo al filósofo de Kassel de vuelta hacia su judaísmo, hay claras evidencias de una crisis relacionada con la caída del *Reich* y el colapso de toda esperanza en relación a su reforma y transformación. Como sus conclusiones, el *Vorwort* del *Hegel*, añadido por Rosenzweig en 1920 con vistas a la publicación del texto redactado, en sus partes esenciales, con anterioridad a la guerra, resulta en este sentido paradigmático. Por ello, una lectura de *La Estrella* en clave (teológico-)política como la que quiere llevar a cabo la presente investigación pasa por rehabilitar el valor del *Hegel* en el *corpus* textual rosenzweigiano. En primer lugar, porque ofrece, como ningún otro texto de Rosenzweig, una mirada a su experiencia y valoración de la crisis política que sacudió a Alemania durante y después de la Primera Guerra Mundial. En segundo lugar, porque no se trata sin más de un mero ejercicio académico, como acaso pudo serlo en su origen, sino que, por medio de lo añadido al término de la Gran Guerra, está dotado de una íntima conexión con *La Estrella*<sup>469</sup>.

---

<sup>469</sup>Bensussan, G., *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, *op. cit.*, p. 121]: «El Prefacio y la

La última afirmación contradice de manera palmaria las palabras de Rosenzweig a F. Meinecke sobre los autores del *Hegel* y de *La Estrella* a las que se refirió más arriba y que son repetidas como un mantra por aquellos investigadores dedicados al filósofo de Kassel que, desechando la importancia del estudio de la concepción hegeliana del Estado llevada a cabo por Rosenzweig, quieren ver en el *opus magnum* rosenzweigiano una filosofía de la religión alejada de la política. Sin lugar a dudas, el hecho de que en el prólogo del *Hegel* Rosenzweig indique hasta dos veces que en el momento de la publicación, llevada a cabo ciertamente a desgracia, no habría comenzado a escribirlo, pone de manifiesto las dificultades que el autor tuvo para identificarse ya entonces con su obra<sup>470</sup>. Asimismo, es sintomático de la caída en el olvido que, por oposición a la relativa gloria de *La Estrella*, terminó por depararle el destino. Sin embargo, al margen de la distancia tomada por el propio Rosenzweig con respecto al *Hegel*, dos de los temas centrales de su *opus magnum*, la radical condena de la historia en su dimensión política y la definición del judaísmo como una comunidad esencialmente al margen de la temporalidad histórica y de la realidad política, sólo son comprensibles a la luz de la interpretación rosenzweigiana de las filosofías hegelianas de la historia y de la política. En este sentido, un acercamiento al trabajo sobre Hegel llevado a cabo por el joven Rosenzweig bajo la dirección de F. Meinecke resulta irrenunciable para la presente investigación<sup>471</sup>.

---

*Conclusión que encuadran "Hegel y el Estado" consignan una ruptura sin vuelta atrás. Fijan, en la ingenuidad del texto académico, los límites exigidos por el reconocimiento desgarrador que la historia y la política predestinan a la escritura filosófica». Véase también la carta que, con fecha de 17 de septiembre de 1923, Rosenzweig remitió precisamente a F. Meinecke: GSI, 2, 924-925.*

<sup>470</sup>Cf. HuS, XII.

<sup>471</sup>El presente trabajo es, en este sentido, deudor fundamentalmente de la atención prestada por S. Mosès a la tesis doctoral de Rosenzweig. Cf. Mosès, S., «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, II, *op. cit.*, pp. 855-876, Id. «Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig», en G. Fuchs - H. H. Henrix (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M., 1987, pp. 67-89 e Id., *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, Paris, 2003<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>), pp. 25 *et seq.* Véase también, en esta misma línea, Kohr, J., „Gott selbst muß das letzte Wort

## 9.1. *Ideengeschichte*

En la primavera de 1908, a la edad de veintiún años, Rosenzweig abandona los estudios de medicina que, de acuerdo con los deseos de su padre, había emprendido seis semestres antes, en 1905, en la universidad de Gotinga. Después de una breve estancia en Berlín, decide instalarse en Friburgo, en cuya universidad cursará estudios de filosofía y de historia. Luego de frecuentar durante dos años los seminarios de F. Meinecke, en 1910 comienza a trabajar bajo la dirección del gran historiador e historiógrafo alemán en una investigación sobre el origen y el desarrollo de la filosofía política de Hegel. *Lebenstationen (1770-1806)*, la primera parte de lo que en 1920 vería la luz bajo el título de *Hegel und der Staat*, le sirvió en 1912 para obtener el título de doctorado aunque, como se ha señalado ya, su dedicación al estudio de la concepción hegeliana del Estado continuó, no obstante, hasta 1914. En palabras de su propio autor, el *Hegel* fue redactado con la esperanza de que la estrechez tanto interior como exterior del Estado bismarckiano se trocara en un *Reich* que respirara el aire libre del mundo, es decir, de que Alemania se reformara y, dejando de lado su angostura espiritual y espacial, liderara la creación de una gran nación cultural en *Mittleuropa*<sup>472</sup>. Al final del *Vorwort* redactado al término de la Gran Guerra, sin embargo, Rosenzweig certificó más bien la defunción de un proyecto centroeuropeísta tal con las siguientes palabras: «*Ha sucedido algo distinto. Un campo de ruinas señala el lugar en el que se levantaba el Reich*»<sup>473</sup>.

El interés de Rosenzweig por la filosofía política de Hegel se originó en su contacto con F. Meinecke y, en especial, con el estudio meineckiano sobre la génesis del Estado nacional alemán que, bajo el título *Weltbürgertum und Nationalstaat*,

---

*sprechen. . . " Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs, Karl Alber, Freiburg-München, 2008, pp. 44 et seq.*

<sup>472</sup>Cf. HuS, XII.

<sup>473</sup>HuS, XII: «*Es ist anders gekommen. Ein Trümmerfeld bezeichnet den Ort, wo vormals das Reich stand*» [Trad. de R.N.].

había visto la luz precisamente en el mismo año en el que Rosenzweig se instalaba en Friburgo<sup>474</sup>. Como muestran algunas de las cartas de este periodo, Rosenzweig estudió en profundidad el libro de F. Meinecke, cuya lectura recomendaba a sus más allegados<sup>475</sup>. En particular, como reconocería más tarde el propio Rosenzweig, el impulso del joven historiador hacia una investigación sobre la concepción hegeliana del Estado a través de la vida de su autor brotó de la lectura del capítulo del libro de F. Meinecke consagrado a Hegel<sup>476</sup>.

*Weltbürgertum und Nationalstaat* ofrece una historia del desarrollo de la idea de Estado nacional en Alemania, desde el comienzo del siglo XVIII, la Revolución Francesa y el universalismo de W. v. Humboldt (1769-1859), hasta L. v. Ranke (1795-1886) y el *Eiserner Kanzler*, O. v. Bismarck (1815-1898), el político prusiano

---

<sup>474</sup>Cf. Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München-Berlin, 1908.

<sup>475</sup>Así, por ejemplo, el 13 de noviembre de 1908 escribía a su madre lo siguiente: «*He vuelto a entusiasmarme con el libro de Meinecke (Cosmopolitismo y Estado nacional). Te lo recomiendo de nuevo encarecidamente. Se ocupa en su primera parte de las concepciones políticas de Humboldt, Novalis, Schlegel, Fichte, Schiller, Stein, Gneisenau, etc.; en la segunda, de la cuestión germano-prusiana en los años cuarenta. Fundamentalmente, se ven muy de cerca las certezas de hoy en el momento de su aparición. La exposición es clásica. Para escribir un libro así, necesitaría diez años de mi vida. Por lo demás, eso es lo que casi ha necesitado Meinecke para hacerlo [Ich bin wieder entzückt von dem Meineckeschen Buch (Nationalstaat und Weltbürgertum) und empfehle es Dir auch weiter dringend. Es handelt in seiner ersten Hälfte von den politischen Gesinnungen Humboldts, Novalis', Schlegels, Fichtes, Schillers, Steins, Gneisenaus usw., im zweiten von der preußisch-deutschen Frage in den vierziger Jahren. Man sieht überall die Selbstverständlichkeiten von heute im Augenblick des Entstehens aus größter Nähe. Die Darstellung ist klassisch. Um so ein Buch geschrieben zu haben, würde ich wohl zehn Jahre meines Lebens geben.-Übrigens hat das Meinecke wohl auch getan]*» (GSI, 1, 88-89) [Trad. de R.N.].

<sup>476</sup>HuS, XIII: «*En lo que hace al desarrollo interno del libro debo mi agradecimiento en primer lugar a mi más estimado profesor, Meinecke; el primer impulso que me llevó a escribirlo partió del capítulo once del primer libro de su "Cosmopolitismo y estado nacional" [Für das innere Werden des Buches gebührt mein Dank vor allem meinem hochverehrten Lehrer Herrn Geheimrat Meinecke; von dem elften Kapitel des ersten Buschs seines "Weltbürgertum und Nationalstaat" kam mir der erste Unstoß, es zu schreiben]*» [Trad. de R.N.]. Cf. Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, op. cit., pp. 264-273, así como Id., *Straßburg, Freiburg, München, 1901-1919: Erinnerungen von Friedrich Meinecke*, Köhler, Stuttgart, 1949, p. 97 (citado en Altmann, A., «Franz Rosenzweig on History», en P. Mendes-Flóhr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hannover, 1988, p. 230, nt. 4).

que en 1871 había liderado la unificación de los distintos *Länder* alemanes bajo un único *Nationalstaat*. En su estudio, F. Meinecke muestra cómo en Alemania la formación de las ideas de *Nation* y de *Nationalismus* se insertaron primeramente en un marco universalista y cosmopolita. En una glorificación del nacionalismo y del Estado nacional que estaba de acuerdo con el clima político de los años que precedieron al estallido de la Gran Guerra y la posterior derrota de Alemania, F. Meinecke muestra compartir plenamente las convicciones y los valores de su tiempo al considerar la evolución del cosmopolitismo hacia el pensamiento nacionalista como un progreso incuestionable, hasta el punto de juzgar la renuncia gradual a los compromisos universalistas en aras del Estado nacional como el valor supremo y la meta de la historia de una determinada nación. En el caso de Alemania, de acuerdo con la interpretación del más influyente historiador alemán, O. v. Bismarck personificaba el gran logro histórico de la nación cultural alemana: su politización bajo la forma de un Estado nacional propio.

De acuerdo con la metodología propia de la investigación de F. Meinecke, a la cual habrá que referirse más abajo, su trabajo sobre las relaciones entre *Kosmopolitismus* y *Nationalismus* evita limitarse a lo meramente superficial mediante la ubicación de las fuentes de la acción política bismarckiana en la constelación de ideas a partir de la cual, a su juicio, tomó forma la atmósfera intelectual de la Alemania decimonónica. Historia política e historia de las ideas aparecen, en F. Meinecke, como complementarias: el mundo político y el mundo intelectual se conectan para mostrar las características que unen y separan a las distintas generaciones. Desde este punto de vista, el tránsito desde el cosmopolitismo hacia la idea de un Estado nacional y, con posterioridad, hacia una *Realpolitik* adecuada a esta última, encuentra en J. G. Fichte (1762-1814), según F. Meinecke, su ejemplo por antonomasia: «*El cosmopolita de 1804 se convierte en el orador de la nación*



alemana en 1807»<sup>477</sup>. Sin embargo, en conformidad con la relación entre los ideales universales y nacionales en el desarrollo del pensamiento alemán moderno sobre el Estado nacional, en J. G. Fichte, según el historiador alemán:

El cosmopolitismo no se hundió, pálido y exhausto; y la nueva idea nacional no surge simplemente para ocupar su lugar, victoriosa y carente de obstáculos. Cosmopolitismo y nacionalismo permanecieron juntos en una estrecha y viva relación durante largo tiempo. Y aunque la idea genuina de Estado nacional no pudo florecer completamente en el marco de dicha relación, el encuentro de estas dos fuerzas espirituales fue fructífero para la idea nacional. De hecho, la confrontación de ambas confirió a esta última un contenido propio, poderoso y enérgico. En este contexto, la idea nacional no era objeto de una académica contemplación desinteresada.<sup>478</sup>

De acuerdo con F. Meinecke, lo mismo, si cabe en mayor medida, vale para la concepción hegeliana del Estado. Hegel, como Fichte, representa en la historia del pensamiento político alemán un lugar intermedio entre las representaciones universalistas y el concepto moderno de Estado nacional. En consonancia con su interpretación de las relaciones interestatales, es decir su definición del Estado como individualidad cuya identidad está determinada a través de su contraposición a las individualidades que le rodean: «*La idea kantiana de una paz eterna creada por una confederación de Estados que lidiara con toda disputa no era para Hegel otra cosa que un sueño*»<sup>479</sup>. Sin embargo, la unión entre cosmopolitismo y nacionalismo

---

<sup>477</sup>Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, op. cit., p. 92: «*Der Weltbürger von 1804 wurde dann der Redner an die deutsche Nation von 1807*» [Trad. de R.N.].

<sup>478</sup>Ibid., p. 120: «*Es war nicht so [...] daß der Kosmopolitismus fade und angelebt am Boden lag und der junge nationale Gedanke nun leicht und siegreich emporstieg, sondern Kosmopolitismus und Nationalismus standen noch geraume Zeit in einer engen Blut- und Lebengemeinschaft. Und wenn auch die Idee des echten Nationalstaates in ihr noch nicht voll gedeihen konnte, so war sie doch für die nationale Idee selbst nicht unfruchtbar. Alles kam ja darauf an, daß überhaupt ein bestimmter, kräftiger und energischer Inhalt in sie hineinströmte, daß sie nicht interessiert und beschaulich hin und her erwogen wurde, sondern rund und fest bejaht wurde und ein großes Pathos erhielt*» [Trad. de R.N.].

<sup>479</sup>Ibid., p. 268: «*War ihm [Hegel] die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, der jeden Streit schlichtete, nichts weiter als ein Traum*» [Trad. de R.N.].

pervive en el filósofo suabo, según F. Meinecke, a través de la conexión entre sus filosofías política y de la historia, es decir, por medio del menosprecio de las particularidades históricas, concebidas como medios para la realización y despliegue del Espíritu en la historia o, en otras palabras, en virtud de su idea de una nación representativa de la humanidad de acuerdo con la cual: «*En cada época de la historia universal hay una “nación de alcance histórico-universal” que actúa como portadora del espíritu universal en una determinada época de su desarrollo*»<sup>480</sup>.

De este modo, Hegel sería susceptible de una doble interpretación<sup>481</sup>. Por un lado es, en lo que respecta a Alemania, el fundador de la idea moderna del Estado cuyos orígenes, según F. Meinecke, deben situarse no tanto en T. Hobbes, como para Schmitt, sino en N. Maquiavelo (1469-1527)<sup>482</sup>. Por otro lado, en tanto en

---

<sup>480</sup>Ibid., p. 270: «*In jeder Epoche der Weltgeschichte ein “weltgeschichtliches Volk” gäbe als Träger der jeweiligen Entwicklungsstufe des allgemeinen Geistes*» [Trad. de R.N.].

<sup>481</sup>Ibid., p. 266: «*Conservadores, liberales y radicales, pensadores históricos y doctrinarios, nacionalistas y cosmopolitas, pueden todos ellos aprender del sistema hegeliano, explotarlo en su propio beneficio [Konservative, Liberale, Radikale, historische und doktrinäre, nationale und kosmopolitische Denker konnten bei seinem System in die Schule gehen, konnten es hierher für ihre Sondernzwecke einseitig ausbeuten]*» [Trad. de R.N.]. De acuerdo con F. Meinecke, como por lo demás también para Schmitt, la filosofía hegeliana del Estado está dotada de una doble faz (*Doppelantlitz*): «*Es capaz de desarrollarse en direcciones contradictorias y distribuir en cualquier sitio algunas de las verdades permanentemente válidas que contiene [Nach ganz extrem auseinander biergenden Richtungen hinwirken und zugleich dabei überall hin etwas von den bleibenden Wahrheiten verpflanzen können, die in ihr ausgesprochen waren]*» (ibid., p. 266) [Trad. de R.N.]. Respecto de Schmitt, que naturalmente es heredero de la exégesis más dura de Hegel, cf. Schmitt, C., *Ex captivitate salus. Erfahrung der Zeit 1945-47*, Greven, Köln, 1950, p. 60 [ed. cast.: *Ex captivitate salus. Experiencias de los años 1945 / 1946*, trad. de A. Schmitt de Otero, Trotta, Madrid, 2010, p. 58]. Esta ambigüedad de Hegel, por lo demás, ha sido destacada por toda una tradición interpretativa del pensamiento político hegeliano. Cf. Kervégan, J. F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad, op. cit.*, pp. 144-153.

<sup>482</sup>Véase su trabajo sobre la idea de la razón de Estado, posterior a la Primera Guerra Mundial e íntimamente relacionado con su *Weltbürgertum und Nationalstaat*: Meinecke, F., *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Oldenbourg, München, 1924 [ed. cast.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, trad. de F. González Vicen, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983<sup>2</sup> (1980<sup>1</sup>)]. De nuevo, resultan especialmente interesantes en relación al tema aquí tratado las páginas dedicadas a Hegel y Fichte. Cf. ibid., pp. 351-377 y 379-385, respectivamente. Schmitt, por lo demás, criticó duramente este trabajo de F. Meinecke en: Schmitt, C., «*Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsräson*», *loc. cit.* LVI, 1 (1926) 226-234 [ed. cast. cit., pp. 79-85]. Por último, respecto de la opinión del jurista de Plettenberg acerca de N. Maquiavelo, cf. Galli, C., *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt, op. cit.*, pp. 97-124.

cuanto la *Weltgeschichte*, es decir el paulatino despliegue del Espíritu Absoluto, parece servirse en Hegel de los Estados con vistas a la consecución de sus propios fines, el filósofo suabo permanece prisionero de una metafísica de la historia en la que la realidad política corre el riesgo de ser interpretada como un puro juego de espejos y en cuyo nombre el elemento universal puede ser introducido de manera anticipada y violenta, tanto en la vida del Estado como en la de la nación<sup>483</sup>.

Aunque presente ya de alguna manera en Fichte, Hegel habría inaugurado, según F. Meinecke, una actitud específicamente alemana frente al problema del Estado moderno<sup>484</sup>. De acuerdo con esto, la distancia entre Hegel y Fichte consistiría en que, a diferencia de éste, el filósofo suabo habría sido capaz de conciliar de modo permanente la alianza entre particularismo –nacionalismo– y universalismo –cosmopolitismo–. Mientras que en el caso de Fichte la historia existía con independencia de la razón, de tal manera que la identidad entre *Vernunft* y *Wirklichkeit* constituía un cometido, una tarea a realizar, la disolución hegeliana de la razón en la historia convertía la identidad entre lo racional y lo real en un hecho. En cada etapa de su desarrollo o despliegue histórico, lo universal, el Espíritu Absoluto, toma cuerpo en una determinada particularidad, un Estado, que queda reducido así, a pesar del egoísmo que justifica su propia política, a mero instrumento de lo que verdaderamente constituye en el sistema hegeliano un fin en sí mismo. En este sentido, es decir en relación con su filosofía de la historia, F. Meinecke caracterizó la filosofía política de Hegel como: «*Universalismo en su más alto grado*»<sup>485</sup>. En Hegel, según la interpretación meineckiana, por lo tanto, el Estado como individualidad histórica pierde su derecho propio y se convierte en una simple herramienta del espíritu hegeliano.

---

<sup>483</sup>Cf. Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, op. cit., p. 272.

<sup>484</sup>Cf. Meinecke, F., *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, op. cit., p. 380.

<sup>485</sup>Meinecke, F., *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, op. cit., p. 272: «*Universalismus in der höchsten Steigerung*» [Trad. de R.N.].

Como ya se ha apuntado, Rosenzweig emprendió su investigación sobre la concepción hegeliana del Estado bajo el influjo directo de la interpretación que acaba de exponerse. No es de extrañar, por ello, que F. Meinecke no ocultara públicamente la estima que sentía por la obra de quien, al menos durante un tiempo, fue su discípulo. A pesar de lamentar el decisivo giro acontecido en la trayectoria vital e intelectual de Rosenzweig, F. Meinecke consideró *Hegel und der Staat* una exploración de las alturas del *Kulturprotestantismus* dotada de permanente valor para la historia espiritual de Alemania<sup>486</sup>. A pesar de que estas palabras de F. Meinecke proceden de una nota obituarial en memoria del tempranamente malogrado filósofo de Kassel, es decir de un contexto en el que suele tenderse a la exageración, no cabe tomarlas como vacías. La investigación histórico-filosófica, casi filológica, llevada a cabo por Rosenzweig, amplió por un lado las grandes interpretaciones de Hegel llevadas a cabo por K. Rosenkranz (1805-1879), R. Haym (1821-1901) y W. Dilthey (1833-1911), al tiempo que ofreció el punto de partida de todas las discusiones posteriores sobre la teoría hegeliana del Estado y de la sociedad. El *Hegel* de Rosenzweig constituye un clásico en el ámbito de las investigaciones sobre la filosofía política hegeliana y, de hecho, otorgó a su autor un nombre en la historia de la filosofía<sup>487</sup>.

No le faltaba razón a F. Meinecke, por lo tanto, cuando ensalzaba del modo señalado la investigación de su pupilo. Sin embargo, sus referencias al *Hegel* de Ro-

---

<sup>486</sup>Cf. Meinecke, F., *Historische Zeitschrift* 142 (1930) 219 (citado en Altmann, A., «Franz Rosenzweig on History», *op. cit.*, p. 230, nt. 4).

<sup>487</sup>Al *Hegel* habría que añadir el descubrimiento del denominado por Rosenzweig como «El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán» (*Das älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus*), así como el estudio crítico que le dedicó. Cf. GSIII, 3-59. Desde este punto de vista, debe insistirse aquí una vez más en que Rosenzweig no debe ser considerado, simplemente, un filósofo de la religión. Aunque quien compare el *Hegel*, o el ensayo sobre *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*, con *La Estrella*, puede sospechar que se trata de obras de dos autores contemporáneos y homónimos, cabe deshacer el malentendido descubriendo tras el investigador de la historia de la filosofía hegeliana al filósofo propiamente dicho que, a través de su crítica radical al Idealismo alemán, claramente inspirada en la filosofía tardía de Schelling, encontró una posición filosófica propia.

senzweig parecen obviar el hecho de que su *Promovend* se había alejado desde bien temprano, si no tanto del método, desde luego sí de las conclusiones alcanzadas en *Weltbürgertum und Nationalstaat* con respecto a Hegel. En efecto, desde un punto de vista metodológico, aunque más tarde, como se verá, lo pondrá radicalmente en cuestión, Rosenzweig se ciñe a la meineckiana *Ideengeschichte* de la que su trabajo sobre la relación entre cosmopolitismo y Estado nacional constituye, junto con el dedicado a la *Raison d'Etat*, un excelente ejemplo. En este sentido, la diferencia que por entonces cabe encontrar entre maestro y discípulo se refiere al objeto sobre el que se aplica el método: mientras que F. Meinecke estudia a varios autores de distintas generaciones, Rosenzweig centra su atención en un único autor, desplegando su actividad investigadora a lo largo de la vida de Hegel. No persigue, sin embargo, propósitos meramente biográficos, como acaso había hecho W. Dilthey y, desde luego, K. Rosenkranz, sino que, como su maestro, no pierde de vista en ningún momento la conexión entre la historia de las ideas –de la idea de Estado en Hegel, en su caso– e historia de la política: la génesis del Estado nacional alemán y su consumación en el *Reich* bismarckiano<sup>488</sup>.

El *Vorwort* añadido por Rosenzweig al *Hegel* en 1920 da buena muestra del aspecto recién señalado. En él, el filósofo de Kassel describe el desarrollo de la interpretación de Hegel en Alemania como el reflejo de su desarrollo político a lo largo del siglo XIX. Adhiriéndose claramente al método genético de Meinecke y,

---

<sup>488</sup>La investigación del joven historiador Rosenzweig está acaso marcada por una mayor impronta filosófica que en el caso de la de su maestro. Ello fue fruto probablemente de la propia formación recibida por Rosenzweig en Friburgo así como de su interés, suscitado en él por influencia de H. Ehrenberg, no sólo sobre la cuestión del Estado en Hegel sino por la filosofía hegeliana en su conjunto y, más en general, por las realizaciones filosóficas del Idealismo alemán, de Kant en adelante. Este carácter filosófico de la investigación histórica de Rosenzweig implicaba la tentación de «construir» la historia, alejándola de los senderos de la ciencia histórica propiamente dicha. Sin embargo, lo aprendido por Rosenzweig con F. Meinecke, es decir las propias advertencias de éste contra las «construcciones especulativas» (*spekulative Konstruktionen*) aplicadas a la historia, sirvieron al por entonces historiador de Kassel como un modo de evitar los vuelos de la pura especulación. Cf. GSI, 1, 89, así como Altmann, A., «Franz Rosenzweig on History», *op. cit.*, p. 125.

en realidad, al del propio hegelianismo, relaciona el ámbito político con el desarrollo del espíritu<sup>489</sup>. *Promovend* y *Doktorvater* coincidirían, por lo tanto, no sólo en lo concerniente al método, sino también en lo que hace al propósito de sus respectivas investigaciones. Con ellas, ambos quisieron dar cuenta de su propia realidad política a partir de aquellos impulsos procedentes de la esfera espiritual que conducen, de acuerdo con la historicista *Ideengeschichte* compartida por F. Meinecke y Rosenzweig, del pasado hacia el presente. Tal es, precisamente, el lema con el que Rosenzweig abre las *Schlussbemerkungen* de su investigación sobre Hegel: «...del pensamiento, la acción...»<sup>490</sup>. Este *Motto*, procedente de la oda *An die Deutschen* de F. Hölderlin (1770-1843), se refiere, tal y como el autor hace explícito inmediatamente, a la relación entre el Estado bismarckiano y la filosofía política de Hegel<sup>491</sup>. A ella se refiere también, de modo si cabe más contundente, en uno de los párrafos finales del *Vorwort*, en relación precisamente al propósito del libro:

El duro y estrecho pensamiento hegeliano del Estado, cada vez más dominante en el siglo pasado y que, a partir del 18 de enero de 1871, puso en marcha, «como el rayo desde las nubes», los acontecimientos de la historia universal, debía ser descompuesto en su evolución, a través de la vida del pensador y ante los ojos del lector.<sup>492</sup>

---

<sup>489</sup>Esta yuxtaposición de la filosofía política de Hegel con la realidad histórica del devenir político de Alemania será precisamente la que, tras la derrota de 1918, permitirá a Rosenzweig extender sus críticas tanto sobre el filósofo suabo como sobre la historia alemana. Cf. Avineri, S., «Rosenzweig's Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening», *op. cit.*, pp. 832-833.

<sup>490</sup>HuS, II, 239: «...aus Gedanken die Tat...». Hay traducción al castellano de las conclusiones: Rosenzweig, F., «Hegel y el Estado. Conclusiones», en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>491</sup>Así comienzan las «Conclusiones» del *Hegel* de Rosenzweig (HuS, II, 239 [ed. cast. cit., p. 75]: «Llegamos al fin. La intensidad de este fin ya la presentimos hoy, cuando ha colapsado el siglo de Bismarck, ante cuyas puertas está la vida de Hegel, tal como el pensamiento antecede a la acción [Wir sind am Ende. Wie sehr am Ende, daß fühlen wir heute, wo das Jahrhunderts Bismarcks, an dessen Pforte das Hegelsche Leben steht wie der Gedanken vor der Tat, zusammengebrochen ist]».

<sup>492</sup>HuS, XII: «Der harte und beschränkte Hegelsche Staatsgedanke, der mehr und mehr zum herrschenden der verfloßenen Jahrhunderts geworden war und aus dem 18. Januar 71 „wie der

Se ha aludido más arriba al hecho de que esta conexión entre mundo espiritual y mundo político, heredada de F. Meinecke y, en realidad, de Hegel, no se limita en Rosenzweig a la constatación de acontecimientos pasados, sino también a las posibilidades ofrecidas por el porvenir. Que, tal y como afirma el filósofo de Kassel, la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del Estado se antojara necesaria a comienzos del XIX, no se seguía únicamente de su conexión con la fundación del Estado nacional alemán en 1871, sino también de la relación con el futuro que, al menos antes de 1918, cabía esperar para él, es decir: «*Para abrir [...] la perspectiva hacia un futuro alemán más abierto, tanto interna como externamente*»<sup>493</sup>. Se ha indicado también que la imposibilidad de una apertura tal era, a juicio de Rosenzweig, la nefasta consecuencia del Tratado de Versalles que el joven historiador y filósofo identificaba con el colapso del *Reich* y, en conformidad con la *Ideengeschichte* de su maestro, con el del Idealismo alemán cuyas creaciones espirituales, especialmente en el caso de Hegel, le habían procurado su impulso intelectual.

El interés de la exposición debe centrarse ahora, toda vez que ya se ha presentado la coincidencia existente, a rasgos generales, entre el método y las investigaciones de F. Meinecke y Rosenzweig, en aquellos aspectos que las distinguen y que, como se va a exponer de inmediato, tienen que ver fundamentalmente con las conclusiones a las que arriban una y otra. En sus líneas maestras, Rosenzweig no pone en cuestión sino que sigue la interpretación de la filosofía política hegeliana llevada a cabo por F. Meinecke. Como ya se ha indicado, de hecho, dicha interpretación constituye el punto de partida de la suya propia. Sin embargo, a pesar de que, como su maestro, Rosenzweig tuvo muy en cuenta la íntima conexión entre las filosofías política y de la historia en Hegel, no vio en ella, a diferencia de

---

*Blitz aus dem Gewölke“ die weltgeschichtliche Tat sprang –er sollte hier in seinem Werden durch das Leben seines Denkers hindurch gleichsam unter dem Auge des Lesers sich selber zersetzen»* [Trad. de R.N.].

<sup>493</sup>HuS, XII: «*Um [...] den Ausblick zu eröffnen auf eine noch innen wie außen geräumigerer deutsche Zukunft*» [Trad. de R.N.].

F. Meinecke, una tendencia universalistas que mitigara la autoridad del Estado, convertido en mero instrumento para el despliegue del Espíritu, sino su fortalecimiento. Ello no significa sin más, empero, que viera en el pensamiento hegeliano del Estado una concepción nacionalista de la política. La diferencia entre ésta y la teoría hegeliana del Estado constituye, de hecho, el objeto de las conclusiones de su *Hegel*<sup>494</sup>. Éstas tratan, en efecto, de la limitación histórica del Estado hegeliano, en especial, ante la politización del concepto de nación característica del camino señalado por F. Meinecke, es decir el que va de Hegel a O. v. Bismarck, y por lo tanto ante aquello que separaba a algunos pensadores políticos eminentes entre 1830 y 1870 con respecto a la teoría hegeliana del Estado, a cuya exposición le dedica Rosenzweig las últimas páginas del *Hegel*<sup>495</sup>. De acuerdo con esto puede decir Rosenzweig, efectivamente, que en relación a la obra bismarckiana el pensamiento de Hegel no guió el integro desarrollo del siglo XIX, sino que más bien sólo abrió el camino.

De acuerdo con Rosenzweig, por tanto, el progreso de las ideas políticas en la Alemania decimonónica, si no pudo consumarse por razones obvias en Hegel –el filósofo suabo murió en 1831–, tampoco lo hizo en la escuela por él inaugurada<sup>496</sup>. Ello no significa, sin embargo, que sea imposible reconocer en el desarrollo político de Alemania en el siglo XIX la presencia de la idea hegeliana de Estado, es decir: «*La relación entre el fin y el comienzo [...] entre los actos y las ideas*»<sup>497</sup>. Dicha relación, según Rosenzweig, es constatable a partir de tres grandes tratados sobre la naturaleza del Estado, a saber, las obras de: F. Dahlmann (1785-1860), historiador y estadista alemán, a la sazón uno de los autores de la *Reichsverfassung* de 1848; F. J. Stahl (1802-1861), jurista, político y filósofo; y H. G. v. Treitschke (1834-

<sup>494</sup>Cf. HuS, II, 240 [ed. cast. cit., p. 76].

<sup>495</sup>Cf. HuS, II, 241 [ed. cast. cit., p. 76].

<sup>496</sup>Cf. HuS, II, 240-241 [ed. cast. cit., p. 76].

<sup>497</sup>HuS, II, 241 [ed. cast. cit., p. 77]: «*Das Verhältnis seines Endes zum Anfang, seiner Tat zu seinem Gedanken*».



1896), historiador, político y parlamentario alemán al que será necesario referirse más adelante, a propósito del anti-historicismo teológico adoptado por Rosenzweig como consecuencia de su desengaño hegeliano, efecto a su vez de los terribles acontecimientos que tuvieron lugar en Europa entre 1914 y 1918 y de los que Rosenzweig, que sirvió al ejército alemán en el frente balcánico, fue testigo directo.

Lo que separa la concepción del Estado defendida por estos tres autores con respecto al pensamiento hegeliano del Estado es lo que, según Rosenzweig, separa a Hegel de la idea de Estado nacional y de su consumación efectiva a través de la acción política de Bismarck, pero al mismo tiempo, ciertamente, aquello que le une a ella, siquiera como una perversión suya. La separación a la que se refiere Rosenzweig viene dada, dice, por el énfasis en «lo existente» (*Daseinhafte*) y la eliminación de la voluntad de la que Hegel derivaba el Estado, donde lo primero no significaría otra cosa que *das Volk*: lo que existe fuera, antes que el Estado, y sobre lo que, al margen de la propia voluntad de éste, el nacionalismo funda las instituciones políticas<sup>498</sup>. Sólo después de la muerte de Hegel, en definitiva, pudo la filosofía política alemana, según Rosenzweig, desarrollar la idea de Estado nacional. Así:

Ocurrió que el Estado que Bismarck creó no era un mero agregado al que Hegel había pensado, así como tampoco su mero cumplimiento. En su nacimiento nacional, el nuevo imperio poseía algo ajeno o siquiera superfluo con respecto al ideal hegeliano.<sup>499</sup>

De modo muy conciso, cabría resumir las conclusiones del *Hegel* de Rosenzweig con las siguientes palabras: lo que la nación fue para el Estado pensado por H. G. v.

---

<sup>498</sup>Cf. HuS, II, 242-243 [ed. cast. cit., pp. 78-79].

<sup>499</sup>HuS, II, 244 [ed. cast. cit., p. 80]: «*So ist es aber gekommen, daß der Staat, den Bismarck schuf, nicht bloß ein Mehr gegen den Staat, den Hegel dachte, geworden ist, sowenig wie er bloße Erfüllung wurde. In der nationalen Grundlage hatte das neue Reich etwas, was dem Hegelschen Staatsideal [...] fremd oder wenigstens nicht notwendig war*».

Treitschke y realizado por O. v. Bismarck, eso mismo fue la voluntad del individuo para el Estado ideado por Hegel. Sólo negando la voluntad del individuo pudo la filosofía política alemana posterior a Hegel alumbrar la idea de un *corpus* estatal cuyo contenido viniese dado, única y exclusivamente, por la nación –es decir, la forma política que encontraría su consumación en el *Reich* bismarckiano–. Tal es la distancia entre Hegel y O. v. Bismarck, pero también, como ya se ha señalado, aquello que les une y a partir de lo cual cabe, a juicio de Rosenzweig, denunciar a Hegel como responsable intelectual de la catástrofe alemana en la Primera Guerra Mundial:

Para ambos [Hegel y H. G. v. Treitschke, así como, por extensión, O. v. Bismarck], el Estado sigue siendo una meta. A ese fin es que Hegel guía la voluntad del individuo, y Treitschke a la nación. Ambos, individuo y nación, sólo pueden ser del todo lo que son en el Estado: el individuo, verdaderamente ético, y la nación, realmente pueblo. Ambos, individuo y nación, han de sacrificarse en cierto sentido al Estado: el derecho personal humano y la totalidad nacional se sacrifican al Estado divinizado. El terrible corte de 1866 [el triunfo de Prusia sobre el Imperio Austro-Húngaro que determinó la unión de Alemania bajo el mandato prusiano y el ascenso de O. v. Bismarck al poder, o sea el origen del nuevo imperio alemán] aconteció en este espíritu y fue tolerado [...] en él.<sup>500</sup>

---

<sup>500</sup>HuS, II, 243 [ed. cast. cit., p. 79]: «*Beiden ist der Staat noch ein Ziel. Dorthin führt Hegel den Willen des einzelnen, dorthin führt Treitschke die Nation. Beide, der einzelne wie die Nation, können erst in ihm ganz das werden, was sie sind, der einzelne erst im Staat wahrhaft sittlich, die Nation erst im Staat wirklich Volk; beide, Einzelmensch und Nation, sind so in gewissen Sinne dem Staat zu opfern, dem vergötterten Staat das Eigenrecht des Menschen wie die Ganzheit der Nation; der fuchtbare Schnitt von 1866 geschah in diesem Geiste und wurde [...] in diesem Geiste und ertragen*». La crítica de Rosenzweig a la idea hegeliana de Estado merece no obstante alguna matización, pues las categóricas afirmaciones del autor de *La Estrella* sobre el filósofo suabo que pueden leerse en las conclusiones del *Hegel* parecen obviar que si el Estado, en Hegel, aunque irreductible a la voluntad de los individuos que lo componen, y superior a ellos, surge no del *Volk*, entendido como fundamento de las instituciones políticas, sino de las voluntades de los individuos, entonces difícilmente puede estar dotado de un poder absoluto sobre estos últimos, como sí ocurre indefectiblemente en el caso del nacionalismo político de H. G. v. Treitschke, entre otros. Englobado por la totalidad ético-política que supone el Estado hegeliano, el individuo, supeditado a él, no quedaría disuelto en su seno y en esa misma medida Hegel nunca habría dejado de reconocer un grado de autonomía a la «sociedad civil». La cuestión tiene que ver, en todo caso, con el doble rostro de la filosofía hegeliana del Estado y las potencialidades inherentes a ésta que, según el propio Rosenzweig, habrían sido desatendidas por el nacionalismo alemán *post-*

Hegel, por lo tanto, no habría necesitado, según Rosenzweig, recurrir a la idea de nación para concebir un Estado todopoderoso: un Dios en la tierra, similar en este sentido al *Leviatán* para cuya descripción utilizó T. Hobbes las palabras contenidas en Job 41, 24, *Non est potestas super terram quae comparetur ei*. Del mismo modo que en la filosofía política hobbesiana el súbdito renunciaba a su natural derecho a todo, transfiriéndoselo –es decir, obedeciendo– a su soberano a cambio de protección, así el *Individuum* encuentra su plena satisfacción, la verdadera *Sittlichkeit*, según Hegel, en el Estado por el que por tanto debe estar dispuesto a sacrificarse en todo momento. Según la interpretación de Rosenzweig, Hegel, a diferencia de H. G. v. Treitschke y de O. v. Bismarck, no habría necesitado conceder a la nación su propio derecho absoluto:

Con sobrada intensidad sentía en el Estado, incluso en el Estado no nacional, el cabal cumplimiento de aquello que el individuo podía desear, así como la satisfacción de su voluntad; demasiado como para querer reconocerle a la nación un lugar propio.<sup>501</sup>

En su *Hegel*, por lo tanto, la crítica que dirige Rosenzweig a la idea de Estado del filósofo suabo es llevada a cabo en nombre del derecho de los individuos, no de algo así como una nación cultural anterior a su politización bajo la forma del Estado nacional. Por otra parte, aunque consciente, como se decía más arriba, de la íntima conexión entre filosofía política y filosofía de la historia propia del sistema hegeliano, el carácter nocivo de la metafísica hegeliana de la historia es

---

*Hegel-mortuum*. Cf. *supra*, p. 326 e *infra*, p. 342. Para una revisión de la crítica de Rosenzweig al Estado hegeliano, cf. Rocco Lozano, V., «Hegel: una teología política “más acá de la ley”», en R. Navarrete - V. Rocco (eds.), *Teología y teonomía de la política, op. cit.*, pp. 235-248. Para una crítica de la recepción del pensamiento político hegeliano a partir de mediados del siglo XIX y hasta la Primera Guerra Mundial así como, en especial, de la continuidad existente a juicio tanto de Rosenzweig como de F. Meinecke entre Hegel y O. v. Bismarck, cf. Losurdo, D., *Hegel y la catástrofe alemana, op. cit.*, pp. 9-40.

<sup>501</sup>HuS, II, 245 [ed. cast. cit., p. 81]: «Zu stark empfand er im Staate selbst, auch dem nicht nationalen, die restlose Erfüllung dessen, was der einzelne ersehnen konnte, und die Befriedigung seines Willens-zu sehr, als daß er der Nation noch eine eigene Stellung [...] zuerkennen möchte».

mencionado únicamente de soslayo cuando, a propósito de la derivación hegeliana del Estado a partir de la voluntad, y no de la nación, se refiere al hecho de que ante tal idea nacional, Hegel podía aparecer sólo como filósofo de la historia y no como teórico de la política:

La derivación del Estado a partir de la voluntad, sostenida por Hegel, fue el motivo íntimo por el que su idea del Estado no se volvió idea del Estado nacional, haciendo que ante la idea nacional él mismo apareciera como un filósofo de la historia, a lo sumo, y no como un filósofo del Estado.<sup>502</sup>

Si Hegel no había necesitado de la idea nacional para concebir un Estado dotado de un poder absoluto sobre los individuos, el nacionalismo alemán, así como su realización bismarckiana, vieron en la filosofía hegeliana de la historia una excelente estrategia de legitimación de su teoría, así como de su puesta en obra: la filosofía política alemana *post-Hegel-mortuum* desarrolló la idea del Estado nacional integrándola en la filosofía hegeliana de la historia. Considerándose a sí mismo como destinatario de una misión histórico-universal, el *Reich* bismarckiano, es decir el Estado nacional alemán, pudo justificar la política expansionista que, en última instancia, le condujo hacia el conflicto bélico<sup>503</sup>. Se ve aquí nuevamente, como ya se ha apuntado, que Rosenzweig, a diferencia de F. Meinecke, en ningún caso ve en la conexión hegeliana entre filosofía política y filosofía de la historia un

---

<sup>502</sup>HuS, II, 243 [ed. cast. cit., p. 79]: «*Jene bei Hegel festgehaltene Herleitung des Staats aus dem Willen war der innere Grund, daß seine Staatsidee nicht Idee des nationalen Staats wurde, und daß er selbst zum nationalen Gedanken allenfalls etwa als Geschichtsphilosoph, nicht als Staatsphilosoph ein Verhältnis gewann*».

<sup>503</sup>Algo que, por otra parte, Rosenzweig ya había advertido en cierto modo antes incluso de comenzar propiamente la elaboración de su tesis doctoral, tal y como atestigua su carta a H. Ehrenberg con fecha de 4 de agosto de 1909. En ella se refiere al seminario de F. Meinecke, así como a la interpretación llevada a cabo por éste en relación a la génesis del pensamiento alemán del Estado nacional y su consumación en O. v. Bismarck. Reprocha a su maestro su indiferencia con respecto al aspecto brutal y violento, el matadero de la historia en el que se consuma la política compulsivamente expansionista del *Reich* (*die Allzeitmehrerdesreichs-Politik des Reichs*). Cf. GSI, I, 93, así como Mendes-Flóhr, P., «Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism», en Id. (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig, op. cit.*, p. 142.

atentado contra la autoridad del Estado sino, más bien, un medio para su fortalecimiento, así como la razón del extremo peligro que entraña la apología hegeliana del Estado: la dignidad metafísica del Estado hegeliano, el hecho de que su omnipotencia constituya una emanación de la omnipotencia de la razón que, en su despliegue histórico, se encarna en el Estado, permite justificar cualquier abuso de poder llevado a cabo en el ámbito de la *Realpolitik*. Es mediante el recurso a la filosofía hegeliana de la historia, por lo tanto, que el egoísmo del Estado nacional, su realismo político, resulta sacralizado.

## 9.2. Crítica de la *Realpolitik* bismarckiana

Junto a su implicación física, el hecho de que participó en el frente como soldado al servicio del ejército imperial alemán, es especialmente destacable para la presente investigación la implicación intelectual de Rosenzweig en el problema de la guerra. Ella se deja ver, sin lugar a dudas, en la correspondencia mantenida por el filósofo de Kassel durante aquellos años, pero también en una serie de artículos y ensayos redactados durante la época y, en varios casos, publicados de manera seudónima, bien bajo el nombre de *Adam Bund*, bien bajo el de *Macedonikus*. De entre ellos, resultan particularmente significativos para este trabajo «„Realpolitik“», así como los dos artículos de *Macedonikus*, «Die neue Levante» y «Nordwest und Südost», que Rosenzweig considera con toda justicia como pertenecientes a su gran monografía sobre la doctrina del espacio en perspectiva histórico-universal, *Globus*, a la que ya se hizo referencia a propósito de su relación con *Tierra y mar* de Schmitt<sup>504</sup>.

Redactados durante la Primera Guerra Mundial, desde las trincheras de los Balcanes, es decir en los años inmediatamente posteriores a la finalización del *Hegel* y, por lo tanto, inmediatamente antes o incluso de manera simultánea, en algunos casos, a la cristalización del *Neues Denken* en *La Estrella*, los escritos *Zur Politik* de Rosenzweig y, particularmente, los recién mencionados, deben ser leídos como complementos del estudio de la filosofía política hegeliana del Estado llevado a cabo por el filósofo de Kassel<sup>505</sup>. De hecho, constituyen el desarrollo de lo que expondrá sintéticamente en el *Vorwort* del *Hegel*, así como en sus *Schlußbemerkungen*. Su estudio permitirá aquí, por lo tanto, arrojar luz sobre la crítica de Rosenzweig al pensamiento hegeliano del Estado, expuesta en el apartado inmediatamente anterior. Concretamente, si el objetivo del *Hegel* debió ser, como ya

<sup>504</sup>Cf., respectivamente, GSIII, 261-265, 309-312 y 301-307, así como *supra*, pp. 175 *et seq.*

<sup>505</sup>Cf. GSI, 1, 398.

se señaló más arriba, descomponer ante los ojos del lector el desarrollo, a través de la vida de su autor, de la dura y restrictiva idea hegeliana del Estado, finalizada esta tarea en 1914, como se procurará mostrar en lo que sigue, Rosenzweig tratará entonces de, en primer lugar, denunciar el fracaso bélico de la *Realpolitik* bismarckiana que, heredera de Hegel, había permitido no obstante la irrupción violenta del Estado nacional alemán en el escenario histórico-universal. Asimismo, a través de sus consideraciones sobre geo(teo)política de la historia universal, Rosenzweig expondrá el contenido de aquella esperanza alemana en la que, como desvelan tanto el *Vorwort* como el final de las *Schlußbemerkungen* del Hegel y, sobre todo, su correspondencia, el autor de *La Estrella* se mantuvo firme antes e incluso durante el desarrollo de la guerra. Dicha esperanza se cifraba, para Rosenzweig, en la realización de lo nombrado por el término *Mitteleuropa*: un gran espacio, por mentarlo en lenguaje schmittiano, situado entre el Oriente ruso y el Occidente franco-británico, que fuese capaz de aglutinar a la multiplicidad de las naciones europeas y, así, de hacer efectiva la superación del Estado nacional que Rosenzweig quiso ver anunciada en la Gran Guerra.

Tal y como se apuntó más arriba, tanto en *Weltbürgertum und Nationalstaat* como en su posterior *Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte*, la interpretación de la filosofía política de Hegel llevada a cabo por F. Meinecke está determinada por la siguiente tesis central: la fundación del *Reich* alemán en 1871 no habría sido tanto el fruto de las aspiraciones universalistas y cosmopolitas de la época de J. W. v. Goethe (1749-1832) cuanto la consecuencia del reconocimiento, a través de Hegel, L. v. Ranke y, en último término, O. v. Bismarck, del realismo político como la más alta ley de la acción histórica del Estado, cuyo sagrado egoísmo nacional quedaría así, tanto *de facto* como *de iure*, justificado<sup>506</sup>. La

---

<sup>506</sup>Cf. Mosès, S., «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», *op. cit.*, pp. 855-856, así como *supra*, pp. 323 *et seq.*

*Realpolitik* bismarckiana, entonces, habría constituido la consumación efectiva de una determinada tendencia histórica universal. Como respuesta adecuada, cuando no necesaria, a las exigencias históricas del momento, la consecuencia del actuar político de O. v. Bismarck, es decir la irrupción del Estado nacional alemán en el escenario de la *Weltgeschichte* en el sentido de Hegel, habría sancionado como legítimos los medios empleados para alcanzarla. El *Reich* fundado por el *Eiserner Kanzler*, en conformidad con la significación histórico-filosófica atribuida por F. Meinecke a la *Raison d'État*, habría constituido, por lo tanto, la realización efectiva de la solución dialéctica a la contraposición sobre la que descansaría, a su juicio, el pensamiento político occidental moderno: aquella entre *κράτος* –obrar por poder– y *ἦθος* –obrar por responsabilidad ética–. Tal respuesta habría sido ideada por Hegel como réplica a la decadencia política de la nación cultural alemana, legitimando retrospectivamente con ella, desde el punto de vista ético e idealista, es decir desde el plano del *Geist*, el maquiavelismo propio de la *Realpolitik* de O. v. Bismarck<sup>507</sup>.

Mientras que la antigua teoría de la *Raison d'État* –N. Maquiavelo– había concedido la posibilidad de un conflicto de la política con el derecho y la moral, afirmando en tal caso la primacía de la primera, Hegel habría sido tan audaz como para negar la posibilidad de un conflicto semejante mediante la afirmación de la identidad de lo real y lo racional: Estado efectivo y Estado ético, negando así el viejo dualismo entre el Estado individual o concreto y el Estado ideal<sup>508</sup>. La *Vernunft* se inserta así en la realidad efectiva como su núcleo y ley más íntima, al tiempo que la *Geschichte*, y ya no el *Individuum*, aparece como soporte e intérprete de una razón no estática sino fluidificada como proceso y desarrollo de la humanidad movido a su vez por contraposiciones sólo aparentemente insalvables. La dialéctica de

---

<sup>507</sup>Cf. Meinecke, F., *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, op. cit., p. 376.

<sup>508</sup>Cf. ibid., pp. 364 y 379.



Hegel habría mostrado, en definitiva, que el Estado realmente existente es soporte de fines racionales, medio de realización de la *Weltgeschichte* y prueba de que el *Geist* se realiza progresivamente en y por ella. Tal era la novedad específicamente hegeliana que el Canciller de Hierro había llevado al plano de la *Wirklichkeit* a través de la fundación del Estado nacional alemán.

Al final del capítulo dedicado a Hegel en su trabajo sobre la *Raison d'Etat*, escrito tras una guerra de devastadores efectos sobre el *Reich* alemán, no cabe duda alguna de que F. Meinecke trata de distinguir la idea hegeliana de Estado de su supuesta realización efectiva. Denuncia los peligros del *Hegelianismus*, su utilización como instrumento de legitimación de los excesos de la política, refiriéndose quizá no tanto a O. v. Bismarck cuanto a quienes le sucedieron inmediatamente y condujeron al *Reich* hacia la guerra. Distingue, en definitiva, la concepción hegeliana del Estado de una tosca interpretación nacionalista puramente política. Así, si bien F. Meinecke acepta que Hegel veía en la potencia exterior de un pueblo, el Estado, el correlato de su potencia interior, la cultura, el historiador alemán introduce el siguiente matiz, que a su juicio exculparía al filósofo suabo, siquiera parcialmente, en relación a la tragedia alemana:

El fin supremo que esperaba Hegel del desenvolvimiento del poder no era el poder nacional en sí, sino la cultura nacional, la cual debería surgir y florecer, no de una manera directamente intencionada, sino orgánicamente, desde el suelo del poder nacional.<sup>509</sup>

La interpretación de F. Meinecke resulta en este punto ciertamente equívoca y da muestra, por lo demás, de que el gran historiador alemán no atendió a las indicaciones de su discípulo Rosenzweig a propósito de la relación entre la filosofía

---

<sup>509</sup>Meinecke, F., *La idea de la razón de estado en la Edad Moderna*, op. cit., p. 374.

hegeliana del Estado y la idea de Estado nacional, introducida en Alemania *post-Hegel-mortuum*<sup>510</sup>. F. Meinecke se aproxima de hecho, siquiera por un momento, a aquella lectura de Hegel que alentaba, antes del estallido de la guerra e incluso hasta la «destitución» del *Kanzler* T. v. Bethmann (1856-1921) en 1917, la esperanza de Rosenzweig en relación al futuro de la nación alemana: la tesis según la cual la realización del concepto de Estado en el siglo XIX alemán no habría seguido propiamente la senda hegeliana sino que, más bien, a fin de legitimarse, habría integrado la idea de Estado nacional, extraña a Hegel, en la visión hegeliana de la historia, desatendiendo así a las enormes potencialidades inherentes a la teoría política del filósofo suabo.

Tanto el *Vorwort* como las *Schlußbemerkungen* del *Hegel*, sin embargo, manifiestan la clara tendencia antihegeliana de su autor, ocupado en denunciar el sometimiento del individuo a la invidualidad histórica que constituye el Estado hegeliano: su disposición incondicional y constante a sacrificarse, hasta la muerte, por él. Según la interpretación rosenzweigiana, la operación de la filosofía política alemana del siglo XIX, el camino entre 1831 y 1871, habría consistido así, sencillamente, en atribuir a la nación el papel que Hegel atribuyó al individuo. Si bien esto exculpaba parcialmente al filósofo suabo del desastre del *Reich* bismarckiano, no acababa de eximirle de toda responsabilidad: aunque cupiese rescatar en la idea hegeliana del Estado un futuro para el pueblo alemán, lo cierto es que las bases del salto del pensamiento de Hegel a la acción política de O. v. Bismarck habían sido dadas, más o menos obviamente, por el filósofo idealista.

Rosenzweig interpreta la *Realpolitik* bismarckiana y su gran logro, la unificación política de la nación cultural alemana, como una nacionalización de la política ideada por Hegel. Ésta, aunque adaptada a la realidad histórica de la segunda

---

<sup>510</sup>Cf. Pöggeler, O., «Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel», en P. Mendes-Flôhr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig, op. cit.*, p. 120.

mitad del XIX, no habría estado ya a la altura, sin embargo, de la misión histórico-universal a la que el nuevo sujeto político, Alemania, hubo de enfrentarse en la Primera Guerra Mundial con vistas a la conservación de su propia existencia y, por lo tanto, de su propio futuro. En lugar de inspirar a la nación alemana para que trascendiera los estrechos y egoístas intereses políticos del *Reich*, uniendo así su destino al del mundo, el realismo político de O. v. Bismarck, a través de sus sucesores, celebró según Rosenzweig esa estrechez y ese egoísmo como valores sacrosantos y absolutos.

De entre las palabras clave de la política bismarckiana que aún a comienzos de 1917 dominaban la actualidad alemana y zumbaban en su opinión pública, enturbiando la mirada hacia las necesidades nacionales del presente y del futuro, Rosenzweig señaló la expresión que daba título a su artículo, *Realpolitik*, como la más peligrosa. La califica al mismo tiempo, no obstante, como «obra maestra de la diplomacia» (*Glanzstück diplomatischer Kunst*), capaz de engañar a todos los implicados, tanto *ad intra* como *ad extra*, en el proceso de unificación de Alemania y establecer así, *clam vi et precario*, una nueva unidad política en el corazón de Europa. A juicio de Rosenzweig, incluso, el recurso a la *Realpolitik*, a la política del discurso astuto y el puño acorazado, poseía su propia necesidad interna (*innere Notwendigkeit*)<sup>511</sup>. Correspondía perfectamente a la situación histórica en la que se hallaba el pueblo alemán a comienzos de la segunda mitad del XIX:

Sólo puede exigírsele al pueblo una guerra por el todo [en este caso, Alemania] cuando ese todo puede ya saborearse y sentirse, y no cuando [1871] se trata aún de un presentimiento genial, incluso lleno de certeza.<sup>512</sup>

---

<sup>511</sup>Cf. Rosenzweig, F., «„Realpolitik“», en GSIII, 261-263. El texto fue publicado bajo el seudónimo *Adam Bund* en *Archiv für exakte Wirtschaftsforschung*, VIII, 4, 1917.

<sup>512</sup>GSIII, 262-263: «*Ein Krieg um Alles kann einem Volke nur zugemutet werden, wenn dies Alles schon schmeck- und fühlbare Wirklichkeit ist, und nicht bloß, sei es auch noch so geniale und gewißheitsvolle Ahnung*» [Trad. de R.N.].

La división de una guerra por el todo en una serie de pequeñas guerras por cuestiones aparentemente individuales, la estrategia político-militar seguida por la *Realpolitik* bismarckiana, habría resultado necesaria desde un punto de vista histórico para alcanzar el fin deseado. Estuvo, en ese sentido, a la altura de los tiempos. A diferencia de J. v. Radowitz (1799-1853), político conservador prusiano y general famoso por proponer bajo el reinado de Federico Guillermo IV (1840-1861) la unificación de Alemania bajo el liderazgo de Prusia, O. v. Bismarck entendió que el camino hacia la realización de la tierra soñada, una Alemania que no existía entonces y que quizá nunca lo había hecho, no podía consistir en una guerra librada por Prusia en al menos dos frentes, sino ya, quizá, en todas direcciones, es decir, una guerra librada en nombre de Alemania por una Prusia ya independiente<sup>513</sup>. Una guerra tal no hubiese significado la salvación de Alemania sino, a lo sumo, una mera esperanza –y nada más que eso–. La realización del sueño alemán, el logro de su unificación política, no podría alcanzarse mediante una guerra por Alemania librada por una Prusia que, en lugar de sentirse únicamente prusiana y sólo después alemana, se entendiese a sí misma como una parte, aunque la más importante, de Alemania<sup>514</sup>. Sin embargo, la guerra solicitada por O. v. Bismarck sólo fue en apariencia exclusivamente prusiana. Se trataba en realidad de una guerra verdaderamente alemana, librada por y para Alemania.

De acuerdo con Rosenzweig, por lo tanto, la *Realpolitik* puesta en obra por O.

---

<sup>513</sup>Cf. GSII, 262, así como Rosenzweig, F., «Die neue Levante», en GSIII, 309-312. Escrito, como «„Realpolitik“», a comienzos de 1917, este texto apareció publicado por primera vez, bajo el seudónimo de *Macedonikus*, en *Archiv für exakte Wirtschaftsforschung*, VIII, 4, 1917. En él, a propósito de la alianza balcánica de 1912, Rosenzweig equipara «independencia» a la posibilidad de llevar a cabo una guerra «en todas direcciones»: «*Aún la Liga Balcánica de 1912 surgió a partir de la idea de crear una potencia balcánica propia del tipo de las antiguas grandes potencias europeas, es decir con la posibilidad de frentes en todas direcciones y, por lo tanto, dotada de completa independencia [Noch der Balkanbund von 1912 stad unter dem Gedanken, eine eigene Balkanmacht nach Art der alten europäischen Großmächte, somit Frontmöglichkeit nach allen Seiten und also voller Eigenständigkeit]*» (GSIII, 311) [Trad. de R.N.].

<sup>514</sup>Cf. GSIII, 262.

v. Bismarck habría tenido sentido y valor únicamente hasta 1871. Desde entonces, el joven soldado judeo-alemán en el frente balcánico sólo veía en esa política de las facciones individuales carente de relación mantenida por los sucesores del fundador del *Reich* –B. v. Bülow (1849-1929), *Kanzler* entre 1900 y 1909, F. A. v. Holstein (1837-1909), diplomático alemán de enorme influencia en la política exterior del *Reich* al menos desde 1890 y hasta su muerte, y A. v. Kiderlen (1852-1912), Ministro de Exteriores entre 1910 y 1912–, una causa de debilidad<sup>515</sup>. Concretamente, el autor de *La Estrella* encontró en ella la razón por la que Alemania dejó de ser capaz de nombrar sus nuevas necesidades y, por lo tanto, de fijar su satisfacción como su objetivo más propio, o el motivo por el que la Alemania post-bismarckiana fue incapaz de dar respuesta a la nueva realidad que había surgido, ahora sí, del sentimiento del pueblo: *Deutschland*, cuyas condiciones de posibilidad, en cambio, sí había logrado crear, aun violentamente, la astucia política y la estrategia militar del Canciller de Hierro. Dicha realidad condujo al pueblo alemán hacia la batalla como respuesta ya no a una llamada individual, sino del todo y por el todo: *Deutschland über alles*. La meta ya no era, por lo tanto, la realización de un pensamiento, su actualización violenta, como antes de 1871:

La nueva meta que la guerra hizo visible en primer lugar para la dirección de Alemania no era un pensamiento que debiese hacerse entonces realidad y que se hubiese podido descubrir a través de los vericuetos del camino conducente a la meta, sino que no se trataba precisamente de otra cosa que de lo que ya era real al comienzo de la guerra y era sentido por el pueblo: Alemania.<sup>516</sup>

En el momento de verse obligada a luchar por su nuda vida, Alemania poseía

---

<sup>515</sup>Cf. GSIII, 263.

<sup>516</sup>GSIII, 264: «*Das neue Ziel, das der Krieg selbst erst Deutschlands Leitern sichtbar machte, war kein Gedanke, der nun Wirklichkeit werden sollte, und den man schlau durch die Krümmen und Gefahren des Wegs hindurchtragen und erst dich am Ziel hätte enthüllen können, sondern es war selber nichts weiter als das, was schon zu Anfang des Krieges wirklich war und vom Volk empfunden wurde: Deutschland*» [Trad. de R.N.].

ya con pleno derecho y absoluta conciencia lo que O. v. Bismarck sólo pudo crear astuta, disimulada y violentamente: un alma propia y su correspondiente meta política. Ésta, según Rosenzweig, consistiría en su determinación «centroeuropa», aquella que la pequeña lengua de la astucia propia del realismo político era incapaz de nombrar y, por consiguiente, de asumir como el destino histórico-universal de Alemania<sup>517</sup>. Tal cosa será lo que, al comienzo del artículo, Rosenzweig reproche justamente a los fanáticos del Canciller de Hierro:

El hecho de que se refieren a sus héroes como el diablo a las Escrituras [...] Olvidan que la grandeza de esa vida consistió precisamente en ofrecer en su época la razón de la nuestra, es decir la de una nueva época y, por lo tanto, una nueva política.<sup>518</sup>

Si el realismo político bismarckiano generó en 1871 las condiciones de posibilidad de un todo alemán, es decir de una politización de la nación alemana, así como, por lo tanto, de su participación en la historia universal en sentido hegeliano, esa misma *Realpolitik*, mantenida en el tiempo por los sucesores del fundador del Estado nacional alemán, fue incapaz, en razón de su propia naturaleza, de responder de modo satisfactorio a la grandeza de la situación histórico-universal y el destino de la individualidad histórica por ella creada.

La acción política de Alemania, que con O. v. Bismarck había irrumpido en el mundo desde el plano del pensamiento –Hegel y la filosofía política alemana del siglo XIX, hasta H. G. v. Treitschke–, adoleció, según el análisis de Rosenzweig, de una nefasta estrechez de miras: apegada a una realidad divinizada, la del Estado nacional, le fue imposible retornar al plano de la idea y, desde ella, regresar

---

<sup>517</sup>Cf. GSIII, 265.

<sup>518</sup>GSIII, 261: «*Man wird ihnen nicht ohne weiteres nachsagen können, daß sie sich auf ihren Helden berufen, wie der Teufel auf die Schritt [...] Sie vergessen, daß es eben die große Tat dieses Lebens war, in seiner Zeit den Grund zu unserer, also zu einer neuen Zeit zu legen, einer neuen Zeit und also einer neuen Politik*» [Trad. de R.N.].

nuevamente al mundo en que la propia idea exigía realizarse de manera efectiva. En lugar de arrojar luz y verdad sobre el presente y el futuro de su criatura, el realismo político bismarckiano no hizo sino ensombrecer las nuevas posibilidades que la historia ofrecía al pueblo alemán. Se convirtió, a partir de 1914 e incluso ya antes, en anacrónica. Desatendió al esplendor y la grandeza de la nueva época a la que la guerra pudo dirigir a Alemania en caso de que ésta hubiera seguido una política acorde a los nuevos tiempos cuya razón de ser había producido, no obstante, la unificación política del pueblo alemán. De este modo, condujo a la unidad política alemana hacia el desastre sancionado en Versalles: no un ensanchamiento espiritual, político y espacial, sino un estrechamiento si cabe aún mayor a aquel que, en opinión de Rosenzweig, caracterizaba al pueblo alemán ya antes de la guerra<sup>519</sup>.

Como ya se ha señalado más arriba, el duro y restrictivo pensamiento hegeliano del Estado, cuyo desarrollo había descompuesto Rosenzweig en su *Hegel*, participaba de dicha estrechez. La esperanza que en relación a Alemania mantenía aún Rosenzweig antes de la guerra y a la que alude en el *Vorwort* del *Hegel*, así como la nueva época y la nueva política a las que, según señala Rosenzweig al comienzo de su artículo sobre la *Realpolitik*, debía haber dado paso la época del realismo político bismarckiano, tienen que ver, en el contexto de la crítica rosenzweigiana a la idea de Estado en Hegel y al realismo político de O. v. Bismarck, con un cambio de carácter de Alemania que le condujera hacia su ensanchamiento. Se trata, en concreto, de la defensa de la idea de *Mittleuropa* presentada por F. Naumann (1860-1919) en su libro homónimo, así como de la política de T. v. Bethmann (1856-1921), *Kanzler* entre 1909 y 1917, de la que de hecho Rosenzweig esperaba la realización de una gran nación cultural centroeuropea<sup>520</sup>. Rosenzweig concibe,

---

<sup>519</sup>Cf. GSI, 2, 613.

<sup>520</sup>Cf. Naumann, F., *Mittleuropa*, Reimer, Berlin, 1915.

por lo tanto, una revisión de la idea de Estado nacional y apunta, al mismo tiempo, hacia el futuro de un Estado multinacional. Tal sería, en su opinión, la respuesta política adecuada a la misión histórico-universal a la que se enfrentaba Alemania, así como, por consiguiente, la alternativa al anacrónico realismo político de cuño bismarckiano.

El síntoma de la nueva misión histórico-universal de Alemania que reclamaba de ésta el abandono de una egoísta *Realpolitik* centrada exclusivamente en sí misma y la adopción de una política por medio de la cual el pueblo alemán no sólo garantizase su propio futuro sino que, para ello, uniera su destino al mundo, más allá de sus angostos límites territoriales y espirituales, vino dado según Rosenzweig por la tendencia geopolítica inaugurada por la guerra: la aparición de una serie de configuraciones políticas que, a partir de un eje que atravesaba Europa desde el noroeste hacia el sudeste, gobernaba desde entonces la historia europea en general y la alemana en particular. Tal es el escenario político contemporáneo de Rosenzweig de cuyos orígenes, suprimido en lo fundamental el motivo de la guerra, es decir dado únicamente el desfile de sus causas, trataba precisamente *Globus*<sup>521</sup>. Y tal es asimismo la cuestión a la que Rosenzweig se enfrenta en los escritos denominados en sus cartas como *Macedonikusaufsätze*: «Nordwest und Südost» y «Die neue Levante», que a su vez han de ser considerados, tal y como lo quiso su autor, como complementos de «„Realpolitik“»: ofrecen la razón de ser de su crítica al realismo político bismarckiano, inadecuado a juicio del filósofo de Kassel, tanto a la época de la guerra como, por lo tanto, a la geopolítica en que se inscribe dicha época<sup>522</sup>.

La tesis mantenida por Rosenzweig respecto de Alemania en «Nordwest und

---

<sup>521</sup>Cf. GSI, 1, 334 y 346-347.

<sup>522</sup>Cf. GSIII, 301-307 y 309-312, respectivamente. El primero vio la luz en *Archiv für exakte Wirtschaftsforschung*, VIII, 4, 1917 mientras que el segundo lo hizo en *Das neue Deutschland*, el 15 de junio de 1917. Ambos, bajo el seudónimo *Macedonikus*. Sobre la relación de ambos con «Ökumene», título original de la primera parte de *Globus*, cf. GSI, 1, 408 y 489.



Südost» y desarrollada a nivel europeo en «Die neue Levante» puede resumirse como sigue: si sudoeste y noreste fueron los polos entre los que se tensaron la historia alemana y la historia europea en el siglo XIX, la contraposición geográfica que determinó la orientación de la política alemana y europea en el siglo de O. v. Bismarck y hasta el umbral de la guerra, en el momento en el que ésta estalló una línea completamente distinta, diametralmente opuesta, recorría transversalmente Alemania y Europa.

La línea fronteriza verdaderamente significativa y preñada de futuro de la actual guerra europea es una línea que va desde Amberes, pasando por Estrasburgo, hacia Trieste, Salónica, Chipre y Suez. Es decir, un camino marcado en la gran dirección noroeste-sudeste. Y aunque al principio no se reconociera, en realidad esta línea del frente militar, nacida de la guerra, se corresponde al mismo tiempo con la partición política interior de Alemania en la actualidad y por nadie prevista: también ella se produce en función de los polos noroeste y sudeste.<sup>523</sup>

Rosenzweig reduce más adelante la tendencia geopolítica descrita en este párrafo a la contraposición «Amberes-Constantinopla». En la dinámica política interna de Alemania, ésta significó la superación de la contraposición entre Prusia y el sur de Alemania propia del periodo de la unificación<sup>524</sup>. Del mismo modo, el realismo político que tan bien había servido a O. v. Bismarck para dominar la tensión entre Berlín, por un lado, y Frankfurt y Stuttgart, por otro, tenía que verse necesariamente superada a fin de que Alemania pudiera hacerse con el liderazgo o, al menos, encontrar un futuro en el nuevo eje geopolítico. De acuerdo con Rosenzweig, por lo

<sup>523</sup>GSIII, 302: «Die wahrhaft bedeutende, zukunftsvolle Grenzlinie des heutigen Kriegseuropa ist eine Linie, die etwa von Antwerpen über Straßburg, nach Triest, Saloniki, Cypren, Suez läuft. Also ein ausgesprochener Zug in der großen Richtung Nordwest-Südost. Und wirklich entspricht dieser anfangs nicht zu erkennend, in Wahrheit erst kriegsgeborenen Linie der militärischen Front nun auch die gleichfalls von niemandem vorhergesehene innerpolitische Parteiung der deutschen Gegenwart: auch sie tritt auseinander nach den Polen Nordwest und Südost» [Trad. de R.N.].

<sup>524</sup>«Superación» (*Verschwindung*), no en el sentido de que fuese liquidada, sino en la medida en que perdió su importancia histórica, cediendo su lugar a una nueva contraposición geopolítica más decisiva y determinante. Cf. GSIII, 305.

tanto, el desajuste del realismo político bismarckiano es tanto temporal, histórico si se quiere, como espacial, geopolítico —si es el caso que geopolítica e historia pueden ser distinguidas y no debe hablarse, en realidad, de una geopolítica de la historia o, como reza el subtítulo del *Globus*, una «teoría histórico-universal del espacio» (*weltgeschichtliche Raumlehre*). Si la línea NE-SO tuvo como palabra política clave el término *Realpolitik*, la reorientación de las tensiones políticas en Alemania y Europa obligaban a la primera, según Rosenzweig, a redirigir su política más allá de sus fronteras, hacia *Mitteleuropa*. Esta «reorientación» (*Neuorientierung*) se cifraba en que el lugar que en el tiempo de las representaciones bismarckianas había ocupado el sur de Alemania debía ocuparlo ahora el «sudeste fuera de Alemania»<sup>525</sup>.

Tal es el camino que, dejando a un lado el noreste de Europa, es decir Polonia, hubiera permitido a Alemania, en opinión de Rosenzweig, hacerse cargo del problema de la organización política de Centroeuropa y probar así la fuerza y la profundidad del espíritu del pueblo alemán en la perspectiva de una tarea distinta, en ningún caso puramente política. No se trataría ya de un ejercicio de realismo político, *à la* O. v. Bismarck, sino del cumplimiento de una más alta misión histórico-universal: la generación de un nuevo orden centroeuropeo que garantizase un futuro para Alemania sin necesidad de recurrir, como finalmente acabaría sucediendo, a una segunda guerra de dimensiones mundiales. Se trataba también y fundamentalmente de una «europeización» (*Europäisierung*) del sudeste del continente europeo, dominado durante siglos por el imperio otomano, así como de la propia media luna turca. Dicha europeización debía ser respetuosa tanto desde un punto de vista político como cultural con aquellos débiles pueblos que, carentes de Estado, habían sido súbditos de la potencia otomana, así como con la

---

<sup>525</sup>Cf. GSIII, 305: «*Außerdeutschen Südosten*» [Trad. de R.N.]. Sobre el concepto de «reorientación», véase Rosenzweig, F., «*Neuorientierung*», en GSIII, 257-260. El texto, redactado también a comienzos de 1917, no fue publicado en vida de su autor.

emergente nación turca. La propuesta centroeuropeísta de Rosenzweig se cifraba, en definitiva, en una democratización del sudeste europeo basada en la idea del derecho a la autodeterminación y teóricamente respetuosa, por lo tanto, con las religiosidades y las nacionalidades de los pequeños pueblos europeos. Ante la desaparición paulatina de realidades políticas concretas, este modelo representaba para las pequeñas naciones del sudeste europeo una concepción más bien metapolítica del orden centroeuropeo. «Metapolítica» siquiera desde el punto de vista de una política determinada por la identidad de los conceptos de Estado y de nación que, a juicio de Rosenzweig, habría sido puesta radicalmente en cuestión, precisamente, por la guerra mundial. Así se refería a ella Rosenzweig una vez concluida:

La guerra mundial fue una guerra de las pequeñas naciones contra los grandes imperios, mientras que hasta entonces las *grandes* naciones habían existido en la forma de *pequeños* imperios. Condujo, por tanto, hacia el fortalecimiento de la conciencia cultural y metapolítica de los pequeños pueblos, que pueden permitirse que el estado sea supranacional y los contenga en su interior.<sup>526</sup>

Los pequeños pueblos a los que se refiere Rosenzweig en este texto no son otros que aquellos situados al sudeste fuera de Alemania y, por lo tanto, aquellos hacia los que la propia Alemania debió verse conducida por la nueva orientación geopolítica europea: los pueblos balcánicos y, en último término, Turquía. Asimismo, el Estado supranacional en cuyo seno podrían habitar sin perjuicio para una conciencia cultural nacional metapolítica fortalecida no era sino aquello a lo que Rosenzweig

---

<sup>526</sup>Rosenzweig, F., «Der Jude im Staat», en GSIII, 554: «*Der Weltkrieg war ja ein Krieg für die kleinen Nationen in den großen Imperien, – während dieser die großen Nationen in den kleinen Imperien Mode waren. Er führt deshalb zur Verstärkung des metapolitischen nationalen Kulturbewußtseins der kleinen Völker – sie können sich das leisten, der Staat ist übernational und hält sie zusammen*» [Trad. de R.N.]. «Der Jude im Staat» fue concebido por Rosenzweig, a manera de conferencia, en diciembre de 1920. En él se encuentran consideraciones sobre el judaísmo y su relación con la política muy próximas a las expuestas por el filósofo de Kassel en *La Estrella*. Cf., sobre este texto, Bensussan, G., *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, op. cit., pp. 109 *et seq.*

se refería con el término *Mitteleuropa*. La meta, el destino histórico-universal de los Balcanes, puesto de manifiesto por el conflicto armado, vendría dado por la integración de los múltiples y pequeños pueblos que los conforman en el contexto de un gran todo político supranacional centroeuropeo. Sólo de este modo podrían los pueblos súbditos y carentes de Estado de los Balcanes emerger desde el desierto político, no geográfico, existente entre Europa y Turquía desde la toma de Constantinopla por los otomanos y, así, introducirse verdaderamente en el claro de la historia –hegeliana–: hacer efectiva su candidatura a un futuro nacional, su europeidad latente, conservada en la religión cristiana a pesar de su sometimiento a la media luna que se alzaba, desde 1453, sobre la basílica de Santa Sofía. Sólo de este modo, en definitiva, podrían cumplir, de acuerdo con Rosenzweig, con la ley de su existencia nacional, determinada por las relaciones de Europa con Turquía y no por su propio pasado nacional –por inexistente–: servir de puente entre el viejo continente y una Turquía en la que, en 1917, en paralelo al proceso europeo de surgimiento de nacionalidades, aún en curso, se desarrollaba un nacionalismo turco capaz de encontrar en los Balcanes el foro de una europeización que ella no podía darse internamente<sup>527</sup>.

De acuerdo con la nueva orientación geopolítica de la historia, el tener lugar de los acontecimientos históricos decisivos incluso desde antes de 1914 en la dirección de la contraposición geopolítica entre Amberes y Constantinopla, el significado de la Primera Guerra Mundial para los pueblos centroeuropeos y, en primer lugar, para Alemania, se resuelve así según Rosenzweig en una exigencia metapolítica de acuerdo con la cual las grandes naciones centroeuropeas debieron abandonar la vieja figura del Estado nacional, sobrepasada por la historia, y pasar a formar parte, junto con las pequeñas naciones surgidas de la desaparición de los imperios austro-húngaro y otomano, de una gran unidad política de carácter supranacional.

---

<sup>527</sup>Cf. GSIII, 310-312.

En ello consistía la misión histórico-universal a la que se enfrentaban los pueblos centroeuropeos y, en primer lugar, Alemania, así como, por lo tanto, la razón de ser de la crítica rosenzweigiana a una *Realpolitik* determinada por una estrecha concepción del Estado, à la Hegel, cuyo desarrollo, iniciado alrededor de 1800, había visto su fin en 1914<sup>528</sup>.

A comienzos de 1917, sin embargo, el entusiasmo que Rosenzweig sintió en algún momento por la guerra había desaparecido por completo. En puridad, su entusiasmo militar, traducido en su ingreso voluntario en el ejército imperial, se extinguió a los pocos meses de ser destinado, precisamente, a los Balcanes, e incluso antes, una vez pudo conocer de primera mano a los soldados y oficiales que luchaban por Alemania. El transcurso de los acontecimientos hasta el final de la guerra acabaría por conducirle también hacia una decepción política de la que no será ya capaz de sobreponerse más que situándose en los márgenes, tanto del

---

<sup>528</sup>Cf. GSIII, 344. La crítica, por lo demás, no va dirigida únicamente contra Hegel, O. v. Bismarck y sus seguidores, sino por supuesto también a F. Meinecke. Así se refería a su maestro, en carta a los padres fechada el 1 de octubre de 1917: «*Esta guerra no es, como sostiene Meinecke, políticamente improductiva y carente de finalidad (o adecuada al pensamiento pacifista). El error fundamental de Meinecke es que malgré tout cuando piensa aún en Estados y no en federaciones de Estados. Dice: las federaciones de Estados hacen que la guerra sea incapaz de ser políticamente creadora, pues concibe los Estados individuales como las únicas realidades políticas creadoras. Éstos, sin embargo, ya no constituyen el soporte de la historia, sino que tal soporte lo son las federaciones de Estados que, por obra de la guerra, de esta guerra en todo caso, sí son políticamente productivas. El legítimo núcleo político real de la idea pacifista es: la superación de los Estados nacionales en el Estado federal [So ist also dieser Krieg nicht, wie Meinecke behauptet, politisch unproduktiv und also zwecklos (oder höchstens für den pazifistischen Gedanke zweckmäßig) gewesen. Meineckes Grundfehler ist, daß er malgré tout doch noch immer in Staaten denkt und nicht in Staatenverbänden. Er sagt: die Staatenverbände machen den Krieg unfähig, politisch schöpferisch zu wirken, und versteht darunter schöpferische Wirkung auf die eizelnen Staaten. Die sind aber eben gar nicht mehr die Träger der Geschichte, sondern das sind die Staatverbänden und auf die wirkt der Krieg, dieser Krieg jedenfalls, allerdings schöpferisch. – Der realpolitisch berechtigte Kern an der pazifistischen Idee ist: die Überwindung der Nationalen im Verbandstaat]*» (GSI, 1, 459) [Trad. de R.N.]. Rosenzweig mantiene una posición similar, por cierto, con respecto a su otro maestro, H. Cohen, a propósito de esta cuestión, ya desde finales de 1915, tal y como muestran las siguientes palabras escritas en su diario, el 11 de diciembre de dicho año: «*El Estado nacional es para él tan evidente que solo puede imaginarse la unidad de los pueblos como una alianza de Estados, no como un Estado de los pueblos [Der Nationalstaat ist ihm so selbsverständlich, daß er sich die Völkereinheit nur als Staatenbund, nicht als Völkerstaat vorstellen kann]*» (GSI, 1, 182) [Trad. de R.N.].

Estado como de la historia –es decir, refugiándose definitivamente en el judaísmo de cuya especificidad dará cuenta en *La Estrella*–.

Comprometida con una teoría de los grandes espacios similar a la que, como se señaló más arriba, defendió Schmitt al término de la Segunda Guerra Mundial, la Centroeuropa rosenzweigiana, como la ideada y defendida tanto por F. Naumann como por T. v. Bethmann, tuvo la vista puesta en el futuro: señalaba un horizonte posible y, en realidad, deseable por su función compensatoria frente a la pérdida política de germanidad por parte de Austria desde su derrota contra Prusia en 1866, así como ante el colonialismo de los gigantes francés y británico y el ingente poder del coloso ruso. Su reivindicación debe entenderse, por tanto, como respuesta al final de un enfrentamiento en torno a los marcos de ordenación política imperiales de los Habsburgo y al inicio de uno nuevo a propósito de la distribución de Europa tras la desintegración de los imperios multiétnicos y la fundación de nuevos Estados nacionales. Su propósito no era otro que suministrar una concepción para un nuevo orden europeo tras la Primera Guerra Mundial basada en una tripartición del viejo continente entre Rusia, la alianza anglo-francesa y, entre ambos, *Mitteleuropa* como nueva potencia mundial de carácter supranacional.

Hasta tal punto depositó Rosenzweig sus esperanzas políticas en la idea centroeuropeísta defendida en la teoría por F. Naumann y, en la práctica, por el *Kanzler* T. v. Bethmann, que cuando el anacrónico realismo político de cuño bismarckiano forzó la dimisión de este último el 13 de julio de 1917, Rosenzweig no pudo ver en ello sino la renuncia de Alemania a su propio futuro político. La prueba, no ya de que el *Reich* saldría derrotado de la guerra, un escenario que ni el Canciller ni Rosenzweig consideraban incompatible con la realización de Centroeuropa ni, por lo tanto, con la salvaguarda de un futuro para el pueblo alemán, sino de que éste había sido incapaz de afrontar su responsabilidad histórico-universal

y se dirigía inexorablemente hacia el oscuro desagüe de una historia –hegeliana, demasiado hegeliana– de la que ya no podría ser sujeto, sino mero objeto. Ello significó para Rosenzweig un punto de inflexión en su trayectoria vital e intelectual, de tanto o mayor calado que su relación con E. Rosenstock o su decisión de permanecer en el judaísmo, hasta el punto de que cabe interpretar el desarrollo de su despertar judío a la luz del desengaño político –cuando no simplemente alemán– de Rosenzweig, que desde entonces considerará sus escritos políticos, incluido el *Hegel*, como sencillamente imposibles<sup>529</sup>.

Tras la «destitución» del referido *Kanzler* y el sometimiento del *Reich*, con el consentimiento del *Kaiser* Guillermo II (1888-1918), a la dirección señalada por la estrategia real, más militar que política, del general E. Ludendorff (1865-1937) –que ulteriormente apoyó a A. Hitler en el fallido *Putsch* de 1923– y del *Generalfeldmarschall* y posteriormente Presidente de la República de Weimar entre 1925 y 1933, P. v. Hindenburg (1847-1934) –que finalmente otorgó la Cancillería al líder del nacionalsocialismo en enero de 1933–, Rosenzweig mantendrá una nueva relación con la política y la historia a partir de la perspectiva metapolítica y

---

<sup>529</sup>Cf. GSI, 1, 422-424 y 477-479. Se daría, por lo demás, una irónica paradoja en relación al judaísmo de Rosenzweig: «*La concepción completamente cultural y apolítica de la redención judía en Rosenzweig tiene su raíz, en último término, en elementos no intrínsecamente judíos –aunque el judaísmo en el exilio, obviamente, le proporcionó los ladrillos de su magnífico edificio. Fue la derrota de Alemania la que dictó la imposibilidad de una resurrección política de Judea. La oposición de Rosenzweig al sionismo, su miedo ante un Estado judío que se viese involucrado en el entorno secular del poder político, no se fundaba en el judaísmo mismo; era su camino hacia la construcción de un judaísmo ajeno a la política y el poder que sustituyera al ámbito hegeliano que terminó en gloria y derrota militar [The utterly cultural and non-political construction in Rosenzweig’s mind of Judaism’s redemption ultimately owed its nature not to elements intrinsic in Judaism –though exilic Judaism obviously supplied the bricks for his magnificent edifice. It was the defeat of Germania which dictated that Judea will not be resurrected politically. Rosenzweig’s opposition to Zionism, his fear of a Jewish state that would be involved in the power politics of a this-worldly environment, was not grounded in Judaism itself: it was his way of constructing a Judaism devoid of politics and power that would be a substitute for the Hegelian realm that ended in military glory and military defeat]*» (Avineri, S., «Rosenzweig’s Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening», *op. cit.*, p. 835) [Trad. de R.N.].

metahistórica en la que descansa a su juicio la especificidad del *Dasein* judío.

Dada esta doble particularidad –histórica y política– del *Judesein* a la que se referirá Rosenzweig después de 1917, resulta pertinente aproximarse, ya no a la interpretación rosenzweigiana de la geopolítica de su tiempo sino a otro aspecto relacionado de manera íntima y determinante con ella, así como con la investigación sobre Hegel llevada a cabo por Rosenzweig y que se vería completada con los escritos sobre política del filósofo de Kassel. Se trata del método historicista introducido por F. Meinecke en *Weltbürgertum und Nationalstaat*, al que se ha aludido ya más arriba con el término *Ideengeschichte* y que, como también se apuntó, tuvo un peso determinante en el proceso de formación del joven Rosenzweig. Tan determinante como, más tarde, lo será su distanciamiento con respecto a él, o lo que podría denominarse como la teología anti-historicista que emerge en el pensamiento del filósofo de Kassel a raíz, nuevamente, del desastre alemán, es decir, en la época en la que cristalizó su *opus magnum*: *La Estrella de la Redención*.



### 9.3. Crítica del *Historismus*

Si la historiografía moderna, en tanto que civil y por lo tanto al servicio del soberano, surgió como consecuencia del conflicto entre lo sagrado y lo profano, es decir del proceso de secularización de las instituciones públicas, el judaísmo constituyó, al menos hasta su emancipación definitiva como resultado del triunfo de la Revolución Francesa, una auténtica anomalía<sup>530</sup>. A la excepcionalidad política del pueblo hebreo que significó su pervivencia al margen de un Estado soberano propio y en el interior de múltiples Estados en los que los judíos no eran siquiera reconocidos como ciudadanos, le correspondería una excepcionalidad histórica de acuerdo con la cual el pueblo hebreo carecería de todo carácter histórico en sentido moderno, es decir, permanecería al margen de la secularización y continuaría habitando aquel tiempo sagrado que, en su calidad de ciudadanos del Estado, no sería ya el propio de los gentiles (cristianizados), protagonistas de la historia profana. A diferencia de los pueblos del mundo, por lo tanto, los judíos no habrían sido capaces de liberar su propia historia de la mano de Dios ni, por consiguiente, de valorar los acontecimientos históricos al margen de toda teología, o sea, desde un punto de vista secular.

La atención de los judíos a la historia profana debió coincidir, por lo tanto, con su interés en la participación de los asuntos públicos en igualdad de condiciones, esto es, con su deseo de emancipación, que en este sentido es idéntico al deseo de negar su propio carácter excepcional y, por consiguiente, al deseo de asimilación, en el sentido de normalización. La aparición de una historiografía judía se sitúa, así, en el origen del proceso de secularización que habría llevado a los miembros del pueblo judío a alcanzar la categoría de ciudadanos en aquellos Estados en cuyo interior habitaban. Significa, por lo tanto, una radical puesta en cuestión

---

<sup>530</sup>Cf. Myers, D. N., *Resisting History: Historicism and his Discontents in German-Jewish Thought*, Princeton University Press-Woodstock, Princeton, 2003, pp. 14 *et seq.*

del excepcionalismo histórico del judaísmo cuyos orígenes remotos deben datarse en el siglo XVI. Aunque quepa referirse a una historiografía judía medieval, la apreciación de la historia en sus propios términos por parte del judaísmo surge a lo largo del siglo XVI a través de figuras como A. de Rossi (c. 1513-1578), E. Capsali (c. 1483–1555) y D. Gans (1541–1613). Este último pone en relación la historia profana o gentil y la historia sagrada de su propio pueblo, inaugurando el tránsito hacia un nuevo modo de pensar la historia por parte del judaísmo. Aunque en su obra *Tsemah David* (1592) lo profano y lo sagrado son claramente separados, el mero hecho de reconocer el valor de ambas esferas supone ya una novedad en relación a las crónicas judías medievales. Sin pasar a ser un pueblo más entre las naciones del mundo, los descendientes de Abraham y de Sara dejan de ignorar la historia de los gentiles y, lo que es si cabe más importante, se refieren a una parte de la historia humana, la de los no-judíos, sin necesidad de recurrir a intervención divina alguna.

La yuxtaposición de una historia judía o sagrada, por un lado, y una historia gentil o profana, por otro, confiere a la obra de D. Gans el sentido histórico que, como *conditio sine qua non* suya, estaría a la base del historicismo judío característico de la primera generación de intelectuales que, ya en el siglo XIX, se dedicaron a la denominada como *Wissenschaft des Judentums*. Entre la corriente historiográfica judía del siglo XVI y el historicismo judío decimonónico no hay, en cualquier caso, vacío alguno, sino una paulatina historización de la conciencia que el judaísmo europeo y, particularmente, la judería alemana, tenía de sí misma. Los nombres de B. Spinoza (1632-1677) y M. Mendelsshon (1729-1786) dan cuenta de este proceso.

En el caso de quien, con el permiso de T. Hobbes, puede ser considerado el fundador del estudio crítico de la Biblia, puede hablarse de una radicalización de

la postura de D. Gans. Si éste admitía ya la importancia de la historia profana, pero la distinguía aún de una historia sagrada reservada al Pueblo Elegido, en su *Tratado teológico-político* (1770), B. Spinoza pondrá en cuestión el valor eterno de la Revelación del Sinaí e incluso la autoría misma del Pentateuco, que la tradición judía atribuía a Moisés en calidad de intermediario entre Dios y su pueblo<sup>531</sup>. La crítica histórico-filológica de las Sagradas Escrituras llevada a cabo por B. Spinoza significaba, de este modo, la negación del carácter sacro de la narrativa bíblica y su transformación en mera historia profana. Menos de un siglo después de que los primeros historiadores judíos admitieran la posibilidad y el valor, al menos en el caso del paganismo, de una historia exenta de toda intervención divina, otro judío, no sin razón expulsado de la sinagoga de Amsterdam, negaba todo carácter sagrado a la historia de su propio pueblo.

La radicalidad de la crítica bíblica llevada a cabo por B. Spinoza se verá atenuada por las consideraciones de M. Mendelssohn a propósito de la revelación. A diferencia de aquel, el primer representante del judaísmo alemán, como buen hijo de la *Aufklärung*, sentía una mayor inclinación hacia la elaboración de un sistema holístico de pensamiento que hacia la contextualización de acontecimientos históricos concretos. Para M. Mendelssohn, como para Kant, la historia debía estar subordinada a las ambiciones sistemáticas del pensamiento filosófico. Sin embargo, aparece en el filósofo judío como una categoría ontológica relevante, una fuente de autoridad capaz de confirmar acontecimientos religiosos de tanta importancia como el de la propia revelación del Sinaí. La posición de M. Mendelssohn con respecto a la historia fue, por lo tanto, ambivalente, hasta el punto de que cabría situar en él el origen del debate entre judaísmo e historicismo al que, por su importancia para una correcta interpretación del pensamiento de Rosenzweig, debe atenderse

---

<sup>531</sup>Cf. «De la profecía», «De los profetas» y «De la vocación de los hebreos y de si el don de la profecía les ha sido peculiar», en Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, *op. cit.*, pp. 48-102.

aquí.

Si bien no cabe afirmar que el historicismo judío alcanzó su madurez, ni en la práctica ni en la teoría, con M. Mendelssohn, la conciencia histórica del judaísmo inaugurada por la historiografía judía del siglo XVI y radicalizada por B. Spinoza en el XVII encontró en el programa de reforma educativa diseñado y puesto en práctica por sus discípulos, los **מַשְׁכִּילִים** (*maskilim*) o judíos de la **הַשְׁכָּלָה** (*haskalah* o «ilustración judía»), el camino hacia la historización de la cultura judía europea y, concretamente, alemana, característica del siglo XIX y comienzos del siglo XX<sup>532</sup>. También, de acuerdo con lo señalado más arriba, hacia la emancipación y, en último término, la asimilación de la judería a la cultura europea.

Al contrario de lo que cabría pensar, sin embargo, no fue el historicismo judío aquel con el que, en un primer momento, hubo de habérselas Rosenzweig. Sólo una vez que el filósofo de Kassel comprendió e hizo la experiencia de las consecuencias relativistas a las que conducía el método historicista, decidiéndose entonces por la permanencia en la fe judía, su mirada pudo dirigirse hacia la academia secular del judaísmo. Mientras tanto, el joven Rosenzweig, incapaz de encontrar lugar alguno al judaísmo en un mundo, aunque secularizado, absolutamente cristianizado, vivió más bien, como ya se ha apuntado, bajo el influjo del historicismo de F. Meinecke. Esto es, del historicismo alemán: la fe en el individuo histórico proclamada por vez primera por quien en algún momento fue, a pesar de la subordinación de la historia al sistema que como se ha indicado caracterizó el pensamiento del filósofo de Königsberg, discípulo de Kant, J. G. Herder (1744-1803). A él remitirá F. Meinecke cuando, ante la crisis del historicismo anunciada por E. Troeltsch (1865-1923), rearticule en su *Die Entstehung des Historismus* (1936) la premisas de lo que el *Doktorvater* de Rosenzweig consideró, no sólo una nueva concepción

---

<sup>532</sup>Cf. Myers, D. N., *Resisting History: Historicism and his Discontents in German-Jewish Thought*, *op. cit.*, pp. 20-30.

de la historia, sino toda una revolución en el pensamiento occidental<sup>533</sup>.

Se trató, en general, de una liberación de la historia con respecto a las leyes de naturaleza basada en el siguiente supuesto fundamental: a diferencia de los estáticos e inmutables principios de la ley natural, el individuo histórico evoluciona y se desarrolla de manera ininterrumpida, de tal manera que la tarea del historiador, del hombre dedicado al cultivo de la ciencia histórica, debía consistir en proporcionar una densa descripción contextual de dicha evolución. Este modo de concebir la ciencia histórica está dotado de un alcance metodológico e ideológico: por un lado, exige del historiador que su estudio de una persona, evento, nación o era, trate su objeto como una individualidad que se desarrolla durante un periodo de tiempo a través de sus propias posibilidades internas; por otro, descansa en una cosmovisión o *Weltanschauung* que otorga un gran valor al pasado, concebido éste como un conjunto de organismos históricos individuales conectados entre sí.

Ambos aspectos están presentes tanto en los estudios de F. Meinecke sobre la relación entre cosmopolitismo y nacionalismo y sobre la idea de razón de Estado en la Edad Moderna, como en los escritos políticos de Rosenzweig, incluido el *Hegel*. De una parte, maestro y discípulo compartieron un tratamiento de las ideas como inseparables de las vidas en las que se formaron y las instituciones a las que afectaron y a través de las cuales se realizaron, como individualidades históricas susceptibles de ser estudiadas a partir de una interpretación historicista de la historia de las ideas o *Ideengeschichte* como la introducida por F. Meinecke en 1908 a través de su *Weltbürgertum und Nationalstaat*. De otra, esta aproximación metodológica a la historia de las ideas y de la política debía servir, al menos en principio, para fortalecer el denominado como *ethischer Historismus*: la visión de

---

<sup>533</sup>Cf. Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, München, 1936 [ed. cast.: *El historicismo y su génesis*, trad. de J. Mingarro y San Martín - T. Muñoz Molina, FCE, México D.F., 1982], así como Myers, D. N., *Resisting History: Historicism and his Discontents in German-Jewish Thought*, *op. cit.*, pp. 18-20.

la historia política de acuerdo con la cual ésta consiste en la evolución de la relación entre *κράτος* –poder– y *ἦθος* –eticidad–. Como ya se ha señalado, ambos, según F. Meinecke, habrían coincidido por primera vez, en el plano de las ideas, a través de Hegel, y, en la realidad política, a través del *Reich* bismarckiano. La crítica de Rosenzweig a la idea hegeliana de Estado, así como al realismo político de O. v. Bismarck, constituyen por ello el punto de partida de la reacción anti-historicista de Rosenzweig, consumada a partir de 1917 como consecuencia del fracaso alemán en la Gran Guerra. Éste es, en definitiva, en los términos arriba expresados, el causante del rechazo rosenzweigiano tanto de la conexión hegeliana entre ideas e historia como de la propia *Ideengeschichte* de F. Meinecke. La re-evaluación de la historia llevada a cabo por Rosenzweig a partir de 1917 es efecto de su desencanto político. La afirmación de un judaísmo metahistórico y metapolítico representa en este sentido su inconformista modo de resistir, en el más alto grado posible, frente a los horrores del matadero de la historia.

La convicción de que una gran oportunidad para la historia universal se había perdido, en la medida en que la *Realpolitik* de cuño bismarckiano se había mostrado incapaz de responder a la vocación histórico-universal de Alemania que la guerra había puesto de manifiesto –la creación de un gran Estado supranacional centroeuropeo–, afectó, por lo tanto, a la visión rosenzweigiana de la historia. Su rechazo de la *Weltgeschichte* se revela en la glorificación de la separación del pueblo hebreo con respecto a los peligros de la política y la historia que se encuentra en *La Estrella*, pero también en el hecho de que, al término de la guerra y de la redacción de su *opus magnum*, Rosenzweig profundizó en su relación con la sinagoga, como estudioso de sus textos sagrados, como hombre de oración y como maestro de sus correligionarios<sup>534</sup>.

---

<sup>534</sup>Cf. Mendes-Flohr, P., «Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism», *op. cit.*, p. 157.

Fiel a la certeza por él adquirida en 1917, Rosenzweig mantuvo una actitud coherente con su desengaño histórico-político al rechazar, en la carta a la que se remitió al comienzo de este capítulo, la prestigiosa posición en la universidad que F. Meinecke había conseguido para él<sup>535</sup>. El historiador perfectamente habilitable que había concluido en 1914 un riguroso estudio sobre la génesis y el desarrollo del concepto hegeliano de Estado no podía ya, al término de la guerra, suspender el juicio con respecto a lo sucedido en ella, mostrarse indiferente ante los acontecimientos históricos de su tiempo y continuar cultivando una disciplina, la de la ciencia histórica, cuyo método y cuya ideología de fondo habían sido radicalmente puestos en cuestión por el propio acontecer histórico. No se trataba, por lo tanto, de un rechazo de la historia *per se* cuanto de la ciencia histórica tal y como ésta había venido cultivándose en Alemania desde el siglo XVIII. El propósito era más bien el de salvar a la historia de los peligros del historicismo, en la línea de la revolución anti-historicista que, desde la teología y la filosofía, llevó a cabo una parte importante de la intelectualidad alemana –K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten, los hermanos Ehrenberg, E. Rosenstock y, por supuesto, M. Heidegger– durante la tercera década del siglo pasado, inmediatamente después del final de la guerra<sup>536</sup>.

No cabe la menor duda de que la Primera Guerra Mundial, la crisis y la tragedia del pueblo alemán, disiparon la pasión de Rosenzweig por la historia, alimentada fundamentalmente por el historicismo de F. Meinecke. No obstante, las raíces del anti-historicismo teológico de Rosenzweig pueden y deben ser rastreadas, no sólo en su desengaño político, sino también en la crisis de identidad y de fe que su-

---

<sup>535</sup>Cf. GSI, 2, 679. Véase también, sobre la relación de Rosenzweig con la posibilidad de habilitarse y, en general, con la universidad, su carta a M. Buber del 12 de enero de 1923, en GSI, 2, 878-879. El escepticismo de Rosenzweig con respecto al valor real de una carrera académica viene expresado ya, no obstante, muy pronto, en una entrada de su diario fechada el 20 de noviembre de 1906, en GSI, 1, 65.

<sup>536</sup>Cf. Myers, D. N., *Resisting History: Historicism and his Discontents in German-Jewish Thought*, *op. cit.*, pp. 69-70. Sobre la relación del historicismo rosenzweigiano y los de K. Barth y M. Heidegger en particular, cf. *ibid.*, pp. 95-100.

frió a mediados de 1913, tras la conversación con E. Rosenstock que se sitúa en el origen de su progresiva disimilación o judeización, así como, por consiguiente, en su contacto con la religión, anunciado ya a H. Ehrenberg, a propósito de la divinización hegeliana de la historia, en carta fechada el 23 de septiembre de 1910, ya mencionada en este trabajo al hilo del pensamiento rosenzweigiano de la secularización:

Dios debe redimir al hombre, no a través de la historia sino, en realidad –no hay otra alternativa–, como «Dios de la religión» [...] La lucha contra la historia en el sentido del siglo XIX es para nosotros, por ello, al mismo tiempo, lucha por la religión en el sentido del siglo XX.<sup>537</sup>

Esta referencia a la religión como un ámbito de experiencia distinto y en realidad superior a la historia constituiría un tópico clave en las conversaciones de Rosenzweig con algunos de los participantes en el encuentro de Baden-Baden que más tarde formarían, junto con el joven discípulo de F. Meinecke, el Círculo de Patmos (*Patmos-Kreis*), en alusión al autor del Apocalipsis: los hermanos Ehrenberg, y el propio E. Rosenstock. Fue éste quien movió a Rosenzweig desde el historicismo hacia un punto de vista basado en la idea de revelación, así como al abandono de la filosofía hegeliana de la historia a la que Rosenzweig se había aferrado aún en Baden-Baden y, más tarde, de la historia de las ideas de F. Meinecke, en aras de un filosofar que sólo considera a la historia como «Reino intermedio» (*Zwischenreich*) y pone el énfasis en el aspecto escatológico, el final y la meta de la historia: la redención.

---

<sup>537</sup>GSI, 1, 112-113: «Gott [muß] den Menschen erlösen nicht durch die Geschichte, sondern wirklich –es bleibt nicht anders übrig– als „Gott in der Religion“ [...] Der Kampf gegen die Geschichte in Sinne des 19. Jhd. ist uns deshalb zugleich Kampf für die Religion in Sinne des 20.». La carta es posterior a la conferencia neohegeliana de Baden-Baden (enero de 1910) en la que Rosenzweig tuvo ocasión de encontrarse por primera vez con E. Rosenstock. Sobre la relación con el problema de la secularización, cf. *supra*, pp. 104-116.



E. Rosenstock acusó a Rosenzweig, no sin razón, de mantener una posición historicista y por consiguiente, en la línea de la crítica de H. Rickert (1863-1936)–cuyos seminarios, como los de F. Meinecke, frecuentaba Rosenzweig en la época de Freiburg– al *Doktorvater* del autor de *La Estrella*, relativista y nihilista. Tuvo cierto éxito, como el propio Rosenzweig reconoció, a la hora de desplazarle de dicha posición, no sólo a través de la correspondencia mantenida por ambos a partir de 1916, sino desde la misma conversación nocturna de Leipzig, origen de la crisis de identidad y de fe del joven historiador judeo-alemán<sup>538</sup>. E. Rosenstock fue capaz de sosegar en su interlocutor la *ὑβρις* de la disciplina historicista, que desatendía a la verdadera naturaleza de la experiencia religiosa. Así ocurría, por ejemplo, en el caso del neoprottestantismo alemán del siglo XIX, que tendía a equiparar la esencia de la fe cristiana con la personalidad histórica y la enseñanza en vida de Jesús<sup>539</sup>. Era también el tono fundamental adquirido por la *Wissenschaft des Judentums*, no en vano profundamente influenciada por el *Kulturprotestantismus* alemán.

A través de su conversación con E. Rosenstock, Rosenzweig fue capaz de reconocer por primera vez el carácter artificioso de todo ordenamiento del mundo en términos históricos, si bien hasta 1917 se mantuvo en una posición profundamente ambivalente a este respecto, ya que un ordenamiento tal seguía siendo, a sus ojos, epistémicamente inevitable<sup>540</sup>. La influencia de E. Rosenstock, no obstante, tuvo más que ver, como ya se señaló, con tres elementos fundamentales del *opus magnum* rosenzweigiano: el concepto decididamente anti-marcionita de *Offenbarung*,

---

<sup>538</sup>Véase la carta de Rosenzweig a R. Ehrenberg, fechada el 31 de octubre de 1913, en GSI, 1, 133.

<sup>539</sup>Ejemplo por antonomasia de ello es *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835-1836), obra de D. F. Strauss (1808-1874). En ella, el teólogo alemán retrataba al Jesús histórico, llegándole a negar su naturaleza divina. Tal y como se desarrollará más abajo, Rosenzweig le dedicó a este estudio una crítica páginas en un temprano ensayo anti-historicista y de contenido teológico. Cf. Rosenzweig, F., «Atheistische Theologie», en GSIII, 687-697, así como *infra*, pp. 370 *et seq.*

<sup>540</sup>Incluso después de 1917, en la propia *Estrella*, seguirá valiendo, al menos, en el caso del cristianismo.

la relación entre cristianismo y judaísmo y la idea de un filosofar en la forma del calendario<sup>541</sup>. Las condiciones previas del rechazo rosenzweigiano del *Historismus*, radicalizado posteriormente a consecuencia del desengaño político del todavía historiador, deben encontrarse más bien en la perspectiva ganada por Rosenzweig a través de las lecciones y el trabajo sobre la religión de la razón de H. Cohen. Será a través de la influencia de su maestro en las fuentes del judaísmo que Rosenzweig, como muestra su «Atheistische Theologie», conecte el anti-historicismo teológico con la oposición al sionismo político, es decir, los caracteres metahistórico y metapolítico que definirán en su *opus magnum* al *Dasein* judío<sup>542</sup>.

Sin ser quizá consciente él mismo de ello, debe contarse a H. Cohen entre aquellos que inauguraron un discurso crítico contra el historicismo –en su caso, fundamentalmente judío– que emergió en el interior de la academia secular. En un primer momento, como representante de la escuela neokantiana de Marburgo, frente a la escuela de Baden encabezada por W. Windelband (1848-1915) y H. Rickert (1863-1936), centró su atención en cuestiones epistemológicas, entendiendo la identificación de los *a priori* lógicos de la conciencia humana como la tarea propia y autónoma de la filosofía. En lugar de cerrar filas en torno a la causa de la historia, a la manera de W. Dilthey (1833-1911) en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* de 1813, o incluso del propio W. Windelband, su respuesta ante el apogeo de la historia y la pérdida de credibilidad del sistema especulativo de Hegel, es decir ante la crisis de la filosofía, consistió así en reservarle al pensamiento

---

<sup>541</sup>Cf. *supra*, pp. 257-286.

<sup>542</sup>Debe recordarse también que Rosenzweig proyectó junto con H. Cohen una reforma de las ciencias del judaísmo en abierta oposición al historicismo que, heredado de la ciencia protestante de la religión, había encontrado arraigo en buena parte de la intelectualidad judía. El proyecto no fue llevado a cabo de manera conjunta como consecuencia de la muerte de H. Cohen en 1918. La *Akademie für die Wissenschaft des Judentums* fue creada en 1919, si bien estuvo determinada desde sus orígenes mismos, bajo la dirección de E. Täubler (1879-1953), por una marcada impronta historicista, al contrario de lo deseado por H. Cohen y Rosenzweig. El proyecto de ambos, sin embargo, fue inspirador de la posterior *Freies Jüdisches Lehrhaus* fundada en 1920 por Rosenzweig en Francfort del Meno. En ella el historicismo fue cuidadosamente evitado.

filosófico una esfera propia aunque, en comparación con el hegelianismo, modesta.

Sumido en el *Kulturprotestantismus*, a pesar de su judeidad y del antisemitismo reinante en la moderna burguesía alemana de la época, su ruptura con la historia no fue, a pesar de todo, absoluta<sup>543</sup>. Mantuvo la distinción entre *Geschichte* –historia como progreso– e *Historie* –historia como disciplina– y trató de, en cierto sentido à la F. Nietzsche, salvar alguna utilidad de la historia sin sucumbir al historicismo, es decir, de resolver la tensión entre lo empírico, *historisch*, y lo *a priori*, *geschichtlich*, convirtiendo a la disciplina que tiene a lo primero como su objeto material en una empresa de gran alcance prescriptivo, no meramente descriptivo.

No fue ésta, sin embargo, la razón por la que, pocos meses después de la conversación nocturna de Leipzig, Rosenzweig decidió trasladarse durante algún tiempo a Berlín y asistir allí a las lecciones que H. Cohen venía impartiendo desde 1912 en el seminario rabínico liberal de la ciudad. No era la filosofía coheniana, *per se*, lo que interesó a Rosenzweig sino, en primer lugar, su defensa pública –desde la universidad– del judaísmo, al que H. Cohen había retornado en 1880, dos décadas después de abandonar el seminario de teología judía de Breslau, así como las

---

<sup>543</sup>H. Cohen se sintió cómodo en el mundo protestante, hasta el punto de que sus perspectivas filosófica, política y religiosa adoptaron una cierta orientación protestante. Así, cuando su mentor en Marburgo, F. A. Lange (1828-1875), le preguntó en una ocasión si existía entre ellos una diferencia religiosa profunda, H. Cohen fue tajante: «*No, porque lo que tú llamas cristianismo yo lo llamo judaísmo profético* [No, because what you call Christianity – I call prophetic Judaism]» (citado en Myers, D. N., *Resisting History: Historicism and his Discontents in German-Jewish Thought*, op. cit., p. 46) [Trad. de R.N.]. Años más tarde, el filósofo de Coswig reformuló esta posición señalando que en referencia al concepto científico de religión se sentía «*incapaz de descubrir diferencia alguna entre el monoteísmo judío y el cristianismo protestante* [I am unable to discover any distinction between Jewish monotheism and Protestant Christianity]» (citado en ibid., p. 47) [Trad. de R.N.]. En su introducción a los escritos judíos de H. Cohen, el propio Rosenzweig señaló a este respecto, muy probablemente teniendo a su maestro en mente, que: «*Todos los judíos modernos, especialmente los alemanes, son judíos protestantes* [Sind alle modernen, zumal deutschen, Juden Protestanten]» (GSIII, 191) [Trad. de R.N.]. Por lo demás, J. Derrida fue si cabe más explícito al referirse directamente a H. Cohen como «judeo-protestante» (Derrida, J., «Interpretations at War: Kant, le Juif, l'Allemand», en M. Abensour (ed.), *Phénoménologie et politique*, Ousia, Bruxelles, 1990, 209-292 [ed. cast.: *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004, pp. 39-128]).

muestras de responsabilidad y de solidaridad para con sus correligionarios judíos en plena oleada de antisemitismo<sup>544</sup>.

Como ya se apuntó, desde entonces y hasta su muerte en 1918, la obra y la vida, tanto pública como privada, del judío representante de la universidad alemana, estuvo determinada por su convicción de que tanto el judaísmo al que había retornado como la filosofía kantiana en que se había formado representaban sistemas racionales orientados a la fundamentación de una ética<sup>545</sup>. Al mismo tiempo, el idealismo kantiano, a través de su filosofía de la historia, y el judaísmo, a través de su tradición profética, coincidirían, según H. Cohen, en atribuir a esta ética el papel de una eternidad histórica, es decir, de *τέλος* de la historia –entendida ésta, obviamente, no como *Historie* sino como *Geschichte*: aproximación progresiva hacia un futuro ideal–. El reino kantiano de los fines y la redención, la esencia de la religión de la tradición profética hebrea, eran para H. Cohen una y la misma cosa: la manifestación ética de una razón cuyo contenido sustantivo es inalcanzable para una metodología historicista. Aunque ninguna labor académica pueda proceder sin historia, su metodología resulta insuficiente para llevar a cabo una aproximación sustantiva al judaísmo, es decir, para distinguir en él lo esencial y lo inesencial, precisamente aquello que H. Cohen pretendía hacer en sus seminarios –y en su obra póstuma, *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*– y que despertó el interés de Rosenzweig. Desde entonces, la interpretación que éste

---

<sup>544</sup>Rosenzweig identifica el retorno de H. Cohen al judaísmo con la publicación de *Ein Bekenntnis in der Judenfrage* («Una confesión sobre la cuestión judía») como respuesta a la crítica que E. Treitschke había vertido sobre una voluminosa obra, *Geschichte den Juden* (1853-1875), de H. Grätz (1817-1891), antiguo maestro de H. Cohen. Cf. GSIII, 189 *et seq.* [ed. cast.: «Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen», *op. cit.*, pp. 28 *et seq.*]. El texto de H. Cohen, hecho público como representante de la academia alemana, pero también como confesor del monoteísmo israelí, puede encontrarse en Cohen, H., «Ein Bekenntnis in der Judenfrage», en *Jüdische Schriften*, II, *op. cit.*, pp. 73-94.

<sup>545</sup>Sobre la relación entre filosofía kantiana y judaísmo según H. Cohen, cf. Cohen, H., «Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum», en *Jüdische Schriften*, I, *op. cit.*, pp. 284-305.

hizo del judaísmo al que, como H. Cohen, había retornado, no sólo se alejó de todo historicismo sino que vio en él un obstáculo, de hecho el más peligroso de su tiempo, para la revitalización de un judaísmo alemán que, a su juicio, agonizaba, estrangulado por el sionismo y la asimilación de la que el primero no dejaba de ser, en opinión de Rosenzweig, sino una variante nacionalista del camino judío hacia el mundo abierto por la emancipación y la consiguiente historización o secularización –en sentido joánico, es decir cristiano– del pueblo hebreo. *Assimilationismus* y *Zionismus* representaron para Rosenzweig variaciones de un mismo proceso de cristianización del judaísmo y, en esa misma medida, de un mismo proceso de normalización, en el sentido de transformación del Pueblo Elegido en un pueblo más entre los pueblos del mundo, o bien de disolución en ellos<sup>546</sup>. La oposición a la politización del pueblo de Dios pasaba así, de acuerdo con H. Cohen y con Rosenzweig, por una superación del historicismo en las ciencias del judaísmo. Tal sería, a juicio de ambos, la condición de posibilidad de una existencia judía espiritual y cultural verdaderamente rica, un mundo judío que, en cuanto tal, debía permanecer al margen de la historia de los pueblos del mundo a la que tanto el sionismo como el asimilacionismo trataban de devolverle.

A pesar de la distancia filosófica existente entre ambos –tanto el historicismo como el neokantismo, en cuanto manifestaciones diversas de un mismo academicismo, oscurecían para Rosenzweig el camino hacia la vitalidad genuina, impedían el verdadero salto a la existencia–, así como de la diferencia generacional y contextual existente entre maestro y discípulo, éstos mantuvieron desde 1914 y hasta la muerte del primero en 1918 una extraordinaria colaboración en esta dirección. El proyecto de renovación, inspirado en la docencia del propio H. Cohen en Berlín, fue concebido por Rosenzweig en 1917 bajo el sugerente título, tomado de Sal 119, 126:

---

<sup>546</sup>Cf. GSI, 1, 304 *et seq.* y 398 *et seq.*, así como Kohr, J., „*Gott selbst muß das letzte Wort sprechen. . .*“ *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*, *op. cit.*, pp. 37 *et seq.*

*Zeit ist's*<sup>547</sup>. Sin embargo, el primer fruto de la nueva perspectiva anti-historicista adquirida por Rosenzweig, primero a través de la conversación nocturna de Leipzig con E. Rosenstock y, más tarde, por medio de su contacto con H. Cohen, poco tuvo que ver con las consideraciones a propósito de la educación a las que se dedicó Rosenzweig a partir de finales de 1916, no sólo en relación al judaísmo alemán, sino también a la población no-judía de Alemania<sup>548</sup>. Se trató más bien de una crítica llevada a cabo desde el punto de vista de la revelación y dirigida contra el historicismo reinante en la ciencia protestante de la religión, en concreto contra *Das Leben Jesu* de D. F. Strauss, así como contra el sionismo que, bajo la idea de una teología del pueblo judío, defendía ya por entonces, como en 1916, M. Buber. Uno y otro representaron para Rosenzweig dos casos flagrantes de lo que el filósofo de Kassel denominó «teología ateísta» (*Atheistische Theologie*)<sup>549</sup>.

«Atheistische Theologie» pone claramente de manifiesto los encuentros de Rosenzweig con E. Rosenstock y con H. Cohen, concretamente en lo que hace a la creciente agitación que provocó en él el historicismo, tanto como método para las ciencias de la religión como en calidad de forma del incipiente nacionalismo políti-

---

<sup>547</sup>Rosenzweig, F., «Zeit ist's», en GSIII, 461-481 [ed. cast.: «Ya es hora. Ideas sobre el problema de la actual formación judía», en *Lo humano, lo divino y lo mundano*, trad. de M. G. Burello, Lilmód, Buenos Aires, 2007, pp. 29-53]. El título de este texto alude a Sal 119, 126: «*Es hora de que actúes, Señor [Es ist Zeit, daß der Herr dazutue]*».

<sup>548</sup>En efecto, *Zeit ist's* fue concebido por Rosenzweig como la contrapartida judeoalemana de *Volksschule und Reichsschule* (cf. GSIII, 371-411), un programa educativo de corte centroeuropeo, acorde a la idea de *Mitteleuropa* en la que, como se señaló más arriba, Rosenzweig depositó sus esperanzas en relación al pueblo alemán tras la guerra. Elaborado algunos meses antes –comenzó a escribirlo en otoño de 1916, mientras que *Zeit ist's* data de comienzos del año siguiente–, lo consideró el hermano rubio de su programa educativo para la judería alemana. Cf. GSI, 1, 369. El fracaso del sueño centroeuropeísta de F. Naumann y T. v. Bethmann le arrebató todo su sentido, como el propio Rosenzweig reconoció en carta a su madre, el 13 de octubre de 1918. Cf. GSI, 2, 612. Desde entonces sólo cabía ya, para Rosenzweig, intentar salvar al judaísmo alemán.

<sup>549</sup>Tal es el título del texto en cuestión, «Atheistische Theologie», en GSIII, 687-697. Fue escrito a comienzos de 1914, como respuesta a la invitación del propio M. Buber para colaborar en el segundo anuario de *Von Judentum*. Finalmente, no fue publicado, no sólo por el rechazo de M. Buber, a quien Rosenzweig se enfrentaba en su escrito, sino porque el propio volumen en el que estaba prevista su publicación nunca llegó a ver la luz.

co judío. De una parte, conforme a la distinción de H. Cohen entre lo esencial y lo inesencial en religión, Rosenzweig pone en cuestión la premisa nuclear del historicismo en el que se enmarca la investigación de D. F. Strauss: la posibilidad de una coexistencia efectiva de la perspectiva mundana e individualista propia del historicismo con el universalismo característico de toda religión monoteísta. La audacia epistemológica del autor de *Das Leben Jesus* consistiría, según Rosenzweig, en referirse a la esencia de la religión cristiana a través de una investigación historiográfica sobre la vida del individuo «Jesús» sin tener en cuenta su profundo enraizamiento en la experiencia de la revelación, es decir, no contemplando la religión desde el punto de vista de Dios –lo eterno, esencial–, sino del hombre –lo contingente, accidental–. Lo divino es así comprendido, en definitiva, como proyección humana, incurriendo de manera flagrante en el antropocentrismo.

Lo mismo, si bien en sentido inverso, ocurriría de acuerdo con Rosenzweig en el segundo caso de teología atea por él analizado: si D. F. Strauss había humanizado lo divino en la figura de Jesús, la teología buberiana del *Volksjudentum* había incurrido en el acto inverso de deificar lo humano, en este caso bajo la forma de la nación judía. Ésta es considerada por M. Buber, según quien más tarde fue a pesar de todo su estrecho colaborador, como una realidad humana que, perteneciente al género del positivismo científico, se despide del contenido de la fe<sup>550</sup>. Por ello, trataría de fundar en el propio pueblo la fe perdida en la revelación divina, entendiendo nuevamente a la divinidad como una proyección humana que tiene su origen en la historia, el pueblo, en lugar de en la eternidad, la elección por medio de la cual Dios se revela a su pueblo. Es esta revelación, y no la historia, la que determina la relación entre Dios y su pueblo, así como la que mantiene la tensión metafísica entre lo esencial –Dios, a quien se subordina la historicidad de la historia por medio de su acción histórica– y lo inesencial –los hombres sometidos

---

<sup>550</sup>Cf. GSIII, 692.

al flujo de la historia, situados entre el primer comienzo y el cumplimiento final de la palabra, entre el pueblo del Sinaí y la humanidad mesiánica<sup>551</sup>. Ella permite, por fin, pensar al pueblo judío –en tanto que realidad histórica– como Pueblo Elegido –en tanto que realidad eterna– y por lo tanto, impidiendo su completa historización, tener acceso a su especificidad constitutiva<sup>552</sup>.

Hasta este punto, la crítica anti-historicista de Rosenzweig, en lo que respecta al judaísmo, centró su atención en la teología del pueblo judío que M. Buber empleaba para legitimar el sionismo político al que, como se vio, terminó por enfrentarse dos años más tarde el maestro de Rosenzweig en el estudio de las fuentes del judaísmo, H. Cohen. M. Buber, según Rosenzweig, dejaba de lado el contenido sustantivo del judaísmo, su condición de Pueblo Elegido por medio de la revelación divina, y, de acuerdo con la *Weltanschauung* historicista en la que, a su juicio, se sustentaba,

---

<sup>551</sup>Cf. GSIII, 697.

<sup>552</sup>En un gesto que sin lugar a dudas anticipa la interpretación del judaísmo que expondrá en *La Estrella*, Rosenzweig establecerá en 1915 una correspondencia entre esta cuestión, la de la relación de Dios con su pueblo a través de la revelación, con la de su relación con el mundo y, más concretamente con la tierra. Lo hará en «„Deutschtum und Judentum“» (cf. GSIII, 169-175), un texto elaborado –y no publicado, por expreso deseo de Rosenzweig, que muy probablemente no quiso ofender públicamente a H. Cohen– inmediatamente después de la aparición del trabajo homónimo del filósofo de Coswig y como respuesta crítica contra él. Rosenzweig señala en él que, del mismo modo que: «*El pueblo no crea a su Dios, sino que lo acoge y da testimonio de él [Das Volk erzeugt nicht seinen Gott, sondern es empfängt und bezeugt ihn]*», tampoco crea «*su mundo, sino que le es dado desde fuera y él se conforma con ello [seine Welt, sondern es erhält sie aus irgend einem Draußen zugereicht und findet sich und sein Zeugendienst mit ihr ab]*» (GSIII, 169) [Trad. de R.N.]. Lo que vale aquí para el mundo y, por lo tanto, para la historia, vale también para la tierra y, en la medida en que toda política está íntimamente ligada a un territorio, para el Estado: «*También quien entre nosotros ve la sacralidad cotidiana en el suelo –sea éste el que sea–, sabe, clara o confusamente, que hay una diferencia entre esta sacralidad cotidiana [lo inesencial] y la sacralidad a la que se aspira, la redención esperada [lo esencial]; y reconociendo esta diferencia, impide toda completa historización, todo ingresar en esta tierra y en este tiempo que haría de nuestro pueblo un pueblo más entre el resto de pueblos, sin ningún carácter especial en relación a ellos [Auch wer unter uns das Heil des Tages in der Einwurzelung in einen Boden sieht –gleichgültig in welchen–, auch der weiß, deutlich oder verworren, daß noch ein Unterschied ist zwischen diesem erwünschten und angestrebten Heil des Tages und der erhofften Erlösung: und indemer den Unterschied anerkennt, hindert er jene völlige Vergeschichtlichung, jenes Sicheinswissen mit dieser Erde und dieser Zeit, das aus unserm Volkstum ein Volk unter den Völkern machen würde, ohle letzte Besonderheit ihnen allen gegenüber]*» (GSIII, 169-170) [Trad. de R.N.].



elevaba lo relativo a la categoría de esencial. Sin embargo, no era éste el modo de proceder propio únicamente del sionismo. La otra corriente interna en la que se había dividido el judaísmo desde su emancipación, el asimilacionismo, operaba de manera idéntica: estrangulando, a base de mundaneidad, su condición más propia. En este caso, no haciendo del pueblo de Dios un pueblo más entre las naciones del mundo, sino disolviéndolo como pueblo, desnacionalizándolo si se quiere, dentro de los pueblos en los que habitaba y cuya nacionalidad pasaba a hacer propia.

En lo que respecta a la cuestión del anti-historicismo teológico de Rosenzweig que, esbozado entre mediados de 1913 y principios de 1917, representará un elemento determinante de la relación entre teología y política tal y como está será presentada en *La Estrella de la Redención*, resta más bien dar cuenta del proyecto de reforma educativa para la judería alemana diseñado por el filósofo de Kassel con el apoyo de H. Cohen<sup>553</sup>. A su vez, no obstante, *Zeit ist's* puede ser considerado como la primera intervención activa de Rosenzweig en la cuestión interna del judaísmo, es decir, en el enfrentamiento entre, precisamente, los líderes del judaísmo liberal, tendente en su mayoría hacia la asimilación, y del sionismo político<sup>554</sup>.

Si, tal y como ya se expuso en este trabajo, las líneas de batalla en el interior del judaísmo alemán habían sido claramente definidas en 1916 a través de la polémica entre el anti-sionista H. Cohen y el sionista M. Buber, Rosenzweig esbozó a través de su escrito sobre la educación judía una tercera vía posible, resistente tanto frente a la completa integración social del judaísmo en Alemania como a la inmigración sionista hacia Palestina. Situado en la disyuntiva de ambas alternativas, Rosenzweig apostó por la creación de un mundo específicamente judío en el seno de un territorio y una cultura extraños mediante el establecimiento de

---

<sup>553</sup>Cf. Cohen, H., «Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», en *Jüdische Schriften*, II, *op. cit.*, pp. 210-217.

<sup>554</sup>Cf. Kohr, J., „Gott selbst muß das letzte Wort sprechen...“ *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweigs*, *op. cit.*, p. 40.

un programa educativo específicamente judío. De un lado, el escrito de Rosenzweig se dirige, de manera implícita y sin tematizar lo ya expuesto en «Atheistische Theologie», contra el sionismo: el mundo judío al que se refiere no se asienta en territorio palestino, sino en suelo alemán. Sin embargo, se trata al mismo tiempo, fundamentalmente, de la exigencia de una orientación completamente nueva de la política del judaísmo liberal en Alemania, así como de la exhortación a enfrentarse a los deseos de asimilación del liberalismo alemán no judío, que veía en dicha asimilación la solución definitiva a la cuestión judía<sup>555</sup>. En la línea del anti-historicismo teológico rosenzweigiano, del mismo modo que critica la historización sionista del judaísmo, hace pasar dicha re-orientación por situar en los márgenes de las ciencias del judaísmo el interés por la historia o, en todo caso, por poner el inesencial conocimiento de la historia del pueblo judío al servicio de lo esencial para el judaísmo, aquello que es necesario para su supervivencia de manera independiente o incluso contrapuesta a sus alrededores no judíos<sup>556</sup>. Estos no poseen al mundo judío en su interior, sino que se sitúan a su lado, como enfrentados a él. El mundo judío, lo esencial del judaísmo, a diferencia del cristianismo: «*No debe ser experimentado como una etapa preliminar en dirección a otro mundo [el alemán, en este caso]*»<sup>557</sup>.

En relación al cristianismo, lo distintivo del judaísmo es más que un poder del pasado, más que una curiosidad en el propio tiempo: se trata de una realidad futura que, en cuanto tal, es un mundo propio, aparte del que le rodea. Tal, el

---

<sup>555</sup>Cf. idem.

<sup>556</sup>GSIII, 462: «*No se trata de crear un centro emocional de este mundo [el judío] al que el estudiante sea introducido desde otras materias [como es el caso, según Rosenzweig, de la instrucción religiosa cristiana], sino de introducirle en la “esfera judía” independiente e incluso contrapuesta a sus alrededores no judíos [Es geht nicht um die Schaffung eines gefühlsmäßigen Mittelpunkts für den Kreis der Welt Dinge, in den die übrigen Lehrfächer den Schüler einführen, sondern um nichts Geringeres, als um die Einführung in eine eigene, der übrigen Bildungswelt gegenüber wesentliche selbständige „jüdische Sphäre“]*» [Trad. de R.N.].

<sup>557</sup>GSIII, 463: «*Nicht als Vorstufe, nicht als Element jener anderen umschließenden Welt dürfen wir unsere ureigene jüdische Welt erfahren*» [Trad. de R.N.].

mundo de la sinagoga. Recuperar el lazo con ella, perdido por la mayoría de los judíos alemanes en algún momento a partir de la emancipación, esa es la tarea de la instrucción religiosa específicamente judía –o judeoalemana– esbozada por Rosenzweig en *Zeit ist's*<sup>558</sup>. En ese lazo el judaísmo se juega la conservación de su esencia y, en este sentido, su supervivencia en cuanto pueblo dotado de una especificidad propia que le separa del resto de pueblos del mundo: su elección, en definitiva, o el hecho de que mantiene una relación especial con Dios a través de su inmediata revelación –es decir, no mediada por un individuo particular ni, por lo tanto, por la historia–. Rosenzweig se refiere ya aquí al carácter metahistórico y, en consecuencia, metapolítico del judaísmo, salvaguardado por la santidad de su lengua, especialmente cuando ésta se emplea para la oración, y en aquel dominio en el que, según el filósofo de Kassel, mejor se expresa la independencia del mundo judío: el «año sagrado» judío tal y como lo fija el calendario judío<sup>559</sup>. En estos dos elementos, y no en la historia, se cifra, junto con la Torá, la esencia o el mundo del judaísmo: aquello que en el individuo judeo-alemán distingue su judeidad de su germanidad y por cuya conservación, al contrario que las corrientes sionista y asimilacionista, variaciones de un mismo historicísimo, quiere velar el proyecto educativo rosenzweigiano.

---

<sup>558</sup>Cf. GSIII, 462. En este sentido: «*La clase debe permanecer como antesala que conduce al culto en comunidad. La comprensión del servicio divino público y la participación en su expresión hará posible lo que es necesario para la supervivencia del judaísmo: un mundo judío [Das Schulzimmer wird immer nur der Vorraum sein, aus dem der Weg zur Teilnahme am Kult der Gemeinde führt. Das lebendige tätige Verständnis des Gottesdienstes ist der Faden, an den kristallgleich sich ansetzen kann, was dem Judentum zu seiner Fortdauer allezeit nottut: eine jüdische Welt]*» [Trad. de R.N.].

<sup>559</sup>Cf. GSIII, 463, así como GSII, 331-372 (EdR, 355-397 )

## 9.4. Recapitulación

En los anteriores capítulos de esta Tercera Parte de la investigación, consagrada al alcance teológico-político del *Neues Denken* rosenzweigiano, han sido estudiadas las tres influencias decisivas en la formación del pensamiento de Rosenzweig: E. Rosenstock-Huessy, H. Cohen y F. Meinecke. De manera intencionada y a diferencia de la pauta seguida en la exposición dedicada a Schmitt en la Segunda Parte, el orden del discurso no se ha acomodado en este caso a criterios netamente cronológicos.

Aunque la conversación nocturna de Leipzig tuvo lugar en 1913 y, en realidad, la relación entre ambos se remonta a 1910, el intercambio epistolar entre Rosenzweig y E. Rosenstock tuvo lugar aproximadamente dos años después de que el filósofo de Kassel entrase en contacto por primera vez con su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo, H. Cohen. Asimismo, Rosenzweig tuvo ocasión de leer por vez primera *Weltbürgertum und Nationalstaat* de F. Meinecke en 1908, es decir incluso antes de que se celebrara en Baden-Baden aquel encuentro de historiadores y filósofos en el que conoció a E. Rosenstock. Como se ha mostrado en el Capítulo IX, dicha lectura inició el camino de Rosenzweig en el historicismo alemán y, más concretamente, en el estudio de la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del Estado cuya terrible verificación histórica experimentó Europa entre 1914 y 1918.

Conforme al orden seguido por la exposición en los dos últimos capítulos del trabajo, por tanto, se ha dado cuenta en primer lugar del efecto que, desde el punto de vista de su relación con la revelación, tuvo en Rosenzweig la *Leipziger Nachtgespräch*, a saber, la sustitución de una fe de corte marcionita que renegaba del mundo por una estrictamente monoteísta que identifica al Dios de la Creación, de la Revelación y de la Redención, es decir, que afirma la presencia del

Dios redentor en la historia inaugurada por la creación por él mismo llevada a cabo. Sumido en una atmósfera profundamente cristiana, ello hubo de significar para Rosenzweig, en un primer momento, una llamada a la conversión al Dios vivo del Nuevo Testamento. Si ésta no llegó nunca a hacerse efectiva sino que, por el contrario, terminó tornándose no ya innecesaria sino imposible a ojos del filósofo de Kassel, ello no fue necesariamente como consecuencia de algún tipo de experiencia mística, a la manera de los santos Pablo y Agustín. Para explicar el retorno de Rosenzweig a la fe judía basta con suponer que el autor de *La Estrella* tomó conciencia, en abierta oposición a las tendencias asimilacionista y sionista dominantes en el judaísmo de la época, de una especificidad histórica que, frente a los restantes pueblos del mundo, determinase el modo judío de la existencia (*Judesein*). La decisión de permanecer en el judaísmo fue la consecuencia necesaria del reconocimiento, por parte de Rosenzweig, de un papel para el judaísmo en el mundo, al margen tanto de la política como, en consecuencia, de la historia: un rol metahistórico y metapolítico, índice de su propia santidad y, en realidad, de lo santo mismo.

A pesar de su radical tendencia hacia la asimilación del judaísmo alemán, puesta de manifiesto en una encarnizada disputa dialéctica con el sionismo de M. Buber en 1916, H. Cohen, que en las postrimerías de su carrera académica procedió a una judaización de su pensamiento, se convirtió en figura de referencia para Rosenzweig inmediatamente después del retorno de éste a la fe judía. Así, en el momento en el que el autor de *La Estrella* reanudó sus conversaciones con E. Rosenstock, precisamente en 1916, tras su paso por la *Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums* en la que impartió docencia H. Cohen durante los últimos años de su vida, las bases judías de su nuevo pensamiento, aquellas que cristalizarían más tarde en la redacción de su *opus magnum*, estaban ya firmemente asentadas. Es desde ellas que Rosenzweig participa en su profundo debate teológico

y filosófico con E. Rosenstock. Los intentos de éste por convencer a su interlocutor de la terquedad del pueblo judío y, por ende, de la suya propia, hubieron de ser por ello necesariamente infructuosos. A lo sumo, le persuadieron a la hora de concebir a cristianos y judíos como vectores complementarios de la redención, es decir, para entender su retorno al judaísmo como su propio homenaje a la fe cristiana, necesitada de judaísmo desde el punto de vista de la redención a fin de no recaer en el marcionismo invertido que representa la divinización del mundo o el olvido de que el mundo está aún por redimir –del mismo modo que el judaísmo necesita del cristianismo a fin de no incurrir en la negación marcionita del mundo, esto es, de no olvidar que el mundo, en efecto, sigue existiendo<sup>560</sup>. No obstante, el intercambio epistolar con E. Rosenstock influyó de manera decisiva en la formación del *Neues Denken* de Rosenzweig y, concretamente, en la redacción de su obra mayor, tanto en lo concerniente a las relaciones entre la estrella y la cruz como en lo que respecta a las relaciones entre revelación, teología y filosofía, así como en la importancia de lo que el pensador de Kassel vino a denominar «filosofía en forma de calendario», fundamental en la comprensión rosenzweigiana de los mundos cristiano y judío.

El impulso final hacia la profundización en el elemento judío de su pensamiento, es decir hacia la transformación de «lo judío como objeto» (*das Jüdische als Gegenstand*) de estudio en «lo judío como método» (*als Methode*) de su pensar, vino dado a Rosenzweig como consecuencia del estallido y, más aún, del desarrollo de la Primera Guerra Mundial, a lo largo de cuyos meses finales se afanó en la redacción de *La Estrella*<sup>561</sup>. La relación del pensador de Kassel con el primer gran

---

<sup>560</sup>Sobre los peligros a los que necesariamente se enfrentan la fe cristiana y el judaísmo, cf. GSII, 443-454 (EdR, 467-478), así como Batnizky, L., *Idolatry and Representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered, op. cit.*, pp. 145-187.

<sup>561</sup>Sobre lo judío como método y no como objeto del pensamiento de Rosenzweig, véase su carta a H. Ehrenberg fechada en Kassel en septiembre de 1921, una vez su autor había concluido el manuscrito de su *opus magnum* (GSI, 2, 720). También, las páginas dedicadas al «judaísmo metódico» por M. García-Baró, en «Introducción. La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», en EdR, 12-18.

episodio bélico sufrido por Europa en el pasado siglo estuvo determinada desde el principio por su aproximación al pensamiento hegeliano del Estado y, desde él, a las concepciones hegelianas de la guerra y de la historia, llevada a cabo desde la perspectiva de la *Ideengeschichte* de su mentor académico, F. Meinecke. También desde el principio, Rosenzweig fue crítico con el historicismo meineckiano y, en particular, con su interpretación de Hegel, no tanto por su carácter científico, es decir su precisión y objetividad –su verdad– cuanto por las terribles consecuencias de su confirmación por medio de la *Realpolitik* que, desde los años de la fundación del Estado nacional alemán, había conducido, alimentando su estallido, así como posteriormente su desarrollo, hacia la primera catástrofe europea del siglo XX.

El realismo político de raigambre bismarckiana y su legitimación historicista en Hegel se convirtieron, durante el transcurso de la guerra, en el blanco de las críticas de los escritos políticos de Rosenzweig. Una transformación de la política europea, la (imposible) realización de una política ideal (*Idealpolitik*), siquiera como contrapeso frente a los excesos de la *Realpolitik*, se antojaba a ojos de Rosenzweig como absolutamente necesaria, si no como medio para evitar la derrota alemana en la guerra –lo cual resultaba ya de escasa trascendencia en relación al problema que planteaba Europa como conjunto–, sí para garantizar la supervivencia del pueblo alemán y, más allá de este interés particular, para asegurar una verdadera salida de la guerra después de la firma de los correspondientes tratados de paz; es decir, visto retrospectivamente, a fin de evitar que, tras la finalización del conflicto, los tiempos de paz se convirtieran en un mero periodo de entreguerras que, como finalmente ocurrió, condujera a una segunda catástrofe aún mayor, acaso de irreparables consecuencias. El curso de los acontecimientos terminó por dar la razón a Hegel, pero también a Rosenzweig, es decir a su interpretación de las filosofías política y de la historia del pensador suabo, heredada de la de F. Meinecke. La catástrofe se consumó y Rosenzweig hubo de desistir de sus esperanzas políticas

más inmediatas. No, en cambio, de su interés por lo político, tal y como pone de manifiesto el tercer volumen de *La Estrella*.

La reconstrucción de la trayectoria intelectual y vital de Rosenzweig hasta la redacción de su obra capital y a partir de las tres grandes influencias que, de un modo u otro, condujeron a ella, llevada a cabo en los anteriores tres capítulos de la presente investigación desatendiendo intencionadamente a una exposición lineal de la formación del *Neues Denken* rosenzweigiano, ha allanado el camino hacia una adecuada comprensión del alcance político de *La Estrella* y, en particular, de la tercera de sus partes. Éste, como la concepción del tiempo histórico que le subyace, se nutre fundamentalmente de la crítica de Rosenzweig a la legitimación historicista –es decir, a partir de una concepción historicista de la historia– de la política que condujo a los Estados europeos hacia la guerra, la cual se retrotraería a su vez, según Rosenzweig, a la filosofía de la historia universal de Hegel, en la que las guerras libradas por los Estados son concebidas como material de realización del Espíritu Absoluto: como un mal necesario cuya realidad efectiva en la historia, concebida como teodicea, es índice, desde el momento mismo en que acontece y en virtud de su mismo acontecer, de una reconciliación final<sup>562</sup>.

Los restantes capítulos del trabajo constituyen una exposición del significado teológico-político del *opus magnum* rosenzweigiano. A diferencia de lo que habitualmente se tiende a hacer al leer *La Estrella* y, en especial, el tercero de sus libros, la lectura en perspectiva teológico-política de la obra capital de Rosenzweig que en ellos se propone no se centra en la relación que en opinión del filósofo de Kassel mantienen respectivamente el judaísmo y el cristianismo con la historia y la política. Sin obviarla por completo, pues tal cosa es sencillamente imposible, el carácter metahistórico y metapolítico que, frente a la implicación del cristianismo

---

<sup>562</sup>Cf. *supra*, pp. 104-116.



en la historia y la política, caracteriza al *Judesein* en *Estrella III*, será atribuido más bien, mediante cierto ejercicio deconstructivo que no obstante cabe encontrar en la propia obra de Rosenzweig, al *Selbst* presentado por el filósofo de Kassel en el segundo de los libros de *Estrella I*. Se atenderá para ello, en primer lugar, a la concepción rosenzweigiana de lo humano, esto es, a las precondiciones antropológicas de la crítica de lo político expuesta por Rosenzweig en su principal obra. Podrá constatarse así en el Capítulo X, en efecto, que el sí-mismo metaético rosenzweigiano mantiene una relación aconfesional –es decir al margen de toda religión instituida y, por lo tanto, al margen tanto del judaísmo como del cristianismo– con *das Höchste*, Dios, de tal manera que la especificidad (meta)política y (meta)histórica que le caracteriza y de la que se da cuenta en el Capítulo XI, sin dejar de ser teológica, no aparece determinada por elaboración dogmática alguna de la fe, sino por el resultado de una deconstrucción de lo religioso, esto es, por una fe que, obviamente sin identificarse con lo profano, permanece «más acá» de toda sacralidad instituida –«más acá» de la sacralidad tanto del Estado y de la historia en sentido hegeliano como de las confesiones religiosas determinadas–. Tal «más acá» es lo que en lo que sigue será distinguido tanto de lo sagrado como de lo profano por medio de la expresión «lo santo». Ésta mienta a su vez, por lo tanto, el núcleo mismo de la propuesta teológico-(meta)política que, fundamentada en una concepción mesiánica del tiempo histórico, cabe encontrar en *La Estrella*.



# CAPÍTULO X

## EL SÍ-MISMO METAÉTICO Y SU RELACIÓN CON EL MUNDO

Escrita en parte desde el frente balcánico de la Primera Guerra Mundial por medio de cartas que Rosenzweig enviaba a su madre, pero compuesta en su versión definitiva en la habitación de un inmueble de la *Münsterplatz* de Friburgo de Brisgovia en la que el filósofo de Kassel se alojó durante los últimos meses de la guerra e inmediatamente después de haber concluido ésta, *La Estrella de la Redención* ha dado lugar a muchas y muy diversas interpretaciones: desde lecturas teológicas en clave judía, hasta interpretaciones llevadas a cabo en perspectiva dialógica, personalista, existencialista, fenomenológica y hermenéutica, pasando, por supuesto, por su identificación sin más con una filosofía de la religión. Su autor no tardó en negar la posibilidad de esto último, así como de una interpretación judaizante de su obra, como ya se apuntó, mediante una defensa del carácter filosófico-sistemático de lo por él expuesto en su obra mayor<sup>563</sup>.

Será propósito de los siguientes capítulos dilucidar el alcance político y filosófico-histórico del sistema rosenzweigiano a fin de ofrecer una lectura teológico-política de *La Estrella* en diálogo con la teoría schmittiana de la soberanía. Dada precisamente la sistematicidad del *Neues Denken* de Rosenzweig será necesario, no obstante, que la exposición no se refiera únicamente a la tercera de las partes de la obra, aquella que puede y aun debe ser considerada un tratado teológico-político, sino que atienda previamente a la interpretación rosenzweigiana de lo humano como elemento del antemundo (*Vorwelt*) y, en segundo lugar, a su relación con los otros dos elementos: Dios y Mundo —es decir, al primer y al segundo volumen de *La Estrella* respectivamente—. Sólo así, partiendo de la metaética de Rosenzweig, es decir de su antropología, será posible determinar, como ya advirtió el propio Schmitt con respecto a toda teoría del Estado, las implicaciones políticas del *Neues Denken* de Rosenzweig, así como, por otra parte, la concepción del tiempo histórico

---

<sup>563</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, p. 140 (NP, 45), así como *supra*, pp. 269 *et seq.*

que a ellas subyace<sup>564</sup>.

---

<sup>564</sup>Sobre el fundamento antropológico de toda teoría de lo político, cf. PT, 72 *et seq.* (TP, 51 *et seq.*), así como *supra*, pp. 135-136.

## 10.1. *Persönlichkeit y Selbst*

Aunque el autor de *La Estrella de la Redención* solicitara de sus lectores que, frente a su obra capital, siguieran siempre adelante, como Napoleón, sin preocuparse de las pequeñas plazas que se han hecho fuertes a mitad del camino principal, lo cierto es que el propio Rosenzweig nunca entendió su *opus magnum* como un texto que hubiera de ser leído de modo sencillamente lineal. Quienes se interesan a día de hoy por él están ya habituados a encontrarlo, tanto en sus ediciones en alemán como en sus diversas traducciones, en un único tomo dividido en tres partes que, aparentemente, deben ser leídas sucesivamente: la una detrás de la otra. Nada más lejos de la realidad.

Rosenzweig concibió su obra más importante como tres libros relativamente independientes, es decir susceptibles de ser leídos por separado, aplicando la mencionada estratégica napoleónica, pues, a partir de cualquiera de sus líneas –siquiera de los diversos apartados en que se subdivide– y no sólo de la primera<sup>565</sup>. Del mismo modo que, como se mostrará, la eternidad está presente según Rosenzweig en cada uno de los instantes puntuales en fuga cuya sucesión da lugar al tiempo cronológico, así cada renglón de *La Estrella* parecer contener en sí el conjunto de la obra. Se trata de una de las consecuencias de lo judío que, como método (*als Methode*), impregna el texto. El tiempo requerido por su lectura no es un tiempo sincrónico, es decir una sucesión lineal y unidireccional de instantes, sino más bien una temporalidad diacrónica o, por decirlo con palabras del propio Rosenzweig, un tiempo que «acontece por sí mismo» (*selber geschieht*).

---

<sup>565</sup>Fue el Prof. Bernhard Casper quien, durante el verano de 2012, llamó la atención de quien escribe sobre este punto. No en vano, las sesiones del seminario sobre *La Estrella* al que tan amablemente fue invitado el autor del presente trabajo, estuvieron siempre presididas por la segunda de las ediciones en alemán de la obra mayor de Rosenzweig, publicada precisamente, por expreso deseo de su autor, en tres volúmenes independientes. Cf. Rosenzweig, F., *Der Stern der Erlösung*, I-III, Schocken, Berlin, 1930<sup>2</sup> (Frankfurt a. M., 1921<sup>1</sup>).

La exposición en curso, cuyo método no viene determinado por lo judío y éste, como tal, sólo parcialmente constituye su objeto, debe comenzar en cambio necesariamente por el principio: «*El perpetuo antemundo*» (*Die immerwährende Vorwelt*) o «*Los elementos*» (*Die Elemente*), es decir Dios, Mundo y Hombre tal y como éstos son considerados por Rosenzweig en el primero de los libros, o de las partes, que conforman *La Estrella*, aquella que en la introducción correspondiente su autor *dedica a y dirige contra* sus viejos colegas: *in philosophos!*<sup>566</sup>.

La dedicatoria, que como las que inauguran los otros dos libros –*in theologos!* e *in tyrannos!*, respectivamente– más bien resulta ser una amenaza, no puede tener mayor razón de ser. El punto de partida del *Neues Denken* rosenzweigiano, aquello que constituye el objeto de *Estrella I*, es precisamente la negación de lo que la filosofía, al menos hasta Hegel, de Jonia a Jena, ha establecido según Rosenzweig como supuesto suyo: que lo que es no excede al pensar y, por lo tanto, puede ser demostrado o, en términos hegelianos, que lo real es racional, y viceversa.

A la negación de este presupuesto de la filosofía tradicional, es decir del viejo pensamiento, el nuevo añade que ese ser que trasciende al pensar puede, en cambio, ser experimentado, y esa experiencia, si bien no puede ser demostrada, ni fundamentada, puede ser analizada y conceptualizada racionalmente, dando lugar a una suerte de «empirismo absoluto» (*absoluter Empirismus*), a la manera de una filosofía de la experiencia (*Erfahrungsphilosophie*), cuando no una «filosofía experienciante» (*erfahrende Philosophie*), que Rosenzweig también denomina «teoría mesiánica del conocimiento» (*messianische Erkenntnistheorie*)<sup>567</sup>. A este análisis

---

<sup>566</sup>Cf. GSII, 2-99 (EdR, 41-132).

<sup>567</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, 144 y 157 *et seq.* (NP, 51 y 74 *et seq.*), así como Garrido Maturano, Á. E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención desde una perspectiva fenomenológica*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 2000, pp. 10 *et seq.* y Görtz, H.J., *Tod und Erfahrung: Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“*, Patmos, Düsseldorf, 1984.

y conceptualización consagra Rosenzweig *Estrella II*, superando de este modo la oposición entre fe y saber, entre teología y filosofía, por medio de un saber creyente (*glaubige Wissenschaft*), cuya exposición, como ya se ha mencionado, *dedica a y dirige contra* los viejos teólogos. El viraje esencial del *Neues Denken* de Rosenzweig en relación a la *alte Philosophie* consumada en el idealismo hegeliano consiste así en poner el pensar al servicio del ser que lo excede y no el ser al servicio de y reducido al pensar.

Una primera diferencia fundamental del pensamiento rosenzweigiano respecto del viejo pensamiento se encuentra por lo tanto en su negación de la posibilidad de conocer el Todo (*das All*), aunque no de experimentarlo, ni de pensar su experiencia. Un segundo aspecto distingue si cabe más radicalmente las dos modalidades del pensar. Se trata de la negación de la unidad, precisamente, de ese Todo: la negación del Uno-Todo (*Ein-All*). El Todo idealista es destruido, salta por los aires en el momento en el que el temor y el temblor ante la propia muerte deja de ser punto de partida de la vieja filosofía en su búsqueda del *Ein-All* inmortal en el que la singularidad humana es disuelta y se convierte en cambio en experiencia de la finitud en la que *un* hombre, para ser tal, debe permanecer<sup>568</sup>. Esta experiencia es condición de posibilidad de la experiencia del ser, no ya como un Uno-Todo abarcable por la razón, sino como Dios, hombre y mundo, es decir como tres elementos, ideas o proto-fenómenos (*Ur-phänomene*) que, siendo irreductibles entre sí, totalizan lo real.

En la medida en que un hombre se experimenta a sí mismo como mortal, se experimenta como diferente a un ser infinito e inmortal: Dios. Por otro lado, en

---

<sup>568</sup>Cf. «De la muerte» (*Vom Tode*) y «Lo propio del hombre» (*Menschliche Eigenheit*), en GSII 3-5 (EdR, 43-45) y GSII, 68-69 (EdR, 104-105), respectivamente. Esta salida del hombre del Todo de la filosofía, como tradición en la que se sitúa el propio Rosenzweig, la encuentra éste realizándose «progresivamente», en el pensamiento de S. Kierkegaard, A. Schopenhauer y F. Nietzsche. Cf. GSII, 7-10 (EdR, 47-50).



tanto en cuanto el hombre se experimenta a sí mismo como mortal y experimenta su muerte como algo que lo separa de todo lo demás y lo convierte en un sí-mismo (*Selbst*) aislado y único, experimenta todo lo demás, es decir el mundo, como otro de sí mismo<sup>569</sup>. La permanencia en la angustia de lo terrenal –aquello que, en razón de su finitud esencial, constituye lo propio del hombre– conduce así a la experiencia de la disgregación de la unidad ético-lógico-física del Todo. No la demuestra, pero la experimenta, en la medida en que experimenta la imposibilidad de no contar con el darse de tres facticidades del ser perfectamente distintas entre sí: Dios, mundo y hombre, a cada uno de los cuales Rosenzweig dedica, respectivamente, uno de los tres libros que componen *Estrella I*.

Como se indicó al comienzo del presente capítulo, el interés de la exposición radica aquí únicamente en la antropología rosenzweigiana, es decir en su concepción de lo humano, así como en las relaciones del hombre con los otros dos elementos del *Vorwelt* que, sin embargo, no tienen lugar propiamente en el nivel eidético en el que se mantiene *Estrella I* –irreal desde el punto de vista de la *Wirklichkeit*–. Podrá obviarse, por tanto, la construcción rosenzweigiana de los conceptos «Dios» y «mundo», centrando exclusivamente la atención en la correspondiente al hombre, esto es, al sí-mismo metaético (*metaethisches Selbst*)<sup>570</sup>.

Los tres libros que conforman *Estrella I* están consagrados, respectivamente, a la constitución racional de la triple facticidad –Dios, mundo y hombre– de un ser que, como se ha apuntado, se sitúa en una relación de trascendencia con respecto al pensar, es decir, con respecto a la razón<sup>571</sup>. Son, en este sentido, objetos

---

<sup>569</sup>Cf. Garrido Maturano, Á. E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención desde una perspectiva fenomenológica*, op. cit., p. 12.

<sup>570</sup>Cf. «El hombre y su sí-mismo o metaética» (*Der Mensch und sein Selbst oder Metaethik*), en GSII, 67-90 (EdR, 103-124).

<sup>571</sup>A esta trascendencia se refiere la partícula *meta*, empleada por Rosenzweig para referirse a aquellos (meta)objetos que se sitúan más allá de la física (Dios), de la lógica (mundo) y de la ética (hombre). Cf. GSII, 21-22 (EdR, 59-60).

irracional, indemostrable, que pueden o, mejor, *deben* ser racionalmente conceptualizados como tales, pues es a partir de ellos que el sistema rosenzweigiano se despliega ante lo real: un ser que no puede ser pensado ya como idéntico a lo racional, a la manera de Hegel, sino experimentado como nada del saber (*Nichts des Wissens*) y, literalmente, como sinrazón.

Puesto que la relación originaria del pensamiento con los tres elementos del ser es la de un no-saber y no-poder-saber, su constitución racional por parte del pensar no puede consistir en la (imposible) racionalización de lo irracional, sino en la comprensión o determinación del modo en que estos tres objetos se dan, y no pueden no hacerlo, a un pensamiento que en cuanto tal no puede evitar la experiencia de su darse, como tampoco ir legítimamente más allá de ella. La constitución racional de los objetos irracionales consiste, por lo tanto, en la apertura de un acceso fenomenológico a ellos, es decir, en su comprensión fenomenológica: se trata de determinar el *λόγος* que comprende el triple darse del ser al pensamiento a partir del modo en que acaece ese darse –el ser del fenómeno– y no a la inversa<sup>572</sup>. A fin de ganar acceso a la antropología rosenzweigiana, la pregunta debe ser aquí, por lo tanto, cómo procede Rosenzweig a una determinación tal del hombre y, sobre todo, cuál es su resultado.

Como en los casos de Dios y del mundo, el punto de partida de la constitución racional del concepto irracional *Mensch* es, dada precisamente su irracionalidad o exceso constitutivo en relación al pensar (demostrativo), una nada del saber, esto es, la negación de la afamada autoconciencia moderna del hombre, de su supuesta auto-comprensibilidad esencial<sup>573</sup>. De acuerdo con el método fenomenológico em-

---

<sup>572</sup>Tal, la pretensión del idealismo, afanado en la determinación del ser a partir de un pensar que, de acuerdo con el punto de partida del *Neues Denken*, es por definición incapaz de llevar a cabo tal cosa. Sobre el carácter fenomenológico del pensamiento rosenzweigiano, cf. Garrido Maturano, Á. E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención desde una perspectiva fenomenológica*, *op. cit.*, pp. 35-38.

<sup>573</sup>Es decir, la psicología negativa inaugurada por Kant a través de la crítica de la psicología

pleado por Rosenzweig en su constitución de los elementos del antemundo, es a partir de esta nada que, como principio suyo, cabe recorrer el camino que conduce a la facticidad del hombre y a la determinación de su darse al pensamiento como tal facticidad (*Tatsächlichkeit*)<sup>574</sup>.

Esa nada del conocimiento del hombre, el resultado de la negación de aquello tan supuestamente auto-comprensible que es el hombre, resulta ser, por lo tanto, el antecedente desde el cual Rosenzweig tematiza lo propiamente humano, es decir, la premisa de su antropología. Lo propio del indemostrable sí-mismo (*Selbst*) que es el hombre es aquello que precisamente éste *no* es en cuanto fenómeno singular dentro del mundo, i. e. en tanto que individualidad (*Individualität*)<sup>575</sup>. Si ésta es singularidad, no lo es en términos absolutos, sino como momento de un todo (*Ganze*) que sólo aparentemente es el Todo (*All*): como particular individualizado de un universal igualmente individualizado –mero ejemplo o representante concreto de su propio universal–, es decir respecto de su género o, ya en el plano político, respecto de su Estado<sup>576</sup>.

Aquello que el pensar no puede demostrar con respecto al hombre consiste en que lo propio de éste es que su particularidad (*Besonderheit*) «*no se vuelve individualidad como la que una parte posee, sino propiedad ilimitada del carácter*»<sup>577</sup>.

---

racional de su época. Cf. «Psicología negativa» (*Negative Psychologie*), en GSII, 67-68 (EdR, 103-104).

<sup>574</sup>Cf. «Acerca del método» (*Zur Methode*), en GSII, 68 (EdR, 104).

<sup>575</sup>GSII, 69 (EdR, 105): «*Este ser propio del hombre es [...] cosa distinta de la individualidad que él mismo toma, en cuanto fenómeno singular, dentro del mundo. No se trata de una individualidad que se separe de otras individualidades; no es una parte, mientras que el individuo confiesa, justamente al aferrarse a su indivisibilidad, que él mismo es una parte [Diese Eigenheit des Menschen ist [...] etwas anderes als die Individualität, die er als einzelne Erscheinung innerhalb der Welt annimmt. Sie ist keine Individualität, die sich gegen andre Individualitäten abscheidet, sie ist kein Teil – und das Individuum bekennt, grade indem es auf seine Unteilbarkeit pocht, daß es selber Teil ist]*»

<sup>576</sup>Cf. GSII, 52, 59-60 y 79 (EdR, 88, 95-96 y 114).

<sup>577</sup>GSII, 70 [EdR, 106]: «*[Die Besonderheit des Menschen] wird [...] nicht zur teilhaften „Individualität“, sondern zur unbegrenzten Eigenheit des „Charakters“*».

He aquí la piedra de toque de la antropología rosenzweigiana: la distinción entre *Persönlichkeit* y *Selbst*. Éste último es lo desconocido e incognoscible desde el punto de vista de la razón: aquello irracional que se desprende, cual resto, de lo que constituye el objeto del pensar tradicional –es decir racional, en el sentido de demostrativo– acerca del hombre como sujeto del conocimiento y, lo cual es decisivo para Rosenzweig, de la ética. El hundimiento de ésta es el fondo sobre el que, como prerrequisito suyo, emerge la singularidad del sí-mismo<sup>578</sup>.

El sí-mismo es por lo tanto aquel ser irracional del hombre que Rosenzweig no pretende restaurar como objeto de ciencia racional alguna. Quiere más bien conquistarlo como tal objeto irracional. Su acceso es no obstante posible únicamente por medio de la orientación que procura al pensar el hombre que es objeto de la ética. El sí-mismo es el objeto de la metaética: lo metaético (*das Metaethische*) en que consiste esencialmente el hombre como facticidad originaria o elemento del *Vorwelt*.

De acuerdo con el lenguaje simbólico empleado por Rosenzweig para describir la constitución del hombre, como de los dos restantes proto-fenómenos, el carácter (*Charakter*) que, citando *La Estrella*, se ha mentado más arriba, es significado por «B»<sup>579</sup>. Se trata de una finitud ilimitada, es decir carente de toda dirección concreta («=x»), de toda referencia a objeto alguno, ni siquiera a sí mismo («=B»): una finitud tan absoluta como lo es la infinitud de Dios («A») a la que se opone formalmente como imagen finita suya y que, dado su carácter absoluto, es decir irrelativo, no guarda aún relación alguna con el mundo, considerado éste como ser

---

<sup>578</sup>Cf. GSII, 79 (EdR, 114).

<sup>579</sup>Cf. GSII, 70 (EdR, 106). Rosenzweig ofrece una explicación de su lenguaje simbólico al hilo del primero de los objetos irracionales de los que da cuenta *Estrella I*, es decir a propósito de Dios, en GSII, 29-30 (EdR, 67-68). Como se mostrará a continuación, la constitución racional del objeto irracional «Dios» («A=A») como tal objeto irracional, es decir como objeto situado más allá de la física, guarda una íntima relación con la del hombre como sí-mismo metaético, pues éste es considerado por Rosenzweig, conforme a la tradición bíblica (Gén 1, 26), como *imago Dei*.

absolutamente formal, esto es, absolutamente necesitado de contenido («=A»). El sí-mismo es, en cuanto carácter, sin embargo, puro contenido: estática positividad finita, inmóvil ser finito<sup>580</sup>.

Contemplado únicamente desde el punto de vista del carácter, el sí-mismo es por lo tanto pura positividad carente de todo movimiento o negatividad: el carácter es el puro «Así» (*So*) del hombre que, anodado, o aniquilado (*vernichtete*), reposa sobre su propia nada, incapaz de negarla para, de ese modo, surgir de ella por «descomposición» (*Verwesung*) o «deshacimiento» («desesenciación», *Entwesung*)<sup>581</sup>. Como en el caso del *So* divino, el movimiento le viene dado necesariamente al hombre a partir de un No suyo que, tan originario como su Sí (el carácter), sólo presupone la determinada nada del saber que sobre ello se tiene<sup>582</sup>. Como en el caso de la infinitud absoluta de Dios («A»), por tanto, la finitud absoluta del hombre («B») se pone en movimiento mediante el ejercicio de una libertad que, si bien posee la misma forma que la de «A», está dotada de un contenido opuesto: mientras que en el caso de la divinidad se trata del «libre poder» (*freie Macht*), la incondicionada e ilimitada «libertad para el acto» (*Freiheit zur Tat*) o «A=», en el caso del *Selbst* se trata de la «voluntad libre» (*freie Wille*), la incondicionada e ilimitada «libertad para la voluntad» (*Freiheit zum Willen*) o «B=»<sup>583</sup>.

---

<sup>580</sup>Por oposición a «A», es decir a Dios como inmóvil ser infinito (*unbewegtes, unendliches Sein*). Cf. GSII, 30 (EdR, 68).

<sup>581</sup>Cf. GSII, 27 (EdR, 65).

<sup>582</sup>Sobre lo humano, pero también, ha de insistirse en ello, sobre lo divino: «*La nada por él [por el No] presupuesta no es una nada que hubiera podido bastarse a sí misma; no es el vacío eterno que ama Mefistófeles, sino una nada de la que había de manar el Sí: la nada que sólo estaba pensada como una nada del saber, y no como nada positivamente puesta, no como “oscuro fundamento”, no como “abismo de la divinidad”, sino como punto de partida del pensamiento sobre Dios, como lugar de planteamiento del problema [Das von ihm vorausgesetzte Nichts ist kein Nichts, bei dem es sein Bewenden hätte haben dürfen, nicht das Ewigleere, das Mephistopheles sich liebt, sondern ein Nichts, aus dem das Ja hervorquellen mußte, das Nichts, das nur als ein Nichts des Wissens gedacht war, nicht als positives gesetztes Nichts, nicht als „dunkler Grund“, nicht als „Abgrund der Gottheit“, sondern als Ausgangspunkt des Denkens über Gott, als Ort der Stellung des Problems]*» (GSII, 31 [EdR, 68]).

<sup>583</sup>Cf. GSII, 72 (EdR, 107).

En tanto que sí-mismo («B=B»), el hombre se da como elemento del *Vorwelt* que, a imagen de Dios («A=A»), se contrapone a él de manera absoluta, tal y como lo finito se contrapone a lo infinito, permaneciendo al mismo tiempo privado de toda relación con el mundo: «B=A»<sup>584</sup>. Considerado así, el mundo como elemento del antemundo pensado por Rosenzweig es la contrafigura del mundo concebido por el idealismo: «A=B». Como objeto metalógico, el mundo no es *el* Todo (un todo omniabarcante), tal y como lo constituye el pensamiento idealista, es decir en tanto que objeto de la lógica, sino *un* todo cerrado, distinto de Dios y del hombre en tanto que *Selbst*<sup>585</sup>. Éste, como su contrafigura infinita (Dios), no mantiene relación efectiva alguna con el mundo.

Si el hombre pertenece al mundo no lo hace como sí-mismo, sino como un *individuum* entre otros, es decir, como personalidad singular que mantiene una relación con otros *individua* de su mismo universal (la humanidad) así como con el universal que es el propio mundo y bajo el que la propia humanidad se subsume. La personalidad surge cuando la libre voluntad del hombre singular («B=»), en lugar de dirigirse hacia lo que le es más propio, es decir su contenido o carácter («B»), se arroja contra la individualidad («A») que le une y le separa de sus congéneres dentro del mundo. La ecuación resultante de este libre movimiento del hombre no es ya «B=B», sino, efectivamente, «B=A»: *Welt*. De este modo, el hombre puede ser ambas cosas: *Selbst* («B=B») carente de toda relación efectiva con el mundo (y con Dios) o *Persönlichkeit* («B=A»), es decir, una mera parte del mundo despojada ya de toda relación, siquiera formal, con Dios.

<sup>584</sup>Cf. «El mundo y su sentido o metalógica» (*Die Welt und ihr Sinn oder Metalogik*), en GSII, 44-66 (EdR, 81-102).

<sup>585</sup>La novedad del pensamiento rosenzweigiano respecto del idealismo consistiría aquí, pues, en que no subsume la particularidad del mundo bajo *un* concepto universal general (es decir, indeterminado) en el que también tendrían cabida Dios y hombre, sino que la piensa como particularidad que, sin abandonarla como su propia esencia, se pone en el camino de *su* universal: su figura (*Gestalt*). Cf. GSII, 51-53 (EdR, 87-89). Sobre el mundo como *Gestalt* y su relación con el *Selbst*, cf. *infra*, pp. 412 *et seq.*

Rosenzweig indica que la afirmación kantiana sobre el hombre como «ciudadano de dos mundos» (*Bürger zweier Welte*), en el sentido de *homo phaenomenon* o ciudadano del mundo natural regido por la causalidad y *homo noumenon* o ciudadano del mundo inteligible en el que rige la libertad, cabría ser interpretada en el sentido de la distinción entre personalidad y sí-mismo, si bien la expresión de Kant contiene, a juicio del autor de *La Estrella*, un error de base:

La equiparación como *mundos* de ambas esferas [la del sí-mismo y la de la personalidad]. Mundo no lo es más que una. La esfera del sí-mismo no es mundo, y no lo será porque se la llame así. Para que la esfera del sí-mismo se vuelva *mundo*, tiene «este mundo» que «pasar» [I Cor 7, 31]. La comparación que clasifica el sí-mismo dentro de un mundo induce erróneamente, ya en Kant mismo, y, luego, abiertamente, en sus seguidores, a confundir «este mundo» del sí-mismo con el mundo que está ante las manos.<sup>586</sup>

La distinción entre *Selbst* y *Persönlichkeit* refiere así a la distinción entre el Reino de Dios –como se verá, el mundo como *Gestalt*– y «este mundo» al que el Reino no pertenece estrictamente –aunque, como se mostrará, crece en él– y que, según se anuncia en la Revelación, habrá de pasar, precisamente para consumar el esenciarse del mundo como figura. El sí-mismo remite pues a la Redención mientras que, como *individuum*, el hombre es simplemente un fenómeno propio del mundo natural<sup>587</sup>. Se trata asimismo, por consiguiente, de una distinción entre el mundo ético en que el se desenvuelve el hombre como mero congénere de otros hombres, es decir en el seno de las comunidades, los pueblos y los Estados, y la

---

<sup>586</sup>GSII, 75-76 (EdR, 111): «*In der Gleichsetzung der beiden Sphären als „Welten“. Welt ist eben nur die eine. Die Sphäre des Selbst ist nicht Welt und wird es auch nicht dadurch, daß man sie so nennt. Damit die Sphäre des Selbst „Welt“ wird, muß „diese Welt vergehn“. Der Vergleich, der das Selbst in eine Welt einordnet, verführt schon bei Kant selbst und ganz offen bei seinen Nachfolgern zur Verwechslung dieser „Welt“ des Selbst mit der vorhandenen Welt*».

<sup>587</sup>GSII, 76 (EdR, 112): «*La esencia de la individualidad la hemos aclarado, como la de un fenómeno mundano, según el ciclo de su curso por el mundo. El nacimiento natural era también el nacimiento de la individualidad [Wir haben das Wesen der Individualität als einer Welterscheinung verdeutlicht an dem Kreis ihres Laufs durch die Welt. Die natürliche Geburt war auch die Geburt der Individualität]*».

esfera metaética. O, en otros términos, entre lo político que tiene su sede en la historia y lo meta-político que acaece meta-históricamente<sup>588</sup>.

El distingo rosezweigiano «sí-mismo/personalidad» constituye en definitiva la precondition antropológica de la crítica de Rosenzweig a la política mesiánica propia de los pueblos del mundo. Esto es, aceptada como la propia de «este mundo» pero, en esa misma medida, reconocida como pasajera e incompleta aunque no, por lo tanto, simplemente negada. Es en este sentido que debe interpretarse el siguiente fragmento de una carta escrita por Rosenzweig el 22 de diciembre de 1919 a propósito de un libro sobre la relación entre judaísmo y sionismo:

El Estado no es malo porque obligue. Sino que *por eso* es bueno. Y *por eso* debe permanecer existiendo, *aunque* sea malo, hasta que resulte superficial, es decir hasta que ningún hombre quiera «ser libre». Únicamente es malo porque no ama. Si obligara por la fuerza del amor, sería lo más alto. Que no pueda hacerlo, sino que deba obligar sin amor, no es su culpa, sino de usted [se refiere al destinatario de la carta], mía, etc.<sup>589</sup>

Varios aspectos merecen ser destacados de entre estas líneas escritas por Rosenzweig cuando su desengaño político, del que se ha dado cuenta en el anterior capítulo, se había consumado ya definitivamente<sup>590</sup>. Tratará de mostrarse, no obstante, que esta desafección por la política declarada por el propio Rosenzweig es meramente aparente. Esconde el hecho de que *La Estrella* no ofrece simplemente

---

<sup>588</sup>Cf. GSII, 52 y 79 (EdR, 89 y 114). Sobre los conceptos de «metahistoria» y «metapolítica», cf. *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, op. cit.*, pp. 56 *et seq.*

<sup>589</sup>GSI, 2, 656-657: «*Der Staat ist nicht schlecht, weil er zwingt. Sondern deshalb ist er gut. Und deshalb muß er, obwohl er schlecht ist, bestehen bleiben, bis er überflüssig ist, d.h. – bis kein Mensch mehr „frei sein“ will. Schlecht aber ist er einzig deshalb, weil er nicht liebt. Zwänge er durch die Kraft der Liebe, so wäre er das Höchste. Daß er das nicht kann, sondern zwingen muß ohne Liebe, das ist nicht seine Schuld, sondern Ihre, meine, usw.*» [Trad. de R.N.]. Sobre esta carta, cf. Bensussan, G., *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía, op. cit.*, p. 120.

<sup>590</sup>El propio Rosenzweig lo señala, por cierto, en esta misma carta: «*Hace tiempo que terminé con ello [Ich bin fertig damit, schon lange]*» (GSI, 2, 655) [Trad. de R.N.]. Respecto del desengaño político de Rosenzweig, cf. *supra*, pp. 353 *et seq.*



una de(con)structiva crítica de la política, o de lo político, sino que plantea la posibilidad de una re-orientación del Estado que se funda, ciertamente, más allá de la política –en este sentido debe ser mentada como «metapolítica»–, pero que no deja en ningún momento de mirar a la figura en la que lo político obtiene su concreción: el Estado.

En el fragmento anteriormente citado, por lo pronto, no cabe encontrar posición anarquista alguna. Antes bien, Rosenzweig afirma la necesaria existencia del Estado y, por ende, del modo en que éste se relaciona con el hombre: la obligación (*Zwänge*). Que esto sea así, añade Rosenzweig, no es consecuencia de la propia naturaleza del Estado, sino de la condición humana a la que el filósofo de Kassel se refiere, algunas líneas antes, de manera bien contundente: «*Der Mensch ist nicht frei*»<sup>591</sup>. Es por ello que necesita de la coerción del Estado o, al contrario, que la ineluctable existencia del Estado tiene su razón de ser en la naturaleza humana. En realidad, no tanto en el hecho de que el hombre no sea libre, sino en que el hombre no puede ser (absolutamente) libre como consecuencia de su propia corrupción constitutiva: para vivir en comunidad, necesita ser obligado al cumplimiento de la ley. Que el hombre no sea libre, que necesite de la coerción del Estado, significa más bien que el hombre es malo –culpable, en cualquier caso, de tener que ser obligado–. De ahí que el Estado y su obligación sean, por el contrario, buenos<sup>592</sup>.

La obligación a la que el hombre se ve sujeto por el Estado, buena en razón de la maldad humana que parece condenarle a una imposición de límites a su incondicionada *Freiheit zur Wille*, es sin embargo mala –aunque siempre necesaria– desde el punto de vista del modo en que procede. Éste, determinado por Rosenzweig

---

<sup>591</sup>GSI, 2, 655: «*El hombre no es libre*».

<sup>592</sup>He aquí un interesante punto de encuentro con la antropología política de corte hobbesiano que, poco tiempo después –las primeras ediciones de *Teología política* y *El concepto de lo político* datan, respectivamente, de 1922 y 1927–, defendió Schmitt. Sobre la antropología schmittiana y su raigambre teológica en el dogma del pecado original, cf. *supra*, pp. 135-136.

en esta carta de modo solo negativo –*ohne Liebe*–, consiste, tal y como señalará en *La Estrella*, en el recurso a la fuerza de la ley, es decir, a la violencia<sup>593</sup>. Aquello malo que es característico del Estado pero que, dado el carácter necesario de éste, es más bien aquello en que consiste su incompletitud, es su uso de la violencia de la ley y el hecho de que le sea imposible no recurrir a ella para conducir la vil naturaleza humana. Otra forma de obligación más elevada –de hecho, la propia de lo más elevado: *das Höchste*– es sin embargo a juicio de Rosenzweig posible: la obligación por la fuerza del amor que, como se mostrará, caracteriza la relación del hombre con Dios y, ésta mediante, del hombre con su prójimo y, por extensión, el mundo.

Cada una de las modalidades de la obligación a las que se refiere Rosenzweig en la carta citada se corresponde, en definitiva, con las dos modalidades de lo humano distinguidas por la antropología rosenzweigiana: el individuo, o la personalidad hundida en el mundo y sin relación alguna con Dios, y el sí-mismo abierto a la Revelación, es decir, a una relación de obediencia a Dios fundada en el amor y dotada de efectos redentores sobre el mundo. Si el aristotélico ζῷον πολιτικόν, «el “animal político” es la personalidad»<sup>594</sup>, el sí-mismo es, en calidad de *homo revelationis*, el hombre metapolítico. Más allá (*meta*) de la política, pues, se alza otra forma de la obligación que funda un modo de habitar el mundo que anticipa, en este mundo, aquel otro que sólo impropriamente puede llamarse *Welt*: la Redención, o el Reino de Dios del que el *Selbst* es índice. Cómo sea esto posible, sin embargo, no puede ser ya objeto de *Estrella I*, dedicada al antemundo, sino de *Estrella II*,

<sup>593</sup>Cf. «El derecho en el estado» (*Das Recht im Staat*) y «La violencia en el estado» (*Die Gewalt im Staat*), en GSII, 369-370 (EdR, 394-395). En líneas generales, esta crítica rosenzweigiana coincide con lo expuesto de modo mucho más detallado por W. Benjamin en su ensayo sobre la violencia –cuya publicación, como la de *La Estrella*, data de 1921–. Cf. Benjamin, W., «Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften (2. Band, 1. Teil)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 179-203 [ed. cast.: «Hacia una crítica de la violencia», en *Obras (libro II, volumen I)*, trad. de J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007, pp. 183 – 206].

<sup>594</sup>GSII, 77 (EdR, 112): «Das „politische Tier“ ist die Persönlichkeit».

es decir de la exposición de la ruta (*Bahn*) o renovación del mundo que «conduce hacia» –en puridad, «es capaz de anticipar»– su figura, de la que da cuenta *Estrella III*.

## 10.2. *Homo revelationis* y *homo amans*

A fin de que el acceso al *Selbst* proporcionado por Rosenzweig en *Estrella I* no degenerare en dogma y el *Neues Denken* pueda seguir siendo considerado un «saber creyente» (*glaubige Wissenschaft*), en el sentido de un saber que cree en la experiencia, el filósofo de Kassel se cuida mucho de que la construcción racional de los elementos irracionales del *Vorwelt* que ofrece a sus lectores en el primer volumen de su obra capital se limite a la *Erfahrung* de tales elementos como meras *Ideen* que se dan necesariamente al pensar. Su realidad efectiva (*Wirklichkeit*), no meramente para el pensamiento (*Realität*), permanece en el plano de la posibilidad (*Möglichkeit*).

Si y cómo les corresponde *Wirklichkeit* a estas tres ideas de las que el pensamiento no puede no hacer su experiencia es el tema de *Estrella II*. Rosenzweig se refiere a ello como «la ruta» (*die Bahn*). Ésta bien puede ser descrita como el movimiento mediante el cual cada uno de los elementos emerge desde la idealidad atemporal del perpetuo antemundo acaeciendo temporalmente, relacionándose con los otros proto-fenómenos o *Tatsächlichkeiten* y adquiriendo una *Wirklichkeit* que, en cuanto tal, no cabe ser deducida, como pretende el idealismo, a partir del mero concepto. En su dirigirse hacia la realidad en recíproca relación entre ellos, por lo demás, los elementos trazan una serie de líneas que constituyen la determinada figura que da título a la obra capital de Rosenzweig (Figura 1)<sup>595</sup>.

Puesto que en este capítulo es objeto de estudio el sí-mismo metaético, el cual adquiere realidad efectiva –no meramente ideal– en su darse en recíproca relación con los otros dos elementos del antemundo, ha de atenderse en lo que sigue al acaecer temporal del hombre metaético en su relación con Dios (Revelación) y el

---

<sup>595</sup>Cf. Garrido Maturano, Á. E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, op. cit., pp. 37-42.

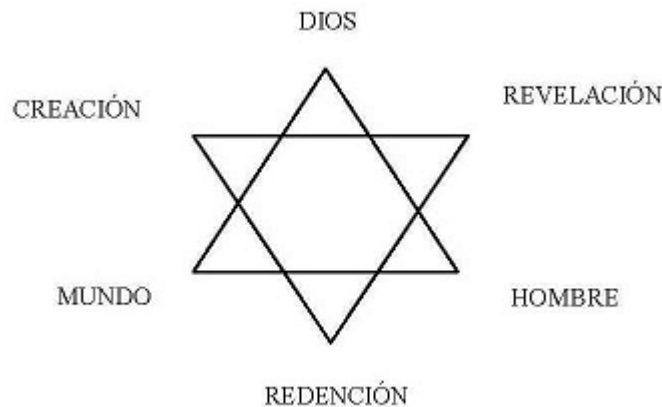


Figura 1: Esquema de la Ruta (Creación-Revelación-Redención)

mundo (Redención). Como se mostrará, esta última, mediada por la relación del *Selbst* con otro *Selbst*, esto es con su prójimo (*Nächste*), constituye un corolario de la obediente relación del hombre con Dios. Asimismo, en tanto que relación con el mundo que permite en él la anticipación (*Vorwegnahme*) de la Redención, no su cumplimiento o consumación (*Vollendung*), su análisis permitirá comprender en qué sentido se refiere Rosenzweig a una nueva secularización, distinta a la efectuada por la consumación joánica del cristianismo a través de la política mesiánica<sup>596</sup>.

Se arrojará luz aquí, por lo tanto, sobre las implicaciones (meta)políticas de la *Leipziger Nachtgespräch*, es decir del abandono de la senda del marcionismo por parte de Rosenzweig, así como de su desengaño político como consecuencia del desarrollo de la Primera Guerra Mundial de los que se ha dado cuenta, respectivamente, en los capítulos VIII y IX del trabajo. Ambos, como la crítica rosenzweigiana de la vieja secularización, se resuelven en un enfrentamiento de principio y método con la concepción historicista de la historia, de tal manera que, en lo que sigue, podrá constatarse también que la metapolítica rosenzweigiana, es decir el

<sup>596</sup>Cf. *infra*, pp. 407 *et seq.*

significado político de la relación entre *Selbst* y *Welt*, posee un determinado alcance o presupuesto «filosófico-histórico»: la temporalidad específica que acaece en el darse de la relación hombre-mundo o, en palabras de Rosenzweig, la anticipación de la Redención (*Vorwegnahme der Erlösung*).

Al igual que Dios y el mundo, considerado como elemento del antemundo el sí-mismo metaético es una pura facticidad irrelativa que se da al pensamiento. Como tal, permanece cerrado y vuelto sobre sí, ensimismado en el sentido de privado de toda relación efectiva, tanto con lo metafísico como con lo metalógico y, por último, con otros hombres. Si la Creación mienta el acontecimiento por el cual Dios y mundo abandonan la atemporalidad eidética para hacerse patentes como realidades efectivas existentes en mutua relación, la Revelación hace referencia a la relación efectiva, es decir acaeciente, que se temporaliza entre el Dios metafísico y el hombre metaético<sup>597</sup>. También como en el caso de la Creación, esta relación se da en una determinada dirección: si el acto creador tiene su origen en Dios y se dirige al mundo, la Revelación es, de manera análoga, un revelarse de Dios al sí-mismo<sup>598</sup>. Éste tiene, por último, un determinado contenido: el amor. En la Revelación, Dios se hace patente, adquiere *Wirklichkeit*, en la medida en que se revela como amante (*Liebende*) que exige de su amado (*Geliebte*) ser correspondido. El revelarse de Dios al hombre se condensa en la fórmula «Ámame» (*Liebe mich*), es decir, en el

---

<sup>597</sup>En puridad, aunque se trata de «la» Revelación, es decir de una revelación en sentido estricto, en relación a la manifestación de Dios como fundamento creador del mundo y de éste, a su vez, como criatura fundada en Dios, es decir en relación a la Creación, constituye más bien una segunda revelación. Su efecto es el de una renovación del mundo (*Erneuerung der Welt*) ya creado –es decir, presupone la Creación–, a fin de que éste no decaiga en lo meramente pasado, deje de ser cosa creada y devenga cosa re-creándose. En ello consiste, como se verá, lo que Rosenzweig denomina «crecimiento» (*Wachstum*) del mundo, es decir, la «esencialización» (*Verwesentlichung*) o «vitalización» (*Verlebendigung*) de su existencia fenoménica o la transformación de su mero *Dasein* fenoménico en *Gestalt*: Reino de Dios. Así, del mismo modo que, como se mostrará, el amor del hombre hacia el prójimo recae sobre todo el mundo, el amor por el que Dios se revela al hombre es ya amor a la Creación toda.

<sup>598</sup>No ocurre así en el caso de la Redención, es decir de la relación entre el hombre y el mundo, pues, como se verá, en ella los dos polos de la relación son eminentemente activos.

imperativo del amor: «*Debes amar al Eterno, tu Dios, con todo el corazón y toda el alma y con todas tus fuerzas*»<sup>599</sup>.

Del hecho de que la Revelación esté dotada de una dirección clara y unívoca, pues es amor derramado por Dios sobre el hombre, no se sigue que éste sea pura pasividad, es decir, que sea el propio Dios quien saque al sí-mismo de su obstinado estar vuelto sobre sí mismo, del ensimismamiento que le caracteriza como facticidad irrelativa. Es el propio *Selbst* el que sale de su orgullosa cerrazón (*Verschlossenheit*) para convertirse, de ese modo, en el otro polo de la Revelación, esto es, para convertirse en *homo revelationis*. Se trata del tránsito desde la obstinación (*Trotz*) hacia la humildad (*Demut*) o, mejor, de la inversión que eleva a la obstinación, desde la desmesura (*ὑβρις* o *ὑβρισμα*) hacia la humildad, en el sentido de respetuoso estremecimiento (*φόβος*) ante *das Höchste*. Sólo así puede la obstinación convertirse en fidelidad (*Treue*) al amante<sup>600</sup>.

La salida del hombre de su encierro metaético, es decir la apertura del sí-mismo hacia el amor de Dios, no consiste por lo tanto en la desunión de obstinación y carácter. El sí-mismo no puede renunciar a su voluntad libre sin dejar de ser sí-mismo, pero su apertura a lo otro de sí requiere que su obstinación («B=»), sin simplemente exteriorizarse hacia tal o cual particular, tal como haría la personalidad hundida en el mundo, tampoco se dirija simplemente hacia su propio contenido, al modo del sí-mismo metaético del antemundo, como si el sí-mismo fuera absolutamente auto-suficiente. Su orgullo (*Stolz*), sin dejar de ser tal orgullo, no debe convertirse en terquedad, altanería y soberbia, sino que ha de convertirse en no menos orgulloso sentimiento de estar amparado, esto es, sentimiento de privilegiada dependencia y refugio en lo más Alto: humildad respetuosa, consciente de la gracia que le ha sido concedida, esto es, del amor que Dios le regala al alma.

<sup>599</sup>Dt 6,5. Cf. GSII, 196-197 (EdR, 222-223).

<sup>600</sup>Cf. GSII, 186-191 (EdR, 212-216).

La obstinación no desaparece, pues, sino que, abierta a lo otro de sí, puede ahora transformarse en fidelidad, esto es, en verdadera respuesta a Dios, al Yo respecto del cual el *Selbst* puede ser ahora orgulloso pero humilde Tú<sup>601</sup>. «Puede», es decir «está en disposición de recibir la Revelación», de entrar en relación con Dios, a quien ahora ya es capaz de escuchar, acaso únicamente capaz de ello: «*Todo él recepción, apertura, vacío, sin contenido, sin esencia: pura disposición, pura escucha y obediencia, todo él oídos*»<sup>602</sup>.

La apertura del sí-mismo metaético mediante la inversión ascensional de su obstinada voluntad libre significa su devenir hombre dispuesto a entrar en relación con Dios, es decir, a recibir la revelación: *homo revelationis*. Es mediante este movimiento de su libertad, dirigida ahora más allá de su propio contenido (carácter) sin aferrarse tercamente a objeto particular alguno, que el hombre metaético se convierte en el otro polo de la Revelación, cuyo origen se sitúa en el Dios metafísico creador del mundo. El *Selbst* no está por tanto obligado en sentido alguno a salir de su encierro metaético, como tampoco a no orientar su obstinación hacia esto o aquello sino, más bien, hacer de ella su propiedad esencial y permanente: dejarse amar. El abrirse del sí-mismo metaético a la Revelación es, en definitiva, un acto libre de su voluntad. Puede tanto quererlo y llevarlo a cabo, como no hacerlo.

Siendo libre el disponerse del sí-mismo a entrar en relación con Dios, esta relación es, desde el principio, una relación de obediencia aunque no se identifica, ciertamente, como aquella otra que caracteriza la relación entre el súbdito y el soberano, a la que idealmente, por lo demás, se accedería también libremente. Sin embargo, el oír al que el hombre metaético ha decidido entregarse en el ejercicio de su voluntad libre es, en cualquier caso, siempre un oír obediencial (*gehorsames*

---

<sup>601</sup>Cf. GSII, 194-196 (EdR, 219-222).

<sup>602</sup>GSII, 196 (EdR, 222): «*Noch ganz empfangend, noch nur aufgetan, noch leer, ohne Inhalt, ohne Wesen, reine Bereitschaft, reiner Gehorsam, ganz Ohr*».



Hören)<sup>603</sup>. Aquello que el sí-mismo ha decidido libremente escuchar es, siempre, un mandato (*Gebot*): *Liebe mich*. Puesto que el contenido de la Revelación es el amor, la relación del hombre con Dios es a cada momento la relación de alguien que obedece un mandamiento: el amor no es absolutamente libre, sino un libre obedecer al imperativo del amante<sup>604</sup>.

El amor del ser amado no puede ser libre, como el amor del amante no puede expresarse sino en forma imperativa. Lo propio del amor del amante, como del mandamiento, es la falta de toda mediación. El indicativo de la declaración de amor –«te amo»– objetiviza lo que no puede objetivizarse: la pura inmediatez del instante presente. Al contrario que la ley (*Gesetz*), el amor del amante y su correspondiente mandato (*Gebot*) no presuponen –no pueden hacerlo– una sucesión de pasado, presente y futuro sobre la que tener vigencia, sino la fugaz instantaneidad del puro presente: el *hic et nunc* del «ámame»<sup>605</sup>. El dejarse amar del amado, en cambio,

---

<sup>603</sup>Cf. «El oír» (*Das Hören*), en GSII, 196 (EdR, 222).

<sup>604</sup>GSII, 197 (EdR, 222): «*En su boca el mandamiento del amor no es un mandato ajeno, sino nada más que la propia voz del amor. El amor del amante no tiene otra palabra para expresarse que la del mandamiento. Cualquiera otra ya no es expresión suya inmediata, sino explicación, declaración de amor. La declaración amorosa es muy pobre; como todas las declaraciones, siempre llega después y, por tanto, como el amor del amante es presente, siempre, en realidad, llega demasiado tarde [...]. Pero el mandamiento imperativo, inmediato, que surge en el instante y ya se hace palabra pronunciada en el instante en que surge –porque decir en voz alta y surgir son una sola cosa para el imperativo–, el ámame del amante, es expresión perfecta, puro y pleno lenguaje del amor [In seinem Munde ist das Gebot der Liebe kein fremdes Gebot, sondern nichts als die Stimme der Liebe selber. Die Liebe des Liebenden hat gar kein anderes Wort sich zu äußern als das Gebot. Alles andre ist schon nicht mehr unmittelbare Äußerung, sondern Erklärung – Liebes-erklärung. Die Liebeserklärung ist sehr arm, sie kommt wie jede Erklärung stets hinterher und also, weil die Liebe des Liebenden Gegenwart ist, eigentlich stets zu spät [...]. Aber das imperativische Gebot, das unmittelbare, augenblicksentsprungene und im Augenblick seines Entspringens auch schon lautwerdende – denn Lautwerden und Entspringen ist beim Imperativ eins –, das “Liebe mich” des Liebenden, das ist ganz vollkommener Ausdruck, ganz reine Sprache der Liebe]*».

<sup>605</sup>GSII, 197 (EdR, 223): «*El imperativo del mandamiento no hace previsiones para el futuro: lo único que se puede representar es la inmediatez de la obediencia. Si estuviera pensando en el futuro o en siempre, no sería mandamiento ni orden, sino ley. La ley cuenta con tiempos: con futuro, con duración. El mandamiento sólo sabe del instante [Der Imperativ des Gebots trifft keine Voraussicht für die Zukunft; er kann sich nur die Sofortigkeit des Gehorchens vorstellen. Würde er an Zukunft oder an ein Immer denken, so wäre er nicht Gebot, nicht Befehl, sondern Gesetz.*

siendo presente lo es de manera distinta: durando, manteniéndose fiel y, en esa su fidelidad, dando testimonio del amor del amante. No solamente, pues, puede el amado confesar su amor –a diferencia del amante–, sino que es precisamente haciéndolo la manera en que pueda dar fe de él. La confesión de amor por parte del amado mira siempre hacia el futuro, es decir, es expresión de fidelidad que dice: «Te amo ahora y seguiré haciéndolo en el futuro»<sup>606</sup>.

El sí-mismo se siente orgulloso de ser amado por Dios y quiere mantenerse fiel al amor del amante. Al confesar su amor presente y su querer mantenerlo en el futuro, sin embargo, tiene lugar al mismo tiempo una mirada hacia el pasado. Ésta se manifiesta en la humilde y vergonzosa confesión de quien ahora ama pero, en él mismo momento en que obedece y confiesa su amor, reconoce la desobediencia previa: el pecaminoso haber estado obstinadamente cerrado en sí mismo del *Selbst*. La verdadera confesión amorosa, la confesión de fe que es el obediencial dejarse amar por Dios, sólo es posible mediante la confesión del pecado, de la obstinación transformada ahora en fidelidad, es decir, en libertad obediente al amor de Dios<sup>607</sup>.

La fidelidad del amado al amor del amante, o el testimonio que, como *homo revelationis*, da el Tú metaético del Yo metafísico, resulta sin embargo insuficiente. La eternización (*Verewigung*) a la que aspira el amor del amante exige, por el contrario, fundarse a la vista del mundo entero: públicamente (*öffentlich*). La Redención, en tanto que promulgación (*Veröffentlichung*) del milagro del amor divino por el hombre y, a través de él, por el todo de la Creación, exige que el *Selbst* no se conforme con obedecer calladamente al *Liebe mich* divino sino que él mismo se convierta en amante del mundo: una secularización o mundanización, por lo tanto, del amor divino, de acuerdo con la fórmula «*Como Él te ama, ama*

---

*Das Gesetz rechnet mit Zeiten, mit Zukunft, mit Dauer. Das Gebot weiß nur vom Augenblick*].»

<sup>606</sup>Cf. GSII, 199 (EdR, 224-225).

<sup>607</sup>Cf. GSII, 199-201 (EdR, 225-227).

tú así», es decir, «*Ama a tu prójimo como a ti mismo*»<sup>608</sup>.

La Revelación resulta ser, de este modo, una mera «zona de tránsito». Si quiere contribuir a la Redención, el sí-mismo debe ir más allá de su apertura a Dios: no basta con que se sitúe conscientemente ante lo más Alto, sino que ha de vivir y hacer la experiencia de *das Höchste* en el mundo, es decir, trasladarla al mundo. La apertura del sí-mismo ha de ser plena: no sólo apertura al amor de Dios sino, tal y como éste exige, apertura al prójimo, es decir, como se mostrará, al mundo en su totalidad. El *Selbst* debe amar aquello que Dios ama a través de él en cuanto *homo revelationis*: debe, a imagen y semejanza del Dios metafísico, amar el todo de la Creación a través de un hombre. De lo contrario, la Revelación no da paso a la Redención, esto es, al acaecimiento y la temporalización como futuro de la relación hombre-mundo y el sí-mismo, abierto a Dios, recae en el encierro, esta vez, del místico.

La plena apertura del sí-mismo a lo otro de sí –no sólo a Dios, sino también al mundo– distingue en Rosenzweig las figuras del santo (*Heiliger*) y del místico (*Mystiker*). Éste está aparentemente abierto a Dios pero, a diferencia del santo, permanece cerrado al mundo. Al místico le es por ello consustancial –y en ello radica paradójicamente su carácter profano, o al menos la incompletitud de su santidad– una negación del mundo (*Weltverleugnung*)<sup>609</sup>. De este modo, el místico

---

<sup>608</sup>La primera formulación del mandamiento del amor aquí mentada la tomó Rosenzweig de una *Vorlesung* impartida por H. Cohen inmediatamente antes del estallido de la Primera Guerra Mundial, en el semestre de invierno de 1913/1914. Cf. GSI, 2, 663, así como Casper, B., «Die Zeitigung „der Wir“», en M. Brassler - H. M. Dober (eds.), *Rosenzweig Jahrbuch V. Wir und die Anderen*, Karl Alber, Freiburg, 2010, pp. 171-172. Por lo demás, se habla aquí de «secularización del amor divino», pero no debe entenderse que ella suponga re-encantamiento alguno del desmitificado mundo moderno. Se trata, ciertamente, de la *neue Säkularisation* a la que se hizo mención en el Capítulo IV (cf. *supra*, p. 105, nt. 140 y p. 116), pero ella no re-diviniza el mundo, sino que contribuye a que lo mundano no quede reducido a su naturaleza fenoménica al mismo tiempo que evita, precisamente, su absolutización por medio de una teología política que, en realidad, es más bien una política teológica, es decir, el resultado de una teologización de la política. Cf. García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, op. cit., p. 289.

<sup>609</sup>Cf. «El místico» (*Der Mystiker*), en GSII, 231-231 (EdR, 255-256). Recuérdese que una

desobedece a Dios. Creyendo estar a solas con Él, carece ya de toda relación con el fundamento creador del mundo, por lo que, en verdad, se encuentra en la soledad más absoluta<sup>610</sup>.

La santidad del *homo revelationis* pasa por lo tanto por su devenir *homo amans*. Sólo él es capaz de fundar el metapolítico «reino de la hermandad» (*Reich der Brüderlichkeit*): una «comunidad supra-natural» (*über-natürliche Gemeinschaft*), no en el sentido de extraña y enemiga (*fremd*) del mundo, como exigiría el marcionismo, sino sencillamente más allá de la comunidad de sangre (*Blutgemeinschaft*) y, por lo tanto, del judaísmo<sup>611</sup>. La santidad del *Selbst*, como el propio ser sí-mismo de éste, aparece así como radicalmente aconfesional, o al menos no estrictamente judía, ya que se ofrece como posibilidad tanto al judaísmo como al cristianismo, pues para ambas confesiones es el mandamiento del amor al prójimo la suma de todos los mandamientos<sup>612</sup>.

---

negación tal del mundo caracteriza al marcionismo por cuya senda anduvo el joven Rosenzweig hasta la conversación nocturna de Leipzig (cf. *supra*, pp. 257 *et seq.*). Adviértase asimismo, por lo demás, la similitud entre la relación que según Rosenzweig mantiene el místico con el mundo y la paulina fórmula de la vida mesiánica, basada en la expresión «como si no» (*ὡς μὴ*), tal y como ésta es empleada por el apóstol en aquel pasaje de la Primera Epístola a los Corintios (I Cor 7, 29-31) empleado sin embargo por el propio Rosenzweig, como se indicó, a la hora de distinguir entre el mundo ante las manos (*vorhandene Welt*) de la personalidad y el «mundo» del sí-mismo. No existe aquí contradicción alguna. Rosenzweig emplea el término *Welt* en dos sentidos diversos: en el primer caso, como mera existencia fenoménica ligada al instante; en el segundo, como «figura» (*Gestalt*) del Reino. En el primer sentido, por tanto, el sí-mismo ha de vivir en el mundo como si no existiera, dado que pasa; en el segundo sentido, *Welt* hace referencia a la correlación hombre-mundo, es decir, a la Redención.

<sup>610</sup>A propósito de la distinción entre las figuras del santo y del místico, sobre la cual se volverá al hilo del valor de la oración en relación al orden del mundo, cf. García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, op. cit., pp. 285-287, así como Garrido Maturano, Á. E., *La estrella de la esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, op. cit., pp. 62-63.

<sup>611</sup>Cf. GSII, 227-229 (EdR, 251-253). Sobre el judaísmo como *Blutgemeinschaft*, cf. GSII, 331-332 (EdR, 356).

<sup>612</sup>Cf. GSII, 229 (EdR, 253). Los seguidores de la vía de Allah son explícitamente situados fuera del Reino y, de hecho, son considerados por Rosenzweig como el enemigo. La teología metapolítica de Rosenzweig no es consecuente en este punto, toda vez que la concepción del hombre como «sí-mismo» es radicalmente aconfesional, esto es, se sitúa al margen de toda religión particular. Cf. Schmied-Kowarzik, W., «Differenzierung zum „Wir“ bei Rosenzweig», en M. Brassler - H. M.

Antes de atender a esta figura del hombre, la del *Selbst* absoluto y perfecto que es el santo, así como al contenido del mandamiento del amor al prójimo mediante cuyo cumplimiento lo humano se adentra en el ámbito, es decir en la temporalidad propia de la santidad, conviene retomar nuevamente el tema de la difícil libertad de, en este caso, el amante –es decir, la cuestión de la diferencia entre *das Ethische* y *das Metaethische*–.

Mediante el cumplimiento del mandato del amor al prójimo, el sí-mismo consuma su santidad en el mundo, es decir, su servidumbre (*Knechtschaft*) respecto de Dios<sup>613</sup>. Al igual que en el caso del amor al amante, este convertirse del amado en amante no se lleva a cabo de manera libre y autónoma –tal y como la ética y, en concreto, el imperativo categórico kantiano reclaman– sino como resultado de una obligación heterónomamente impuesta, de nuevo, por la fuerza del amor. Se trata de un acto de obediencia y sumisión, si bien en un sentido distinto al significado por el término *Islam*, cuyo correlato encuentra Rosenzweig en la piadosa moralidad moderna y, particularmente, en la ética de Kant y sus seguidores<sup>614</sup>.

La diferencia entre lo que Rosenzweig denomina «los caminos de Dios» (*Gottes Wege*), empleando el plural para referirse al judaísmo tanto como al cristianismo, y «la vía de Allah» (*das Weg Allahs*) no es propiamente una diferencia de contenido, sino de forma. Tiene que ver con el modo en que obedecen aquellos que recorren una u otra senda: el santo (*Heiliger*) y el piadoso (*Fromm*). Éste no obedece al imperio de la decisión divina sobre el acontecer humano, es decir al mandato inmediato de Dios, instantáneo *qua* mandato y siempre renovado, sino a una ley (pre-)escrita: impuesta a la voluntad de una vez y para siempre.

---

Dober (eds.), *Rosenzweigs Jahrbuch V. Wir und die Anderen*, Karl Alber, Freiburg, 2010, pp. 44-48 y Reinhard, K., «Messianism and the Neighbor», en M. Brasser (ed.), *Rosenzweig Jahrbuch I. Rosenzweig heute*, Freiburg-München, Karl Alber, 2006, p. 119.

<sup>613</sup>Cf. «El siervo de Dios» (*Der Knecht Gottes*), en GSII, 236-238 (EdR, 258-262).

<sup>614</sup>Cf. «El Islam: la religión del deber» (*Der Islam: die Religion der Pflicht*), en GSII, 240-243 (EdR, 263-266).

De lo que se trata aquí es por lo tanto del distingo entre mandamiento de amor (*Liebesgebot*) y obediencia legal (*Gesetzesgehorsam*) a la que ya se hizo referencia al hilo del *Liebe mich* divino y su relación con el tiempo, es decir su inmediatez, frente al cálculo del tiempo en el que, en tanto que previsión del futuro, se asienta la validez de la ley. Mientras que la obediencia al *Liebesgebot* es siempre obediencia en el más estricto presente, es decir en el presente más inmediato, hasta el punto incluso de que quien obedece el mandato parece llegar siempre tarde, la obediencia a la ley es obediencia presente, sí, pero impuesta de antemano y con vistas a la obtención de un fin (*Ziel*) futuro contenido ya en el pasado: es acto teleológico y no de amor propiamente dicho –por definición, ajeno a todo cálculo, previsión y premeditación–.

En el caso de la *Gesetzesgehorsam* no es Dios quien obliga, ni es por tanto su amor el que se seculariza, sino que es una ley ya mundana aquello a lo que obedece y se entrega el hombre. Se trata de un acto mundanal de obediencia (*gehorsame Welttat*) y no de la mundanización del amor divino exigida, como corolario suyo, por el *Liebe mich* de Dios. Aunque cree estar obedeciendo y sirviendo a su Dios en el mundo, el piadoso, como el kantiano, únicamente se obedece a sí mismo, sólo a una ley que se ha dado a sí mismo: es autónomo y permanece cerrado, por ende, en su propio *αὐτός*<sup>615</sup>. Sus actos no conocen otro presupuesto, ni otra meta, que su propia libertad. Ella es origen y destino de todo autónomo actuar teleológico en el mundo que, propiamente, excluye por definición a Dios de su relación con él.

El sujeto de la devoción, como su moderno correlato kantiano, el Yo autónomamente consagrado al cumplimiento del imperativo categórico, no es sino personalidad carente del *Charakter* desde el que el *Selbst* puede dirigir su libertad hacia

---

<sup>615</sup>En este sentido afirma Rosenzweig que el camino de Allah no es otro que el de sus propios creyentes y no, por lo tanto, el Dios, sea éste nombrado en una u otra lengua. Cf. GSII, 240 (EdR, 264).

lo mas Alto y, desde ello, heterónomamente ordenada por el amor de Dios, que la guía y juzga al mismo tiempo, remitirla nuevamente al mundo a través de su prójimo: otro *Selbst*<sup>616</sup>.

A esta diferencia formal existente a juicio de Rosenzweig entre la obediencia a la legalidad ética y la obediencia al mandamiento del amor debe añadirse una segunda semejanza, en este caso de contenido, determinada no obstante por la orientación que la relación con lo Absoluto confiere a la libertad del sí-mismo metaético, es decir, por el carácter heterónomo de ésta<sup>617</sup>. Según Rosenzweig, que se suma aquí a una crítica planteada habitualmente contra la ética kantiana, frente a la ambigüedad e incertidumbre, el vacío que se desprende de la formalidad característica de un comportamiento en el mundo determinado de manera puramente autónoma, es decir por la observancia del imperativo categórico, la libertad humana heterónomamente ordenada por el mandato divino está dotada de un contenido claro y unívoco. La difícil pero privilegiada libertad del sí-mismo metaético, en tanto que *homo amans*, es libertad para amar algo bien concreto:

Aquel que, sea lo que quiera que haya sido antes de este instante del amor y sea lo que quiera que después vaya a ser, es para mí en este momento tan sólo el más próximo<sup>618</sup>

---

<sup>616</sup>GSII, 239-240 (EdR, 263): «*El mandamiento del amor al prójimo, claro y unívoco en su contenido, y que surge de la libertad del carácter dirigida y juzgada, precisa de un supuesto más allá de la libertad: fac quod iubet et iube quod vis. A que Dios manda lo que quiere tiene que precederle, puesto que el contenido del mandato es aquí amor, el divino estar ya hecho de lo que Él ordena. Únicamente el alma amada por Dios puede recibir el mandamiento del amor al prójimo con el fin de cumplirlo [Das inhaltlich klare und eindeutige Gebot der Nächstenliebe, die aus der gerichteten Freiheit des Charakters entspringt, [braucht] eine Voraussetzung jenseits der Freiheit: fac quod iubet et iube quod vis - dem daß Gott „befiehlt, was er will“, muß, weil der Inhalt des Befehls hier der ist, zu lieben, das göttliche „schon Getansein“ dessen, was er befiehlt, vorangehen. Die gottgeliebte Seele allein kann das Gebot der Nächstenliebe zur Erfüllung empfangen. Gott muß sich erst]».*

<sup>617</sup>A esta libertad se referirá E. Levinas, más tarde, como *hétéronomie privilégiée* («heteronomía privilegiada»). Cf. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., p. 92, así como Casper, B., «Die Zeitigung „der Wir“», op. cit., pp. 172-173.

<sup>618</sup>GSII, 243 (EdR, 266): «*Der, einerlei was er vor diesem Augenblick der Liebe war und nachher sein wird, jedenfalls in diesem Augenblick mir nur der Nächste ist*».

El prójimo (*der Nächste*), aquel que en un determinado instante es amado por el hombre que libremente se sitúa a las órdenes del lo más Alto (*der Knecht Gottes*), es tal prójimo (*πλησίος*) sólo por el hecho de ser aquel que, en ese preciso instante, el más próximo (precisamente, *der Nächster*). Es la proximidad en el momento del amor lo que determina la condición de *πλησίος*, de tal manera que éste puede ser cualquiera, incluido el enemigo. La única condición a este respecto es que el otro no sea amado como un otro particular, un congénere de la personalidad, sino en calidad de «representante del mundo» (*Platzhalter der Welt*).

Puesto que la Redención no consiste sino en la correlación entre hombre y mundo, el amor del sí-mismo metaético no puede recaer simplemente sobre el prójimo en tanto que *Persönlichkeit*, sino como representante del otro polo de la *Erlösung*: el mundo, considerado a su vez no como mera existencia fenoménica, mundo ante las manos, sino como «figura del mundo» (*Gestalt der Welt*) que crece en el *vorhandene Welt* de modo análogo a como el *Selbst*, determinado por el *Charakter*, se desprende del mero *individuum* fenoménico<sup>619</sup>. A ello se refiere también Rosenzweig como «vida» (*Leben*), «lo vivo» (*das Lebendige*) o «vida orgánica» (*organisches Leben*): «*Algo que viene; no: un venir. Es lo que debe venir. Es el Reino*»<sup>620</sup>.

El propósito del acto de amor del sí-mismo no es otro, por tanto, que contribuir a la Redención: el «acabamiento» (*Fertigkeit*) o completitud del mundo como figura, en el sentido de la «esencialización» (*Verwesentlichung*) o «vitalización» (*Verlebendigung*) de su mera existencia fenoménica<sup>621</sup>. Antes de considerar el modo en que el santo, por medio de su acto de amor, propicia el advenimiento del Reino, conviene por ello detenerse en el hecho de que el *Selbst* no está sólo en este trabajo —y no puede estarlo—: si el mundo necesita del santo para alcanzar su

<sup>619</sup>Cf. *supra*, pp. 390 *et seq.*

<sup>620</sup>GSII, 245 (EdR, 268): «*Ein Kommendes, nein: ein Kommen. Sie ist das was kommen soll. Sie [die Gestalt der Welt] ist das Reich*».

<sup>621</sup>Cf. GSII, 244 *et seq.* (EdR, 267 *et seq.*)



figura, el sí-mismo que lo ama requiere la colaboración de su amado.

Del mismo modo que en la correlación entre Dios y hombre éste no es pura pasividad que reciba la palabra de Dios sino que, como polo al que se dirige la Revelación, debe prepararse para recibir el amor divino, así en el caso de la correlación entre hombre y mundo de nada sirve el actuar del sí-mismo –el dirigir éste su amor hacia el mundo, representado por el prójimo– si el otro polo de la Redención no está igualmente en disposición de recibir el amor humano ordenado por Dios, aun sin necesidad de preparación propiamente dicha –está referido de antemano al sí-mismo activo, es decir que lo ama–. La Redención no recae simplemente sobre el mundo, desde fuera del mundo y a través del hombre, sino que el acabamiento del mundo exige su colaboración activa. Rosenzweig se refiere a ella como «crecimiento del mundo» (*Wachstum der Welt*).

El advenir del Reino acaece como resultado de una acción recíproca indisoluble: el eficaz actuar del santo –su amor al prójimo como representante del mundo– y el crecimiento del mundo<sup>622</sup>. En la medida en que los dos polos de la Redención son, pues, eminentemente activos, la reciprocidad es aquí mayor que en el caso de las correlaciones Dios-mundo (Creación) y Dios-hombre (Revelación)<sup>623</sup>. El Reino es, por lo tanto, tan humano como mundano. La Redención «*es del mundo por el hombre y del hombre en el mundo*»<sup>624</sup>. La pregunta a la que se ha de responder

---

<sup>622</sup>Cf. «Crecer y actuar eficazmente» (*Wachsen und wirken*), en GSII, 254-255 (EdR, 277-278).

<sup>623</sup>GSII, 255 (EdR, 278): «*De Dios al mundo y de Dios al hombre, el tránsito iba en una sola dirección. Dios tenía que crear el mundo para que él, como criatura desencantada, pudiera acogerse bajo las alas de su providencia. Dios tenía que llamar al hombre por su nombre para que él, como alma abierta, abriera su boca. Sólo aquí los dos polos se hallan de antemano referidos mutuamente, y cuanto en ellos sucede, sucede simultáneamente en ambos [Von Gott zur Welt, von Gott zum Menschen - das war jedesmal ein Gang in eindeutiger Richtung. Gott mußte sie schaffen, damit die Welt als entzauberte Kreatur sich unter die Fittiche seiner Vorsehung schmiegen konnte. Gott mußte ihn beim Namen rufen, damit der Mensch als erschlossene Seele den Mund auftat. Hier allein sind die beiden Pole von vornherein aufeinander verwiesen, und alles, was zwischen ihnen vorgeht, geht gleichzeitig in beiden vor]*».

<sup>624</sup>GSII, 266 (EdR, 289): «*[Die Erlösung] der Welt durch den Menschen des Menschen an der*

en este momento es, por lo tanto, la siguiente: ¿en qué consiste el crecimiento del mundo y cómo posibilita él la eficacia del actuar del sí-mismo en el mundo con vistas a su acabamiento –es decir, a la esencialización y vivificación de su mera existencia fenoménica o a la plena y definitiva adquisición de su propia figura por parte del mundo–?

Resulta obvio, por lo pronto, que si el mundo está necesitado de acabamiento ello es porque fue creado en estado de inacabamiento y continúa estándolo. Ello le distingue radicalmente tanto de la divinidad como del sí-mismo<sup>625</sup>. *Welt* significa, pues, «inacabamiento» (*Unfertigkeit*), pero con la determinación de llegar a ser mundo acabado (redimido): la unificación con su figura le aguarda en el instante de la Redención. Se trata por ello, a diferencia nuevamente de los otros dos elementos del antemundo, de un mundo en devenir (*werdende Welt*).

Creado en estado de inacabamiento y destinado a su esencialización o vivificación, el mundo deviene en pos de su plenitud, es decir, del futuro con el cual fue creado<sup>626</sup>. *Qua* futuro, el acabamiento del mundo no deja de ser otra cosa, sin embargo, que «expectativa» (*Erwartung*) de la que lo existente no puede disponer nunca de manera absoluta. El final (*das Ende*) puede, a lo sumo, «ser predicho»

---

*Welt*». No le falta razón a K. Reinhard, pues, cuando señala lo siguiente: «La obra de la redención tiene lugar sin la impliación directa de Dios, como si éste se sustrajera de la escena de la teología política de la redención [The work of Redemption takes place without God's direct involvement, as if he has substracted himself from the scene of the political theology of Redemption]» (Reinhard, K., «Messianism and the Neighbor», *op. cit.*, p. 130) [Trad. de R.N.]. Lógicamente, es decir de acuerdo con la lógica rosenzweigiana de la Redención, Dios, sin embargo, no se mantiene al margen de ella, aunque no constituya propiamente uno de los polos en los que se cifra. Al contrario: «Dios mismo tiene que decir la última palabra [Gott selbst muß das letzte Wort sprechen]» (GSII, 265 [EdR, 288]). No en vano, es Él quien crea el mundo en el que acontece la Redención, es Él quien ha ordenado al hombre que ame al mundo y, lo que es si cabe más importante, es Su Reino el que crece en el mundo y en el que éste encuentra, como figura suya, su perfecto cumplimiento. Él es, en último término, tanto el Redentor como el resultado de la Redención.

<sup>625</sup>Cf. GSII, 244 (EdR, 267): «Mientras que para Dios y para el hombre la esencia es más antigua que la existencia, el mundo está creado como fenómeno mucho antes de ser redimido para su esencia [Während bei Gott und Mensch das Wesen älter ist als das Erscheinen, ist die Welt als Erscheinung geschaffen, längst ehe sie zu ihrem Wesen erlöst wird]».

<sup>626</sup>Cf. GSII, 250 (EdR, 273).

(*vorausgesagt werden*), es decir: «*Solamente puede captarse valiéndose del medio de la anticipación*»<sup>627</sup>, esto es, a la manera de un milagro<sup>628</sup>.

Esta posibilidad de ser anticipado, o el hecho de que la anticipación le pertenezca como su posibilidad más propia, significa que el futuro hacia el que crece el mundo no tiene lugar en un tiempo sincrónico, es decir, en una sucesión de pasado, presente y futuro. El crecimiento del mundo inacabado hacia su figura tiene lugar en un tiempo diacrónico, no susceptible de determinación o cálculo alguno. Tal cosa mienta Rosenzweig refiriéndose a una «eternidad» (*Ewigkeit*) o un «tiempo de la eternidad» (*Zeit der Ewigkeit*) al que le es consustancial el anticipar, esto es, «*el hecho de que el final deba ser esperado a cada instante*»<sup>629</sup>.

El futuro del mundo, es decir la Redención, constituye, así considerado, «tiempo» en el sentido de una serie cada uno de cuyos miembros es anticipado por el primero, al que por lo tanto no simplemente sucede: «*Un porvenir que, sin dejar de ser porvenir, está, sin embargo, presente [Eine Zukunft, die, ohne aufzuhören Zukunft*

---

<sup>627</sup>GSII, 244 (EdR, 267): «[*Das Zukünftige ist*] nur zu fassen durch das Mittel der Vorwegnahme».

<sup>628</sup>Cf. «El milagro objeto de la fe» (*Das geglaubte Wunder*), en GSII, 104-106 (EdR, 136-138). «Milagro» (*Wunder*), o «el carácter milagroso del milagro» (*die Wunderbarkeit des Wunders*), no significa en Rosenzweig, en efecto, una excepción a las leyes de naturaleza –como en el caso de Schmitt, que de este modo puede equiparlo al concepto jurídico-político de «estado de excepción» (*Ausnahmestand*)–, que el autor de *La Estrella* identifica más bien con «el milagro de los paganos» (*das heidnische Wunder*) en el sentido de aquello que lleva a cabo o dice llevar a cabo un mago (*Zauber*) –es decir un «encantamiento del mundo» (*Verzauberung der Welt*)–: un ataque contra el curso natural del mundo que se dirige por ello igualmente contra la providencia de Dios –no toma en serio a Dios, o sea al otro, ni por lo tanto al tiempo–. Frente a esta concepción «pagana» o mágica del milagro, Rosenzweig se refiere al milagro como «“*signo*” *predicho*» (*vorausgesagtes „Zeichen“*), es decir como cumplimiento de la profecía o de la providencia (*Vorsehung*) contenida ya en la creación. «Milagro» significa para Rosenzweig, en definitiva, la verificación de la ruta Creación-Revelación-Redención que se sitúa a un nivel distinto de la magia y conlleva, en realidad, una superación del milagro en sentido schmittiano: se refiere, no al estado de excepción que es la regla, sino al verdadero estado de excepción. Para una comparación entre Rosenzweig y Schmitt a propósito del significado del milagro y, por lo tanto, del estado de excepción, cf. Honig, B., «The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt», en *diacritics* 2-3 (2007) 78-102.

<sup>629</sup>GSII, 252 (EdR, 275): «*Daß das Ende jeden Augenblick erwartet werden muß*».

zu sein, dennoch gegenwärtig ist]» o «un mañana que podría perfectamente ser también hoy [*Ein Morgen, das ebensogut Heute sein könnte*]». Es en este sentido, en definitiva, que Rosenzweig puede afirmar que: «*El Reino, la vitalización de la existencia viene desde el principio y siempre está viniendo [Das Reich, die Verlebendigung des Daseins, kommt von Anfang an, es ist immer im Kommen]*»<sup>630</sup>. El final, la Redención, constituye así un futuro bien distinto a aquel otro al que tiende el progreso, tanto en su versión islámica como, de nuevo, en su correlato moderno<sup>631</sup>. La cuestión de la temporalidad mesiánica rosenzweigiana y su crítica al progreso, dotada por lo demás de enorme similitud en relación a la reivindicada por W. Benjamin en sus célebres tesis *Über den Begriff der Geschichte*, será sin embargo objeto de estudio en el siguiente capítulo.

---

<sup>630</sup>Cf. GSII, 250 (EdR, 273).

<sup>631</sup>Cf. GSII, 250-254 (EdR, 273-276).

# CAPÍTULO XI

## EL TIEMPO Y LA TENTACIÓN

Si el análisis de las tres influencias decisivas en la formación del *Neues Denken* rosenzweigiano, a las que se dedicaron los capítulos VIII y IX de este trabajo, allanó el camino hacia una interpretación teológico-política de *La Estrella de la Redención* y, en particular, de *Estrella III*, el estudio llevado a cabo en el Capítulo X ha dado cuenta de las precondiciones antropológicas de la crítica rosenzweigiana del Estado, así como de la alternativa metapolítica propuesta por Rosenzweig en la tercera de las partes de su obra capital. Con este propósito se expuso, en primer lugar, el sentido del distingo fundamental en torno al cual gira la antropología rosenzweigiana, a saber, la distinción entre el hombre considerado como mero *Individuum*, o «personalidad» (*Persönlichkeit*), es decir como parte del orden del mundo que incluye en su seno a las esferas de la ética y la política, y el hombre considerado como «sí-mismo metaético» (*metaethisches Selbst*), esto es, como uno de los elementos que, junto con el Dios metafísico y el mundo metalógico, constituyen lo que Rosenzweig denomina en *Estrella I* «El perpetuo antemundo» (*Die immerwährende Vorwelt*): la facticidad (*Tatsächlichkeit*) originaria del ser tal y como éste se da a un pensar con el que no coincide, sino al que excede.

En segundo lugar, se atendió a la relación que, según Rosenzweig, mantiene este hombre metaético con los otros dos proto-fenómenos tal y como ella acaece, es decir se temporaliza, en la realidad efectiva –y ya no en la meramente eidética del pre-mundo, donde propiamente no se da relación efectiva alguna entre los elementos–. De este modo se hizo necesario exponer el proceso por el cual el sí-mismo, originariamente encerrado en sí –en su *Charakter*–, sale de su cerrazón (*Verschlossenheit*) primigenia abriéndose en primera instancia al amor de Dios –deviniendo, pues, *homo revelationis*– y, en último término y como corolario de lo anterior, al amor al mundo a través del amor al prójimo –deviniendo, pues, *homo amans*–. Una difícil libertad, es decir, una libertad ordenada heterónomamente por la fuerza del amor divino –sin violencia–, o una libertad metaética, rige este proceso

de apertura del obstinado sí-mismo por el que el hombre alcanza plenamente, según Rosenzweig, su condición de (libre) siervo de Dios, esto es, su santidad.

Se ha mostrado, por último, cómo este devenir santo (*Heiliger*) del *Selbst* comporta, eludiendo Rosenzweig de este modo toda forma de misticismo o marcionismo, una secularización o mundanización del amor divino a la que corresponde, por parte del mundo, el devenir de éste hacia su acabamiento: el crecimiento del mundo en pos de su figura más propia, su esencia, que no es otra que la de ser sede o lugar en el que acaece, es decir se temporaliza, la Redención. En este crecimiento del mundo consiste el eterno venir del Reino (*das ewige Kommen des Reichs*). Él es, a su vez, condición de posibilidad de la efectividad de los actos de amor del *Selbst*: el reconocimiento, por parte del sí-mismo, del prójimo (*Nächste*) como (otro) *Selbst*<sup>632</sup>. No una renuncia, sino la confirmación del propio sí-mismo a través del reconocimiento del otro como sí-mismo –es decir, del otro como *homo revelationis*–: la ampliación del Yo a un Nosotros que, sin ser aún el «nosotros todos» (*Wir Alle*), anticipa no obstante «la comunidad mesiánica de la humanidad» (*die messianische Gemeinde der Menschheit*)<sup>633</sup>.

El acontecimiento de la Redención necesita del crecimiento del mundo para ser efectivo en el modo de la anticipación: la «lógica» de la relación entre presente y futuro de acuerdo con la cual tiene lugar –y tiempo– el devenir del mundo hacia su plenitud, da lugar –y, sobre todo, tiempo–, a su vez, a la lógica entre lo más próximo y lo más lejano a la que obedece el acto de amor del sí-mismo<sup>634</sup>. La representatividad de la que está dotado el prójimo, en tanto que próximo e instancia de mediación por la que el santo ama el mundo, depende indisolublemente de la concepción del tiempo subyacente a la idea de anticipación (*Vorwegnahme*).

<sup>632</sup>Cf. «El prójimo y el sí-mismo» (*Der Nächste und das Selbst*), en GSII, 267 (EdR, 290).

<sup>633</sup>Cf. GSII, 281 (EdR, 304). Sobre este paso del *Ich* al *Wir*, cf. también Rosenzweig, F., «Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre», en GSIII, 313, así como *supra*, p. 252, nt. 359.

<sup>634</sup>Cf. GSII, 254 (EdR, 277).

Será objetivo del presente estudio dilucidar en las siguientes páginas en qué consiste esta temporalidad que constituye la convicción «filosófico-histórica» que, como justificación suya, está a la base de la propuesta metapolítica rosenzweigiana. Dado el carácter sistemático de *La Estrella*, el acceso a esta concepción del tiempo, que propiamente habría de denominarse mesiánica, no obstante, exige referirse previamente al modo en que los elementos se temporalizan en el *Vorwelt*, así como en la ruta Creación-Revelación-Redención.



## 11.1. Tiempo cronológico y tiempo que acontece por sí mismo

La temporalidad propia del pre-mundo y la de la Creación tienen un rasgo en común: ambas pueden ser consideradas como pasado (*Vergangenheit*). Sin embargo, se trata de dos modalidades bien diferentes del pasado que, en puridad, sólo impropriadamente constituyen un pasado tal. La primera, en razón de su atemporalidad; la segunda, en virtud de su renovado acaecer en el presente.

Tal y como se expuso más arriba, a propósito de la destrucción rosenzweigiana del Uno-Todo (*Ein-All*) idealista, la realidad de los elementos del antemundo pensados por Rosenzweig en *Estrella I* posee un carácter meramente ideal, es decir, permanece privada de toda efectividad (*Wirklichkeit*)<sup>635</sup>. Como también se apuntó ya, ésta sólo surge en el acaecer de los elementos de acuerdo con la ruta Creación-Revelación-Redención, es decir, en su ponerse en relación los unos con los otros. Como elementos del pre-mundo, Dios, hombre y mundo no sólo son irreductibles entre sí sino que carecen de toda relación entre ellos: en su idealidad, permanecen extraños entre sí. Esta recíproca extrañeza se ve superada a través de su efectivo acaecer en recíproca relación.

Dado que el acaecer constituye un modo del temporalizarse, acaso el más propio, puede afirmarse que la *Wirklichkeit* de los elementos resulta de la temporalización a través de la cual se da su recíproco ponerse en relación. La realidad es

---

<sup>635</sup>Cf. *supra*, pp. 400 *et seq.* De ello no se sigue, en cualquier caso, que la construcción de estas facticidades ideales por parte del pensamiento, en el sentido en el que también se refirió a ella anteriormente, carezca de todo significado para comprender la realidad: «*Como cada una de ellas es experimentada y concebida por sí misma y no se deja reducir a ninguna de las otras dos, resulta que la función principal de la construcción de los metaobjetos radica en denunciar todo tipo de monismo, esto es, todo intento de reducir la realidad de Dios y el hombre al mundo (materialismo), o del hombre y el mundo a Dios (panteísmo) o del mundo y Dios al hombre (idealismo)*» (Garrido Maturano, Á. E., *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, Biblos, Buenos Aires, 2010, p. 145). El capítulo dedicado por Á. E. Garrido-Maturano a Rosenzweig en este libro será, por lo demás, la base de lo que se expondrá a continuación. Cf. *ibid.*, pp. 139-170.

temporal, es decir, la temporalidad es lo que distingue lo efectivo de lo ideal. Ni la relación entre los elementos ni, por lo tanto, su acaecimiento o temporalización se dan en el antemundo. En tanto que ideal, este pre-mundo que Rosenzweig califica de «perpetuo» (*immerwährende*) es irreal, es decir, atemporal: pertenece al plano del pensar puro del que no puede surgir, dado el exceso y la anterioridad del ser respecto del pensar, el acaecer y la temporalidad que es inherente a la realidad.

Si puede por tanto afirmarse que la dimensión de lo elemental tematizada por Rosenzweig en *Estrella I* es percibida como *Vergangenheit*, no puede decirse que este pasado sea temporal, el pasado ya acaecido de un presente, sino un pasado no acaecido o sin presente, es decir, un pasado respecto del tiempo y, por lo tanto, respecto de la realidad: un pasado atemporal inexistente salvo para el puro pensar, o sea, existente únicamente como *Realität*, nunca como *Wirklichkeit*. Su carácter pasado es una ilusión que se representa un pensar incapaz de poner nada, sólo de dar cuenta de aquello que le es dado. Lo perpetuo es lo otro del tiempo que sólo ficticiamente está antes que el tiempo, ya que nada se da efectivamente de este modo. Lo perpetuo es la negación del tiempo y su efectividad. Si es pensado, no ya como pasado, sino como eternidad, se trata también de una eternidad negativa: infinitud atemporal que el pensar imagina dándose antes –y también, quizá, después– del tiempo<sup>636</sup>.

Si *Estrella I* se refiere a los elementos desde la atemporal perspectiva de su concepto, es decir en tanto que ideas que, como tales, permanecen al margen del tiempo, *Estrella II* nos remite a la experiencia de su acaecer o de su temporalizarse inter-relacionándose. Es aquí que Rosenzweig abandona el plano de la posibilidad (*possibilitas*) propio de la realidad ideal (*Realität* o *realitas*) y se adentra en el de lo efectivamente real: el tiempo, no como dimensión en la que sucede lo real, sino como

---

<sup>636</sup>Cf. *ibid.*, pp. 144-149.

el acontecer mismo de la triple facticidad en que se descompone la totalidad del ser y que, aconteciendo o temporalizándose, alcanza realidad efectiva. No se trata, por lo tanto, de un tiempo en el que tienen lugar los acontecimientos de manera sucesiva, sino de un tiempo que, como afirma el propio Rosenzweig, «acontece por sí mismo» (*selber geschieht*)<sup>637</sup>.

Este distingo ofrece la clave para comprender la concepción rosenzweigiana de la temporalidad y su carácter novedoso en relación a la tradición o, por decirlo con el lenguaje del *Neues Denken*, en relación a la *alte Philosophie*. Esta novedad se cifra fundamentalmente en el hecho de que la temporalidad, tal y como ésta es concebida por el autor de *La Estrella*, no es una mera forma en la que suceden cosas, absolutamente independiente de ese suceder mismo y, en esa misma medida, una estructura ontológica atemporal, es decir, que no acontece ella misma sino que está dada de antemano, *a priori*. Frente a las tradicionales concepciones del tiempo, diríase que Rosenzweig, antes que M. Heidegger, es el fundador o, mejor, el descubridor del carácter relacional del tiempo: que éste no es únicamente ni la distensión subjetiva de una conciencia cerrada sobre sí misma (tiempo subjetivo o tiempo vivido), ni un orden o magnitud objetiva a la que estás sometidas todas las cosas (tiempo objetivo o tiempo cronológico), sino el conjunto de las relaciones efectivas en las que acaece tiempo en estas sus dos formas fundamentales.

Obviamente, de entre estas dos modalidades fundamentales de la temporalidad es a la primera, a la temporalidad del sí-mismo, a la que le ha dedicado una mayor atención el pensamiento filosófico, incluido el que aquí es objeto de consideración. Hasta tal punto es así que la segunda de ellas, no obstante su relevancia para las ciencias naturales, ha quedado relegada, al menos desde el punto de vista de la filosofía, a la condición de concepción vulgar del tiempo, entendido éste como

---

<sup>637</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, 148 (NP, 58).

la mera sucesión de instantes puntuales en fuga que, en su sucederse los unos a los otros, dan lugar –más que tiempo– a una prolongación continua, uniforme y homogénea que permite su cuantificación y cálculo objetivos a partir de la adopción de un determinado patrón de medida. Se trata, en definitiva, del tiempo del reloj. Toda vez que éste no hace sino medir, en primer lugar, el movimiento de los astros, este tiempo cronológico es idéntico al tiempo del mundo que rige la física, pero también la cotidianeidad de la conciencia, esto es, lo que Rosenzweig denominaría el tiempo de la *Persönlichkeit*, o sea, el tiempo del hombre como mero *individuum* así como de las realidades humanas en el que él encuentra su lugar y hábitat «naturales»: el Estado y la historia.

Del mismo modo que, como se tendrá ocasión de mostrar, la comunidad mesiánica descrita por Rosenzweig en *Estrella III*, aunque su existencia acaece determinada meta-políticamente, no niega sin más la realidad ni el valor de la esfera correspondiente a lo político, y de hecho ofrece a ésta una nueva orientación, así tampoco la temporalidad relacional a la base de su existencia meta-histórica excluye simplemente la dimensión cronológica del tiempo sino que, de hecho, no coincidiendo con ella mas destacándose y elevándose sobre ella, es en ella misma que se temporaliza. Rosenzweig, por lo tanto, no niega el cotidiano transcurrir del tiempo en el que suceden y se suceden los acontecimientos, sino que lo des-absolutiza introduciendo en él un sentido –valdría decir, «religioso»– que lo trasciende y, sin embargo, se temporaliza en él. Es así que rasga la homogeneidad del continuo transcurrir de los instantes y (con)cede tiempo para emitir un juicio sobre la historia que en Hegel y sus seguidores había alcanzado el blasfemo papel de tribunal de una humanidad sumida en la inmanencia más absoluta y, así, indefensa, expuesta a sucesivas catástrofes justificadas por el propio tener lugar de la historia. De notabilísima influencia en las tesis sobre el concepto de historia de W. Benjamin, esta relación de la temporalidad meta-histórica, que será mentada

como mesiánica, y el tiempo homogéneo y vacío en el que tiene su sede la historia, no constituye en cualquier caso la única novedad de la concepción rosenzweigiana del tiempo<sup>638</sup>.

La relacionalidad del tiempo que acontece por sí-mismo no se reduce a su temporalizarse en el tiempo en el que, como sede suya, sucede cada acontecimiento –es decir, en su relación con el tiempo cronológico–. El temporalizarse del tiempo mesiánico rosenzweigiano es en sí mismo relacional, esto es, está determinado por el acaecimiento efectivo de relaciones con el otro y es indistinguible de él, de tal manera que su propio acaecimiento es siempre una co-temporalización en la realidad efectiva de dos o más temporalidades. El tiempo que acontece por sí mismo, en tanto que temporalidad relacional, es en este sentido una temporalidad diacrónica: la temporalización (*χρoνία*) de los elementos del antemundo se da por medio (*δια*) del acaecimiento de su relación con el temporalizarse de los otros elementos que conforman la realidad efectiva. «Tomar en serio el tiempo» (*die Zeit im Ernst nehmen*) pasa, a juicio de Rosenzweig, por comprender el «necesitar al otro» (*Bedürfnis des andern*) como aquello que distingue al nuevo del viejo pensamiento<sup>639</sup>.

Y a la inversa: «Necesitar tiempo significa no poder anticipar nada, tener que

---

<sup>638</sup>Cf. Benjamin, W., «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften (I. Band, 2. Teil)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978<sup>2</sup> (1974<sup>1</sup>), pp. 691-704 [ed. cast.: «Sobre el concepto de Historia», en *Obras (libro I, volumen 2)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2008, pp. 303-318]. Sobre la influencia de la temporalidad descubierta por Rosenzweig y las posteriores tesis benjaminianas sobre el concepto de historia, cf. Albertini, F., «Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación política de La Estrella de la Redención», en A. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, trad. de A. E. Garrido Maturano, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 127-162, así como Löwy, M., «Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. Messianism against “Progress”», en Y. Amir - Y. Turner - M. Brassler (eds.), *Faith, Truth and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's «Star of Redemption»*, Karl Alber, Freiburg-München, 2012, pp. 373-390. Sobre la lucha de principio y método librada por Benjamin contra el *continuum* homogéneo de la historia, cf. Lanceros, P., «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en J. Barja-C. Rendueles (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, CBA, Madrid, 2013, pp. 165-200.

<sup>639</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, 151-152 (NP, 63).

*esperarlo todo, depender de otros en lo propio*»<sup>640</sup>. Ello vale para el acaecer en la realidad efectiva de los elementos metafísico, metalógico y metaético, en la medida en que éstos se temporalizan en recíproca relación, pero, toda vez que el relacionarse del hombre con el mundo se da a través de la relación del sí-mismo con su prójimo, vale también para la relación entre los hombres, considerados ya no como *individua*, sino como polos de la Redención<sup>641</sup>. Antes de dar cuenta del temporalizarse del tiempo que acontece por sí mismo como anticipación de la Redención, y siguiendo el orden de exposición de Rosenzweig en *Estrella II*, toda vez que dicho orden (*Reihenfolg*) «*es ya el nuevo pensamiento*» (*ist schon selber das neue Denken*) y, por lo tanto, «*lo auténticamente importante que hay que comunicar*» (*das eigentlich Wichtige, was mitgeteilt werden soll*), el análisis de la temporalidad mesiánica rosenzweigiana que aquí se pretende habrá de comenzar necesariamente, de nuevo, por el principio: el temporalizarse de la Creación y, por lo tanto, del relacionarse recíprocamente de Dios y mundo<sup>642</sup>.

De manera aparentemente contradictoria, Rosenzweig emplea el mismo adjetivo que en el caso del antemundo, «perpetuo» (*immerwährend*), para referirse a la Creación<sup>643</sup>. Sin embargo, la perpetuidad del pre-mundo se sitúa como tal fuera

---

<sup>640</sup>Ibid., p. 151 (NP, 63): «*Zeit brauchen heißt: nichts vorwegnehmen können, alles abwarten müssen, mit dem Eigenen von andern abhängig sein*».

<sup>641</sup>El tiempo del sí-mismo metaético, a diferencia del propio del sujeto pensado tradicionalmente por la filosofía, no es, como el de los elementos, un tiempo absoluto, sino relacional: acaece por sí mismo, es decir se temporaliza, en el relacionarse del sí-mismo con los elementos, pero también con otros sí-mismos. Por lo demás, de igual manera que fue W. Benjamin quien se hizo cargo del relacionarse del tiempo mesiánico con el tiempo cronológico, E. Levinas es sin lugar a dudas el pensador en quien repercutió en mayor medida esta temporalidad diacrónica descubierta por Rosenzweig. Cf. Levinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, op. cit., pp. 317 et seq., así como Garrido Maturano, Á. E., *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, op. cit., pp. 171-185.

<sup>642</sup>Sobre la importancia del orden de exposición seguido por Rosenzweig en la segunda parte de su obra capital, a diferencia de su insignificancia en el caso de *Estrella I*, toda vez que ésta está consagrada a lo no-temporal, cf. Rosenzweig, F., «Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, 148 et seq. (NP, 58 et seq.).

<sup>643</sup>El primer libro de *Estrella II* lleva por título, efectivamente, «Creación o el fundamento perpetuo de las cosas» (*Schöpfung oder der immerwährende Grund der Dinge*). Cf. GSII, 124

del tiempo, mientras que la Creación, como correlación Dios-mundo en la que ambos elementos adquieren realidad, es ya temporalidad propiamente dicha. La perpetuidad de lo eidético no puede ser sin más idéntica a la del fundamento de todas las cosas. Tampoco pueden el antemundo y la Creación referirse a un mismo pasado: si la Creación está determinada temporalmente como pasado, y no puede ser de otra manera, dicho pasado es su estructura temporal, precisamente aquello de lo que carece el antemundo. El pasado perpetuo de lo creado no es un pasado atemporal que, en verdad, no es pasado alguno, pues no lo es de nada, sino pasado del presente desde el que hago su experiencia, precisamente, como pasado. *Schöpfung* se refiere a la experiencia del estar-ya-ahí (*schon-da-sein*) del mundo.

Aunque presupone un pasado ya acaecido –el acto mismo de creación de todas las cosas, llevado a cabo por Dios «en el principio»– el estar-ya-ahí del mundo no es, sin embargo, un pasado tal. No hay experiencia posible del pasado, pues toda experiencia se hace en el presente, pertenece al presente. En tanto que experiencia presente del pasado haber sido creado del mundo, la Creación es, no tanto el pasado de este presente desde el que hago dicha experiencia, sino el presente del pasado. Si *Estrella I* hablaba de un pasado absoluto, *Estrella II*, en tanto que remite a la experiencia presente del temporalizarse de los elementos, se refiere siempre a un presente absoluto: el de la renovación constante del mundo ya creado que crece hacia su futuro acabamiento. Este presente absoluto incluye, como experiencias, un presente del pasado (Creación), un presente del presente (Revelación) y un presente del futuro (Redención). Si la experiencia del estar-ahí del mundo es perpetua no lo es en el sentido atemporal –sólo negativamente eterno– del antemundo, sino en el mismo sentido en el que es fundamento de todas las cosas: como aquello en lo que «ya siempre» (*schon immer*) se encuentra todo sujeto que hace la experiencia del presente absoluto.

---

(EdR, 155).

La Creación mienta, por lo tanto, un acaecer de la relación entre Dios y el mundo que el hombre experimenta temporalmente como pasado suyo y de todas las cosas: como pasado del presente que es, al mismo tiempo, en la medida en que no se tiene experiencia del pasado más que desde el presente, presente del pasado. Habiendo ya acaecido, pues, el pasado acto divino de la creación del mundo tiene un presente, aunque no sólo en el sentido indicado: no sólo porque toda experiencia que se haga de su haber acaecido, como tal experiencia, se haga necesariamente en el presente, sino porque el pasado haber acaecido de la Creación continúa acaeciendo en el propio presente del mundo de un modo tal que lo acaecido y lo acaeciente resultan, en el presente absoluto de *Estrella II*, verdaderamente indistinguibles. El pasado de la Creación no es un pasado que haya acaecido de una vez por todas, sino un pasado que continúa acaeciendo: la Creación pasada, ya acontecida, es simultáneamente re-creación presente, es decir todavía aconteciente, del mundo. Que esto sea así, es decir que lo acontecido en la Creación no se desplome en un pasado, si no absoluto, sí definitivo (ya no aconteciente), y en qué sentido lo sea, depende del papel que lo creado, el mundo, desempeñe en el presente del presente absoluto que incluye dentro de sí el pasado ya acontecido de la Creación y que, incluyéndolo, lo hace aún acontecer: reactualizarse como pasado aún aconteciente, devenir re-creación aconteciente de la acontecida Creación del mundo. Depende, en definitiva, de la implicación del mundo, que ya-está-ahí, en la Revelación.

En tanto que acaecer, temporal *qua* acaecer, de la relación Dios-hombre, el tercero de los elementos del pre-mundo, el mundo, parece no jugar rol alguno en la Revelación. No constituye, ciertamente, ninguno de sus dos polos. Sin embargo, como ya se indicó a propósito de la apertura del sí-mismo metaético a la Revelación, ésta, en relación a la Creación, no deja de acontecer sino como una segunda revelación que, como tal, presupone y está dotada de efectos sobre la primera, es decir, precisamente sobre el ya acontecido acto de creación del mundo por parte



de Dios<sup>644</sup>. Instantáneo, aconteciente en el presente de manera siempre renovada, el amor por el que Dios se revela al hombre es al mismo tiempo amor al perpetuo fundamento de todas las cosas. La Creación, ya acontecida, se renueva de este modo en el presente, deviene re-creación aconteciente de un mundo que, sin abandonar su estar-ya-ahí de antemano y sempiternamente, crece, *hic et nunc*, hacia su futuro. Tal es el presente del pasado: la experiencia de que, estando ya ahí, crece hacia el futuro.

Aunque ya se ha anunciado previamente, se tendrá ocasión de mostrar que este crecer presente del pasado hacia el futuro no acontece a la manera de un progresar del mundo, sino que la re-actualización presente de la Creación que implica la Revelación contiene en sí tanto su pasado, el cual renueva a cada instante, como su futuro, en la forma de su anticipación. Del mismo modo que lo pasado del mundo se hace patente, acaece en el presente, así su futuro no es un tiempo alejado hacia el que dicho presente se dirige, sino que, como su pasado, está ya en él y puede acontecer a cada instante. El futuro del mundo no es un futuro absoluto, como lo es la eternidad del *Überwelt* de *Estrella III* –un futuro tan absoluto como lo es el pasado del *Vorwelt* de *Estrella I*–, sino un futuro ya presente, acaeciente o, como se ha dicho ya, que viene hoy y, haciéndolo desde el principio y hasta el final, lo hace siempre: eternamente. Siendo futuro, es presente desde el punto de vista del presente absoluto de *Estrella II*, esto es, presente del futuro.

Antes de dar cuenta de este acontecer por anticipado del futuro, es decir de la temporalidad específica de acuerdo con la cual acaece la Redención o la correlación hombre-mundo, y una vez se ha expuesto en qué sentido el pasado acaecido, distinto del pasado atemporal del *Vorwelt*, es no sólo pasado del presente sino presente de un pasado cuya experiencia se hace en el presente absoluto, resta hacerse cargo de la

---

<sup>644</sup>Cf. *supra*, p. 402, nt. 597.

temporalidad específica del presente respecto del cual la Creación es acontecimiento ya acontecido o, lo que es lo mismo, del puro presente o presente del presente absoluto de *Estrella II*: la Revelación. Ésta hace referencia a la relación efectiva que acaece, temporalizándose, entre el Dios metafísico y el hombre metaético. Estos dos elementos constituyen los dos polos de una relación cuyo contenido viene dado por el amor que, a cada instante, uno de ellos (Dios) dirige, exigiendo ser correspondiendo, al otro (el hombre). El amor es el contenido de la Revelación; su forma, la del mandamiento; y su temporalidad, la propia del presente puro instantáneo en el que Dios ordena al hombre que le ame, correspondiendo así a su propio amor<sup>645</sup>.

Como ya se expuso al hilo del análisis de la difícil libertad del *Selbst* amado por Dios, este acaeciente presente de la Revelación, esto es, del inmediato y siempre renovado ordenar de Dios al hombre que le ame, es distinguido por Rosenzweig del presente que se inserta en la serie pasado-presente-futuro, es decir, la duración con la que cuenta la ley. Emergía así en la exposición el distingo, mencionado también en este capítulo, entre el tiempo como sucesión en la que tienen lugar los acontecimientos y el tiempo como el imprevisible puro acontecer o temporalizarse del tiempo por sí mismo: al mandamiento del amor (la Revelación) corresponde la fugacidad de lo instantáneo que acaece de manera imprevisible; la ley, en cambio, necesita que sea posible un cálculo del tiempo sobre el que ella quiere extender su vigencia, es decir, adquirir la duración que el puro presente le niega de todas todas. El imprevisible presente acaeciente del mandamiento divino es así bien distinto al presente en el que se suceden los hechos que la ley, tratando de preverlos, pretende ordenar sin excepción.

Ambas modalidades del presente, en tanto que típicas de dos temporalidades

---

<sup>645</sup>Cf. *supra*, pp. 405 *et seq.*

distintas –las propias del tiempo cronológico y del tiempo que acontece por sí mismo o el presente absoluto de *Estrella II*–, mantienen relaciones esencialmente diferentes con sus respectivos pasados y futuros. Así, si en el caso del presente absoluto su presente no viene sino a re-actualizar su propio pasado, que de este modo acaece en el presente como presente del pasado, en el caso de la sucesión cronológica del tiempo el haber-acontecido-ya del pasado resulta imposible de renovar, permanece como ya acaecido definitivamente: como objeto de constatación histórica del que depende su presente, determinado de una vez por todas por un inmutable pasado ya acaecido e irrecuperable más que como tal objeto. Mucho más significativas y de mayor interés para el presente trabajo resultan en cualquier caso las respectivas relaciones que mantienen una y otra modalidades del presente y, en general, de la temporalidad, con el futuro. Tal es el punto al que, como se anunció al comienzo de este capítulo, se pretendía arribar en él.

En el Capítulo X, dedicado al sí-mismo metaético y a su relación con el mundo, se concluyó que la temporalidad característica de esta relación, es decir de la Redención, venía dada por una particular presencia del futuro (el Reino) en el presente («este mundo»), efecto del dirigirse del amor del prójimo hacia el mundo en su devenir, no otro mundo, sino *Gestalt* del creado. A este acaecer del futuro en el presente se refería Rosenzweig en términos de anticipación (*Vorwegnahme*), distinguiéndolo del futuro hacia el que tiende todo tiempo dispuesto como mera serie sucesiva de instantes. Empleando la terminología con la que se ha mentado el pasado y el presente del presente absoluto o tiempo mesiánico de *Estrella II*, cabría referirse a este anticiparse del futuro en la acaeciente relación del hombre con el mundo –la coincidencia de sus respectivos actuar eficazmente, es decir amar, y crecer– como presente del futuro. La Redención se referiría entonces al acaeciente –en tanto que se hace presente anticipadamente, aquí y ahora– futuro de la Creación y de la Revelación, es decir del presente del pasado y del presente del presente,

respectivamente.

«Acaeciente» (*geschehende*) y no «aún-por-acontecer» (*noch-nicht-geschehen*). Lo que distingue aquello que significan respectivamente estas dos expresiones referidas al futuro es precisamente lo que diferencia a una concepción mesiánica del tiempo de una comprensión meramente cronológica suya, es decir, lo que diferencia a la comprensión rosenzweigiana de la temporalidad con respecto a su comprensión historicista, a la que Rosenzweig se enfrenta de manera sistemática, sentando así las bases «filosófico-históricas» de su teología (meta)política. Al igual que en el caso de su confrontación del sí-mismo metaético con el sujeto de la ética moderna, mediada por una crítica al Islam como religión del deber, la confrontación del futuro mesiánico y del futuro meramente cronológico es llevada a cabo por Rosenzweig a partir de una comparación con la vía de Allah, considerada ahora como religión del progreso<sup>646</sup>. De esta comparación resulta que «acaeciente» y «aún-por-acontecer», en referencia al futuro, significan respectivamente «eterno» (*ewige*), en el sentido de adviniente ya hoy y, en realidad, desde siempre, e «infinito» (*unendliche*), en el sentido de lo que, como «meta ideal» (*ideale Ziel*) de una serie infinita, es y permanece siempre inalcanzable en la propia serie. Quienes, a diferencia del «creyente en el Reino» (*Gläubiger des Reichs*), adoran el progreso, caen en la idólatra tentación, no sólo de justificar la historia, sino de evitar el final, de posponer indefinidamente la llegada del Reino que, en cambio, el santo anticipa en el mundo. El *homo amans*, el *Selbst* que ha alcanzado la santidad sirviendo a Dios mediante la secularización de su amor en el mundo, no sólo evita que el presente se vea arrastrado hacia un pasado irrecuperable, sino que «no se pone en guardia contra la perspectiva y el deber de la anticipación de la meta en el instante próximo»<sup>647</sup>.

---

<sup>646</sup>Cf. «El Islam: la religión del progreso» (*Der Islam: Die Religion des Fortschritts*), en GSII, 251-254 (EdR, 274-276). Véase también, *supra*, pp. 409 *et seq.*

<sup>647</sup>GSII, 253 (EdR, 276): «*Er [setzt] sich [zur Wehr] gegen die Aussicht und Pflicht der Vorwegnahme des „Zieles“ im nächsten Augenblick nicht*».

A través de sus respectivos modos de temporalizarse y co-temporalizarse con el temporalizarse del mundo, el santo y el adorador del progreso (*Fortschrittsanbeter*) se enfrentan de modo diverso a la cuestión del ἔσχατον, es decir, del diacrónico temporalizarse de la Redención por medio de la relación hombre-mundo. Según Rosenzweig, únicamente el santo lo hace en conformidad con los tiempos del mundo –es decir, al ritmo de su temporalizarse– y, así, propicia que lo eterno disponga de un tiempo en el que acaecer por anticipado. Su espera del final acaece en la modalidad del aguardarlo, concediéndole tiempo siquiera para que se haga presente o se temporalice de manera incompleta y no definitiva: para que, desde fuera del tiempo y permaneciendo como futuro fuera del tiempo –tal, la eternidad del *Überwelt* de *Estrella III*–, se deje ver, acaso fugazmente, en el presente, temporalizándose así como futuro que, estando su plenitud por venir, acaece ya hoy y, en esa misma medida, es capaz de ofrecer una orientación al presente que permita a éste ir más allá de sus propias posibilidades.

Por su parte, el adorador del progreso también inmanentiza el final de los tiempos pero, a diferencia del creyente, no lo introduce en la historia como algo que trascienda al suceder de pasado, presente y futuro y sólo mediante la co-temporalización de hombre y mundo se temporalice en él como futuro anticipado. La idea de progreso hace del ἔσχατον un futuro absolutamente inmanente a la historia, lo introduce en ella de una vez por todas, pero como algo aplazado *ad infinitum*, postergado *sine die*, es decir, a la manera de un ideal regulativo que, en cuanto ideal, no es susceptible de ser alcanzado en la historia más que de manera asintótica, nunca plena y definitivamente. Así, no sólo incurre en la blasfemia de negar toda trascendencia y de convertir la historia en un ídolo sino que, toda vez que no se temporaliza como la Redención lo reclama, actúa como freno (*κατέχον*) suyo: retrasando su satisfacción indefinidamente, priva de todo significado a la esperanza y, en lugar de aspirar a la redención del mundo, es decir a su acabamiento,

se conforma con reformarlo indefinidamente<sup>648</sup>. Dotándolo de una meta (*Ziel*), de un fin en el sentido de propósito o *τέλος* (*Zweck*), convierte la historia en interminable tanto para Dios como para el hombre cuyo denodado actuar, no obstante, debe esforzarse por acercarse a la finalidad de la que supuestamente está dotado el acontecer histórico y a la que se supone que, como destino suyo, tiende de hecho el mundo, sin alcanzar nunca un estado de cumplimiento o conclusión –y sin conocer interrupción alguna–.

Concebida como *Fortschritt*, la historia es provista, por lo tanto, de «fines» (*Zwecke*), pero no de un «final» (*Ende*) que quepa ser temporalizado por anticipado, aquí y ahora, tal y como lo quiere el Dios de Rosenzweig. La retención *katekhóntica* de este final se da así en forma «dolicocrónica», es decir, como el estiramiento infinito del tiempo que lo retrasa indefinidamente sin renunciar por ello a la realización de la meta de la historia. No siendo ésta perfecta en modo alguno, la blasfema secta del progreso fundada por Kant, y renovada por H. Cohen, entiende que ella acontece gradualmente a lo largo de la propia historia, diseminándose en ella de tal forma que sea progresiva y su cumplimiento siempre, infinitamente creciente. El transcurso de la historia es venerado como condición de realización del bien y reconciliación con el mal, la catástrofe en que ella consiste y que en ella misma se justifica. La estrategia dolicocrónica kantiana queda así reducida, como la filosofía hegeliana de la historia y el historicismo de F. Meinecke, a *Theodicee*: la historia en el sentido del siglo XIX contra la que, como se ha apuntado ya, quiso enfrentarse Rosenzweig por medio de su lucha por la religión en el sentido del siglo XX, es decir, del *Neues Denken*<sup>649</sup>.

---

<sup>648</sup>Cf. Valdecantos, A., «La demora de la ambigüedad. Notas sobre escatología, historia y ambivalencia», en J. Pardos (ed.), *Historia y catástrofe*, UAM Ediciones, Madrid, 2012, pp. 235-241.

<sup>649</sup>Cf. *supra*, pp. 112 y 364, así como la primera ocurrencia del término «Estado» (*Staat*), en GSII, 11 (EdR, 50): «*El propio Kant es el padrino del concepto hegeliano de historia universal, y no sólo por lo que hace a sus ensayos referentes a la filosofía del Estado y de la historia, sino ya en lo que concierne a los conceptos éticos fundamentales [Kant selbst steht bei Hegels*

La figura rosenzweigiana del santo que, en su temporalizarse como tal, posibilita la anticipación de la Redención, es la que, a juicio de Rosenzweig, libra esta batalla contra la teodicea. Su estrategia, heredada por W. Benjamin en sus tesis *Sobre el concepto de historia*, consiste en llevar a cabo una depuración de toda adherencia teleológica del ambiguo término «fin», es decir, en concebir el final de los tiempos inversamente a como lo hacen los adoradores del progreso: como *Ende* desprovisto de todo *Zweck*<sup>650</sup>. El final de la historia no consiste, para Rosenzweig como para W. Benjamin, en la realización de una meta que la determina y que justifica los males que en ella tienen lugar, sino que, desacralizando su curso y, por tanto, haciendo de la catástrofe algo absolutamente profano y desprovisto de toda finalidad, acaece más bien como interrupción del transcurrir histórico. Dicha interrupción, sin embargo, no está en manos del hombre, que a lo sumo puede desgarrar el *continuum* histórico, dando así tiempo –y no simplemente lugar– al acaecer de la Redención como anticipación suya.

Pero «desgarramiento» no significa «interrupción», ni «detención», como tampoco «anticipación» significa «realización». El santo no acelera el acaecer de la Redención en el sentido de que lo realice, aquí y ahora, sino en el de que permite la temporalización del futuro en el presente, es decir, su acaecimiento como presente de un futuro aún no realizado. Su relación con el *ἔσχατον*, por tanto, no acaece en la forma de una demora infinita, pero tampoco en la de su precipitación, sino en la de un contemporalizarse con él a través de su contemporalizarse con el mundo,

---

*Weltgeschichtsbegriff* Pate, nicht bloß in seinen Staats- und geschichtsphilosophischen Ansätzen, sondern schon in den ethischen Grundbegriffen]». En esta referencia al origen kantiano de la filosofía hegeliana del Estado, a la que Rosenzweig consagró sus estudios de doctorado, el filósofo regiomontano y sus sucesores, incluido H Cohen, se sitúa prácticamente al mismo nivel que Hegel y sus sucesores, incluido F. Meinecke, como «enemigos» de *La Estrella*.

<sup>650</sup>Sobre el antiteleologismo de Rosenzweig, véase su distinción entre «acto de amor» (*Liebestat*) y «acto para cierto fin» (*Zwecktat*), en GSII, 299-300 (EdR, 323-324). Sobre el antiteleologismo benjaminiano, cf. Valdecantos, A., «La demora de la ambigüedad. Notas sobre escatología, historia y ambivalencia», *op. cit.*, pp. 229-235.

esto es, acaeciendo diacrónicamente en el tiempo justo. Tal es, según Rosenzweig, el modo apropiado en que cabe concebir la secularización de la Redención: temporalizándola siempre de manera incompleta pero, al hacerlo, ofreciendo a Dios, el único redentor propiamente dicho, la posibilidad de que la consume. Sólo así, en definitiva, se da una respuesta adecuada al ser-tentado del hombre, a su vez, por Dios.



## 11.2. Hacer fuerza al Reino

Si en las páginas anteriores, consagradas al distingo rosenzweigiano entre el tiempo cronológico, o la concepción vulgar de la temporalidad, y el tiempo que acontece por sí mismo (presente absoluto o temporalidad mesiánica), se ha permanecido aún inmerso en la lectura de la segunda de las partes, o de los libros que componen *La Estrella*, la exposición se adentrará ahora en *Estrella III* y, más concretamente, en su *Einleitung*, que significativamente dirige Rosenzweig *in tyrannos!*. Tal y como reza su título, el filósofo de Kassel explora en ella los modos en los que, a su juicio, cabe actualizar la posibilidad de alcanzar el reino orando (*die Möglichkeit das Reich zu erbeten*), esto es, las modalidades de la oración (*Gebet*) o del enfrentarse el hombre a la tentación (*Versuchung*)<sup>651</sup>. Cada una de ellas se corresponde, a su vez, con un modo distinto del temporalizar y se refieren por ello, en última instancia, a modos distintos de habitar el mundo y de relacionarse con él, es decir, a posibilidades políticas distintas: las del místico (*Mystiker*), el tirano (*Tyrann*) y el creyente (*Gläubiger*). Esta última es, naturalmente, aquella que se ha venido mentando como la alternativa metapolítica que Rosenzweig propone, como secularización del amor divino en el mundo, a la secularización consumada del cristianismo bajo la forma de la política mesiánica.

El análisis de la relación entre el hombre y el mundo, es decir de la anticipación de la Redención por medio de la libre obediencia del hombre al divino mandamiento del amor al prójimo en tanto que representante del mundo, llevado a cabo en el Capítulo X, arribó a la conclusión de que en el redimirse del mundo por el hombre, y de éste en aquel, el Dios metafísico, que es al mismo tiempo Dios que se hace patente como fundamento creador del mundo (como Dios de la Creación) y como amante del sí-mismo (Dios de la Revelación), siendo también Dios de la Redención

---

<sup>651</sup>Cf. GSII, 295 *et seq* (EdR, 319 *et seq.*), así como Bensussan, G., *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía, op. cit.*, pp. 88 *et seq.*

en el sentido de redentor que se redime a sí mismo, parecía sustraerse no obstante de la relación que propicia el efectivo acaecer, y por lo tanto temporalizarse, de su propio Reino<sup>652</sup>. Como relación acaeciente entre mundo y hombre, la anticipación de la Redención futura en el presente nada parece tener que ver con Dios, o al menos con un Dios que se manifiesta activamente en ella. En el mutuo relacionarse de hombre y mundo que temporaliza el final como presente del futuro, los dos polos de la Redención están, por así decirlo, dejados de la mano de Dios: su providencia y su amor se ocultan, como si la Redención nada tuviera que ver con ellos y, de este modo, el hombre, en apariencia absolutamente libre (autónomo), se encuentra solo en un mundo desencantado que permanece aún por redimir y en el que el propio *Selbst* necesita redimirse.

Tal es la precaria condición de la existencia (*Dasein*) humana, a saber, su ser-en-la-tentación (*In-der-Versuchung-Sein*) como presupuesto necesario del acontecimiento de su libertad<sup>653</sup>. Del ocultamiento de Dios se sigue la experiencia humana de que todo depende de la libertad o, tal y como lo expresa Rosenzweig citando fuentes de la tradición talmúdica: «*Que todo, absolutamente todo está en manos de Dios, excepto una cosa: el temor de Dios*»<sup>654</sup>. El hombre que se sabe tentado en aras de la libertad es libre de poner ésta, o no, al servicio del Dios redentor.

La ausencia de Redención de mundo y hombre, y el retraerse de Dios con respecto de la Redención que, siendo meramente aparente, es experimentado como efectivo por el hombre, constituye a juicio de Rosenzweig el ser tentado del hombre por parte de Dios, esto es, su ser provocado por Dios a encargarse él mismo de la Redención, o bien a dejarla de lado. La tentación del hombre por Dios consiste

---

<sup>652</sup>Cf. *supra*, p. 413, nt. 624.

<sup>653</sup>Cf. Casper, B., *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik der religiösen Geschehens*, Herder, Freiburg, 1967 [ed. cast.: *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, trad. de D. Fonti, Alción, Córdoba, 2011, pp. 45 et seq.].

<sup>654</sup>GSII, 297 (EdR, 321): «*Alles liegt in Gottes Hand, nur eines nicht: die Furcht Gottes*».

en un instigar a su libertad a decidirse en favor o en contra de la Redención: a contribuir a ella como *homo amans* del mundo a través del prójimo, o bien a no hacerlo. La presencia de Dios en la Redención asume el modo de su ausencia a fin de provocar y convocar a la libertad del hombre para que éste se haga cargo, si no de la Redención definitiva, sí de su anticipación. La retracción divina sirve así para separar la libre servidumbre del hombre con respecto de Dios, es decir la santidad, de la vil servidumbre del piadoso que sólo obedece por deber: para distinguir a aquellos que temen y aman a Dios de quienes simplemente sienten angustia ante él. La tentación del hombre por parte de Dios es, pues, el necesario presupuesto del libre actuar del santo querido y ordenado, no obstante, por Dios. La necesidad del amor no se hace evidente al santo más que al hacer éste la experiencia de la retracción de Dios con respecto a la Redención como modalidad de la presencia divina en ella, es decir, al comprender la tentación como situación originaria de su libertad.

Dejándose tentar por Dios o, lo que es lo mismo, comprendiendo que la posibilidad de alcanzar el Reino, querida por *das Höchste*, pasa sin embargo porque el *Selbst* se resuelva libremente a actuar en el mundo como un santo, es decir dirigiendo libremente su amor hacia el mundo en crecimiento a través del prójimo que le representa. El hombre, dejado a solas con su libertad y el mundo desencantado, tiene ante sí ahora la posibilidad de tentar él mismo al Dios metafísico. Si éste tienta al sí-mismo haciéndole creer que todo depende de él, como si Dios no quisiera o no pudiera propiciar la Redención en el ejercicio de su providencia y amor, el sí-mismo responde a esta tentación tentando, a su vez, a la divinidad: reclamándole, en tono de cierto reproche, que se deje ver como fuerza activa en la Redención, es decir, instándole a que sea él mismo quien se haga cargo de la consumación del mundo. Tal es, según Rosenzweig, la fuerza de la oración (*die Kraft des Gebets*), a saber, la de hacer fuerza al Reino (*den Reich zu erzwingen*),

en el sentido de dotar al hombre de la capacidad de intervenir sobre la providencia y el amor de Dios, no de manera inmediata, sino a través de la unión del amor al prójimo y el crecimiento del mundo que produce la oración<sup>655</sup>. Puesto que ésta no se le hace necesaria al hombre sino tras ser tentado él mismo por Dios, con razón afirma Rosenzweig que en la oración confluyen las dos posibilidades de la tentación: la del hombre por Dios y la de Dios por el hombre<sup>656</sup>. Aquello que significa la oración, pues, debe entenderse a partir del originario ser-en-la-tentación de la libertad humana que es al mismo tiempo su ser tentada por Dios y su tentar ella misma a Dios: convocada por Dios a tomar parte de la Redención, ella eleva al propio Dios la exigencia de la salvación propia y del mundo.

La anticipación de la Redención, su temporalizarse como presente del futuro, según Rosenzweig, depende por tanto de una libertad del sí-mismo que, a diferencia de aquella otra que es uno de los presupuesto del acto de amar al prójimo, aún siendo provocada por Dios, no está ordenada por él<sup>657</sup>. Dicha libertad se actualiza

---

<sup>655</sup>GSII, 297 (EdR, 321-322): «*No es propiamente la libertad de la acción del amor la que interviene sobre el dominio de Dios. Esa libertad es querida por Dios mismo: es mandamiento de Dios amar al prójimo. Realmente, es en la relación del acto del amor con la vida cambiante del mundo, y no en ningún otro lugar, donde se oculta la posibilidad de tentar a Dios. Ahora bien, esta relación la produce la oración [Nicht jene Freiheit der Liebestat eigentlich ist es, die in Gottes Walten eingriffe. Sie ist ja selber von Gott gewollt; es ist Gottes Gebot, den Nächsten zu lieben. Sondern wirklich erst in der Beziehung der Liebestat auf jenes wechselnde Leben der Welt, nirgend sonst vorher, steckt die Möglichkeit, Gott zu versuchen. Und diese Beziehung wird hergestellt durch das Gebet]*».

<sup>656</sup>GSII, 297 (EdR, 321): «*Realmente vienen a coincidir en la oración las posibilidades de tentar de ambas partes, tanto desde la de Dios, como desde la del hombre. La oración está en tensión entre estas dos posibilidades. A la vez que teme la tentación divina, sabe que posee la fuerza de tentar al propio Dios [Kommen wirklich im Gebet von beiden Seiten, von Gottes wie von der Seite des Menschen, die Möglichkeiten des Versuchens zusammen; das Gebet ist eingespannt zwischen diese zwei Möglichkeiten indem es sich vor Gottes Versuchung fürchtet, weiß es doch in sich die Kraft, Gott selber zu versuchen]*». Véase también García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, op. cit., p. 294 y Garrido Maturano, Á. E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención desde una perspectiva fenomenológica*, op. cit., p. 82.

<sup>657</sup>Rosenzweig afirma en este sentido que se trata de una libertad que el hombre posee por sí mismo, es decir que no depende de su relación con Dios, aunque pueda tener efectos sobre ella. Cf. GSII, 295 (EdR, 319).

por medio de la oración, la cual se hace necesaria, desde el punto de vista de la Redención, como resultado de la tentación del hombre por Dios. Al mismo tiempo, es el medio por el cual el hombre tienta al propio Dios, le convoca y le provoca para que redima el mundo.

La anticipación del Reino exige, en definitiva, que al amor al prójimo como representante del mundo sea añadido el acto de la oración<sup>658</sup>. Contemporalizando a hombre y mundo, la oración permite que el actuar del *homo amans* sea verdaderamente efectivo, es decir, que se corresponda con el crecimiento del mundo hacia la esencialización de su *Dasein* fenoménico<sup>659</sup>. Sólo de este modo, es decir manteniéndose al ritmo del crecimiento del mundo y del amor que a él se dirige, cabe anticipar la llegada del Reino temporalizándolo como presente del futuro. Esto es lo propio de «la oración justa» (*Das rechte Gebet*): dejar acaecer en el tiempo propicio, que Rosenzweig denomina, citando al profeta Isaías (Is 49, 8) y al apóstol Pablo (II Cor 6, 2), «tiempo grato» (*angenehme Zeit*) y «tiempo de gracia» (*Gnadenzeit*), y por tanto en el modo justo, el advenir del Reino<sup>660</sup>. Sin embargo, siendo el resultado de un ejercicio de la libertad, aunque esta oración justa, en el sentido de que es capaz de ajustarse a los tiempos del mundo y del *homo amans*, es su posibilidad más propia, no es la única: otras opciones, otras modalidades de la oración, siendo impropias desde el punto de vista de sus efectos redentores –es decir, «aceleradoras» o retardadoras del Reino–, son posibles para el hombre<sup>661</sup>.

Junto a la oración justa, que no es otra que la oración del santo, la analítica rosenzweigiana de la oración distingue otras tres modalidades suyas, dos de ellas

---

<sup>658</sup>Cf. GSII, 297-298 (EdR, 322).

<sup>659</sup>Cf. «El tiempo de Dios» (*Gottes Zeit*) y «El tiempo terrenal» (*Die irdische Zeit*), en GSII, 303-304 (EdR, 327-328).

<sup>660</sup>Sobre la oración justa, cf. GSII, 321 *et seq.* (EdR, 345 *et seq.*), así como Garrido Maturano, Á. E., *La estrella de la esperanza. Introducción a La Estrella de la Redención desde una perspectiva fenomenológica*, *op. cit.*, pp. 84-85.

<sup>661</sup>Sobre la distinción entre modalidades propias e impropias de la oración, Cf. *ibid.*, pp. 83-92.

impropias y otra propia pero incompleta: las oraciones del pecador (*Sünder*), que no es otra que la del místico, del fanático exaltado (*Schwärmers*), que se comporta como un tirano (*Tyrann*), y del incrédulo (*Unglauber*)<sup>662</sup>. Toda vez que el cometido de la oración no es otro que el de propiciar la anticipación del Reino y ésta es una cuestión esencialmente temporal, aquello que distingue a las modalidades de la oración no radica en sus respectivos contenidos, o al menos no esencialmente en ellos, sino en sus efectos desde el punto de vista del co-temporalizarse de hombre y mundo. La justicia o injusticia de una oración, según Rosenzweig, no consiste tanto en aquello por lo que se pide cuanto en el hecho de que la petición acarree o no un desajuste temporal entre el tiempo de Dios y el tiempo terrenal, es decir, entre la eternidad, futura únicamente desde el punto de vista del mundo y del hombre, y el instante presente<sup>663</sup>. Puesto que la cuestión de la oración es en sí misma una cuestión temporal, la justicia (propiedad) o injusticia (impropiedad) del orante es siempre, en última instancia, la de la temporalización de la relación con el mundo que su petición presupone<sup>664</sup>. Tal es, al mismo tiempo, el riesgo y la magia de la oración: la fundación de un orden humano del mundo que, en su acaecer o temporalizarse, interviene en el orden divino del mundo<sup>665</sup>.

La oración del pecador es la oración por la muerte del otro<sup>666</sup>. Su contenido, groseramente criminal, no es sin embargo injusto en el sentido de no ser querido por Dios. Al contrario, la Creación muestra que la muerte del otro es algo concedido

---

<sup>662</sup>Cf. respectivamente GSII, 304-306 y 315 (EdR, 328-330 y 338-339).

<sup>663</sup>Cf. «El tiempo de Dios» (*Gotteszeit*) y «El tiempo terrenal» (*Die irdische Zeit*), en GSII, 303-304 (EdR, 327-328).

<sup>664</sup>Cf. Reinhard, K., «Forcing the Messiah: Paul, Rosenzweig and Badiou», en M. Brassier (ed.), *Paulus und die Politik. Rosenzweig Jahrbuch IV*, Karl Alber, Freiburg – München, 2009, pp. 90-92.

<sup>665</sup>Cf. GSII, 297-301 (EdR, 321-325), así como Casper, B., «„Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung“. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Franz Rosenzweigs», en G. Fuchs - H. H. Henrix (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M., 1987, pp. 127-150.

<sup>666</sup>Cf. GSII, 304-305 (EdR, 328-329).

por Dios desde el principio: si el otro muere no es porque el orante lo pida, sino porque aquel por cuya muerte se pide fue creado mortal por Dios mismo<sup>667</sup>. La injusticia de esta oración consiste más bien en el hecho de que aquello que pide el pecador ya está cumplido, en conformidad con la voluntad divina, y por lo tanto, pidiéndolo como si no fuera cosa ya cumplida, pide por ello a destiempo: no orando por la anticipación del futuro en el presente, es decir por el presente del futuro, pierde el tiempo de gracia<sup>668</sup>.

Si el pecador no propicia la anticipación de la Redención, sino que la retrasa, es porque su oración, índice de su relación con el mundo, resulta anacrónica desde el punto de vista del tiempo de Dios: llega demasiado tarde, cuando aquello por lo que pide, que en sí mismo no es injusto sino querido por Dios, ya está cumplido. Obcecado en lo ya cumplido, el pecador acaece en el mundo, es decir se temporaliza en él, inoportunamente. Desatiende a aquello que aún está por cumplir en el mundo, que Dios quiere ya siempre que se cumpla ahora y puede por tanto acaecer a cada instante: hoy, ahora mismo, a condición de que se escuche al Mesías, esto es, del temporalizarse conforme al ritmo de la Redención. En esto consiste el pecado del orante que pide por la muerte del otro y, por lo tanto, tal es la razón de ser de su falta de santidad: que él mismo no es capaz de temporalizarse a través de

---

<sup>667</sup>GSII, 304 (EdR, 328): «*Una petición tan criminal como lo es la de la muerte del otro cabría decir que ya se la ha cumplido Dios al orante antes de que él se la haga, al haberlo creado individuo. Pues así es, sin oración alguna: el otro ha de morir [Eine so verbrecherische [Bitte] wie etwa die um den Tod eines andern, wäre von Gott dem Beter schon erfüllt, ehe er sie bittet, indem er den Beter zum Einzelnen geschaffen hat; es ist ja schon so, ohne alles Gebet: der andre muß sterben]*».

<sup>668</sup>GSII, 305 (EdR, 329): «*El hombre, en vez de tratar tal contenido en su oración como cosa ya cumplida y, por tanto, darle gracias a Dios por su ser propio, que está condicionado por su ser otro que todos los otros, como criatura humana, pide justamente por aquello y lo trata, por tanto, como algo no cumplido. Reza así cuando no es el tiempo. Habría tenido que hacer esta oración antes de la creación. Una vez que está creado, sólo puede agradecer lo propio, y si, con todo, ora por ello, pierde el tiempo de gracia para orar por aquello por lo que necesita actualmente rezar [Der Mensch, statt diesen Inhalt in seinem Gebet als schon erfüllten zu behandeln und also für sein durch das menschlich-geschöpfliche Anderssein aller Andern bedingtes Eigensein Gott zu danken, darum bittet und es also als ein noch Unerfülltes behandelt. Denn damit betet er zur Unzeit; er hätte vor seiner Schöpfung darum bitten müssen]*».

la oración como presente del futuro de la humanidad, es decir, como miembro y representante de una comunidad mesiánica anticipada «en» y «por» él. Su acaecer no co-temporaliza con el de esta humanidad.

En la medida en que el pecador, en lugar de amar al otro, pide criminalmente por la destrucción del resto de los hombres, algo que es propio de todo ser humano considerado como mero individuo creado –como mera *Persönlichkeit*– y no como *Selbst* amado por Dios (*homo revelationis* o Tú de la Revelación), impide la anticipación de la humanidad mesiánica: «*Así sucede cuando la oración queda retrasada respecto del amor, o sea, cuando reza en nosotros el pecador*»<sup>669</sup>. Éste no ama a la humanidad, no trata al otro como otro Tú de la Revelación –como prójimo representante del mundo– y, de este modo, pretende ser él solo el polo sobre el que se derrama el amor divino: el pecado tiene tando de criminal, por su petición, como de místico, por su actitud con respecto al amor de Dios<sup>670</sup>. De este modo, queriendo permanecer en el estado de tránsito que es la Revelación, no sólo no alcanza la santidad del *homo amans* sino que recae en su originaria condición de sí-mismo privado de toda relación tanto con Dios como con el mundo: en su *Verschlossenheit* originaria. El pecador es el marcionita que, como Rosenzweig

---

<sup>669</sup>GSII, 305 (EdR, 329): «*So ist es, wenn das Gebet hinter der Liebe zurückbleibt, wenn also der Sünder in uns betet*».

<sup>670</sup>GSII, 305 (EdR, 329): «*El puente que lleva del Yo al Él, de la Revelación a la Creación, y sobre el que está escrito: Ama a tu Otro, que no es Otro, que no es Él, sino un Yo como Tú: “Él es como Tú”–, este puente es el que rehúsa cruzar el Yo que pide por la muerte del otro. Como el místico, cuyo secreto pecado lo declara abiertamente el pecador sincero, el criminal, el Yo quiere permanecer absolutamente en la Revelación y dejar la Creación a los otros. El pecador, pues, tanto el criminal manifiesto como el místico que se oculta, niega la Redención. Pues, ¿qué otra cosa es la redención, sino que el Yo aprenda a decir Tú a Él? [Die Brücke, die vom Ich zum Er, von der Offenbarung zur Schöpfung führt und über der geschrieben steht: Liebe deinen Andern, er ist kein Anderer, kein Er, sondern ein Ich wie Du, „er ist wie du“, – diese Brücke weigert sich das Ich, das um den Tod des andern bittet, zu betreten; es will genau wie der Mystiker, dessen heimliche Sünde der ehrliche Sünder, der Verbrecher, frei ausspricht, durchaus in der Offenbarung bleiben und die Schöpfung den „andern“ überlassen; so leugnet der Sünder, der offene Verbrecher wie der mystische Heimlichtuer, die Erlösung; denn was ist die Erlösung sonst als dies, daß das Ich zum Er Du sagen lernt?]*». Sobre el místico y su pérdida de santidad, cf. *supra*, pp. 407-408.



antes de la *Leipziger Nachtgespräch*, niega la Creación y reniega del mundo.

Pendiente sólo de sí mismo, el místico se temporaliza a través de su pecaminosa oración sin que su temporalizarse acaezca al ritmo del temporalizarse del otro sí-mismo que es su prójimo y, toda vez que éste no es sino, como próximo, el representante del mundo, del temporalizarse de éste<sup>671</sup>. Su acaecer en relación al acaecer del mundo se da con retraso. Actúa como si la divinidad, que sólo a él se revela, no hubiera aún hecho efectiva siquiera la Creación, es decir, como si no se hubiese aún temporalizado el pasado que para el santo es el presente del pasado –pasado, pero de un presente absoluto o tiempo mesiánico–: como si no hubiera mundo y, de hecho, como si no hubiera Dios<sup>672</sup>.

Todo lo contrario ocurre en el caso del exaltado, por medio de cuya oración se temporaliza, es decir acaece en relación con el mundo y, así, con la Redención, como si el mundo ya hubiese alcanzado efectivamente su consumación y no fuese esto sólo posible de manera anticipada –como presente del futuro–. Si el pecador llega demasiado tarde, el exaltado va demasiado deprisa. Y, a diferencia del adorador del progreso, cuya estrategia dolicocrónica en relación a las últimas cosas conduce a su postergación *ad infinitum*, no quiere perder un solo instante en propiciar definitivamente, por su cuenta y riesgo, la venida de la Redención: toda demora le resulta indeseable y cualquier sacrificio que precipite el final, en cambio, asumible y, de hecho, de obligado cumplimiento. Su chivo expiatorio, su víctima propiciatoria

---

<sup>671</sup>GSII, 305 (EdR, 329): «*Al orar por lo propio que le ha sido concedido en la Creación y en la Revelación, deja pasar el instante en que tenía que haber orado por su prójimo. El rayo del faro da en su objeto demasiado cerca: todavía dentro del círculo de lo propio, en vez de en lo que ya no es propio del sí-mismo, sino es tan sólo como lo propio suyo, como él mismo: lo más próximo [Indem er um das in Schöpfung und Offenbarung ihm schon gewährte „Eigene“ bittet, verpaßt er den Augenblick, wo er um sein „Nächstes“ bitten müßte. Der Strahl des Scheinwerfers traf allzunah auf seinen Gegenstand, nämlich noch innerhalb des Kreises des Eigenen, statt auf das, was dem Selbst nicht mehr Eigenes ist, sondern bloß „wie“ sein Eigenes, „wie“ er selbst, – das Nächste]*»

<sup>672</sup>Cf. García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, op. cit., p. 278.

no es otra que el prójimo, si bien no ya como el místico en el sentido de no desear su redención sino, al contrario, de desearla en demasía. El desajuste temporal del exaltado, en relación con el temporalizarse del otro que le es próximo y del mundo en crecimiento por él representado, no se da por defecto, sino por exceso: su amor no se dirige al que está antes que el prójimo, es decir a sí mismo, sino al que está después, o sea, al «sobre-prójimo» (*Über-nachster*)<sup>673</sup>. En esta misma medida, sin embargo, no son el amor ni la esperanza las determinaciones de su actuar en el mundo, sino la violencia, tanto respecto de los otros como del mundo y, así, de Dios.

Mientras que el pecador, en definitiva, se despreocupa del mundo y de Dios, el exaltado se preocupa por ellos en demasía, con demasiado celo. Si aquel se hunde en la mística, éste incurre en el fanatismo del tirano que quiere que su temporalizarse se imponga violentamente sobre el temporalizarse del mundo y, de este modo, sobre el temporalizarse de Dios. Los «tiranos del Reino de los cielos» (*Tyrannen des Himmelreichs*) son, al mismo tiempo y necesariamente, los tiranos del mundo a los que está dedicada y contra los que se dirige *Estrella III*<sup>674</sup>. La tercera parte de *La Estrella de la Redención*, de este modo, no sólo admite una lectura teológico-política sino que, en realidad, la exige. Si en la medida en que reniega del mundo, la posición del místico que es el pecador no puede traducirse políticamente más que como quietismo, como consecuencia de su exceso de celo redentor, la tiranía del exaltado se concreta políticamente en la divinización o re-encantamiento del

---

<sup>673</sup>GSII, 306 (EdR, 330): «*Lo opuesto es lo que vemos que sucede en la oración del exaltado, que por ansia de acelerar la venida del Reino, el futuro del Reino, por ansia de que venga antes de tiempo, intenta tomarlo por la violencia en aquel punto que el faro de su oración le muestra como el más próximo, y que siempre es tan sólo un punto sobre-prójimo [Das Entgegengesetzte sehen wir am Gebet des Schwärmers, der in dem Verlangen, die Zukunft des Reichs zu beschleunigen, daß sie komme vor der Zeit, das Reich an dem Punkt, den ihm der Scheinwerfer seines Gebets als den nächsten zeigt und der immer nur ein übernächster ist, mit Gewalt einzunehmen sucht]*».

<sup>674</sup>Sobre los tiranos del Reino de los cielos, cf. GSII, 302 (EdR, 326), así como Casper, B., «Der Andere, der Dritte und die Bürgschaft für die Gerechtigkeit», *loc. cit.*, 190.

mundo que, como se indicó a propósito del pensamiento rosenzweigiano sobre la secularización en el Capítulo IV de este trabajo, significa la instauración de una política mesiánica. Ello se deja ver en el análisis de la relación entre el tiempo y esta política al que Rosenzweig dedica las últimas páginas del primer libro de *Estrella III*<sup>675</sup>.

Como el Estado o, mejor, como Estado, el tirano quiere reconocer en el hoy la resolución definitiva de todas las contradicciones que el santo, por medio de su oración, quiere únicamente anticipar como presente del futuro, es decir, respetando los tiempos del mundo y de Dios. La anticipación no es más que provisional, pero el Estado quiere ser ya Reino de una vez por todas: «*Es el intento, necesariamente siempre renovado, de dar a los pueblos eternidad en el tiempo*»<sup>676</sup>. Que se trata sólo de un intento, y que éste debe ser llevado a cabo por el Estado a cada instante, se sigue de que sólo Dios es el verdadero redentor, y no el hombre. Éste es capaz de intervenir en el orden divino del mundo anticipando la Redención, pero no es capaz de contradecir dicho orden, haciendo al Reino definitivamente presente<sup>677</sup>. No se trata, por lo tanto, de anticipación de la auténtica eternidad, sino de imposición de una imitación suya que sólo violentamente es capaz de retener (*Auf-halten*) el crecimiento del mundo: el Estado simula el final de los tiempos mediante la violenta fundación de un derecho que, en el momento mismo en que tiene lugar no es otra cosa que reiteración, es decir renovación, del viejo derecho<sup>678</sup>. Toda revolución es

---

<sup>675</sup>Cf. GSII, 368-371 (EdR, 393-396).

<sup>676</sup>GSII, 369 (EdR, 393). «[*Der Staat*] ist der notwendig immer zu erneuernde Versuch, den Völkern in der Zeit Ewigkeit zu geben». Con esta frase, que ha servido de lema para el presente trabajo, por lo demás, abre J. Assmann la primera de las partes de su *Herrschaft und Heil*. Cf. Assmann, J., *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, op. cit., p. 13.

<sup>677</sup>GSII, 302 (EdR, 326): «Sólo lo contradiría si realmente el hombre poseyera la fuerza no ya de amar a su sobreprójimo, sino la de eternizarlo con su amor».

<sup>678</sup>Cf. «La violencia en el Estado» (*Die Gewalt im Staat*), en GSII, 370 (EdR, 394-395). Con su análisis del papel político de la violencia, Rosenzweig habría deconstruido, por lo tanto, la distinción entre violencia conservadora y violencia fundadora del derecho (*rechtserhaltende* y *rechtsetzende Gewalt*, respectivamente) establecida por W. Benjamin en su célebre ensayo *Zur*

ya, desde el momento mismo en el que triunfa, contra-revolución. Puesto que la detención definitiva del crecimiento del mundo, es decir su perfecta consumación, no es posible sino para el Redentor, no conformándose con su anticipación, a la manera del santo, la soberanía política en la que se traduce la tiranía del orante exaltado es capaz únicamente de fundar las épocas que, en su sucederse, conforman la historia universal<sup>679</sup>. Diríase, con W. Benjamin, el estado de excepción que es la regla: la catástrofe continuada<sup>680</sup>.

La coexistencia de la estrategia *katekhóntica* al uso, es decir la formulada por el autor de la Segunda Carta a los Tesalonicenses que el contrarrevolucionario Schmitt hizo suya en la tercera década del siglo pasado, y su aparente reverso revolucionario –valdría decir, «braquicrónico», es decir fundado en una supuesta brevedad de los tiempos–, es así constitutiva de la existencia en general del tiempo cronológico en el que tiene lugar –más bien que tiempo– el suceder y sucederse de los acontecimientos que, haciendo época, conforman la historia de acuerdo a un modelo de carácter espacial más que temporal. La soberanía sobre el transcurrir del tiempo que se arrojan tanto el contrarrevolucionario como el revolucionario no deja de ser una trasposición de la manera terrestre de pensar: del mismo modo que el Estado se asienta necesariamente sobre un determinado territorio, y este asentamiento (*Ortung*) determina el ser-en-el-mundo de los pueblos, así su ser-en-la-historia

---

*Kritik der Gewalt*. Asimismo, el autor de *La Estrella* se anticipa en este punto a J. Derrida, quien en su comentario al texto benjaminiano apunta que: «*Lo que amenaza el rigor de la distinción entre las dos violencias, y que Benjamin no dice, es en el fondo la paradoja de la iterabilidad*» (Derrida, J., *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad», op. cit.*, p. 108). Es a tal paradoja a la que se refiere Rosenzweig al sacar a la luz la contradicción que, a su juicio, se encuentra en la idea de un derecho nuevo.

<sup>679</sup>GSII, 371 (EdR, 396): «*Sin Estado no hay [...] historia del mundo, historia universal. Únicamente el estado deja caer en el río del tiempo esas imágenes especulares de la verdadera eternidad que constituyen –épocas– los sillares con los que se construye la historia universal [Ohne Staat [...] keine Weltgeschichte. Der Staat allein läßt jene Spiegelbilder der wahren Ewigkeit in den Zeitstrom fallen, die als Epochen die Bausteine der Weltgeschichte bilden]*».

<sup>680</sup>Cf. Benjamin, W., «Sobre el concepto de Historia», *op. cit.*, p. 309, así como Rosenzweig, F., «Paralipomena», en GSIII, 72-73.

acarrea con la misma necesidad el establecimiento de límites en el tiempo, esto es, épocas, cuyo acontecimiento fundador, por lo demás, se asemeja significativamente al estado de excepción sobre el que decide el soberano schmittiano<sup>681</sup>.

El distingo entre el tiempo cronológico y el tiempo que acontece por sí mismo que en la primera parte de este capítulo fue establecido a partir del carácter ab-soluto y relacional de una y otra modalidad de la temporalidad, cabe también ser formulado, por tanto, en términos de espacialidad y no espacialidad, así como de representabilidad e irrepresentabilidad. El tiempo cronológico cuyo transcurso, siguiendo estrategias *katekhónticas* sólo aparentemente distintas, pretenden retener contrarrevolucionarios y revolucionarios, no hace justicia a la especificidad que el tiempo debe poseer con respecto al espacio. Al contrario, se trata de una modalidad esencialmente espacial del tiempo. Éste, en lugar de ser propiamente temporalización o acaecimiento, consiste más bien en ser sede en la que se dan los acontecimientos, a la manera de un continente en cuyo interior tiene lugar el temporalizarse auténtico de lo que acaece. Su representación, desde la Antigüedad a la Modernidad, pasando por el Medioevo, ha sido por ello necesariamente espacial: su transcurrir ha sido asimilado bien a la imagen de un círculo, bien a la de una línea. Esta última, típicamente cristiana y, posteriormente, moderna, permite de hecho proceder a la localización de acontecimientos a lo largo de la línea.

Lo decisivo del tiempo cronológico en el que suceden y se suceden los acontecimientos no es lo específicamente temporal, el temporalizarse y el acaecer, sino el «cuándo» de lo que acaece y, así, el «dónde» situar los acontecimientos a lo

---

<sup>681</sup>Cf. Valdecantos, A., «La demora de la ambigüedad. Notas sobre escatología, historia y ambivalencia», *op. cit.*, pp. 221-224. Sobre la relación entre Estado y territorio, al margen de lo ya indicado al respecto de las tesis schmittianas sobre el *νόμος* de la tierra, véase la opinión de Rosenzweig en: «Los pueblos y la tierra que es su patria» (*Die Völker und das Land ihrer Heimat*), en GSII, 332-333 (EdR, 356-357). Para una lectura de *Estrella III* en relación la mencionada tesis de Schmitt, cf. Cacciari, M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985 [ed. cast.: *Iconos de la ley*, trad. de M. B. Cragnolini, La Cebra, Buenos Aires, 2009, pp. 23-76].

largo de la línea. Se trata de una temporalidad, en este sentido, inauténtica, pues resulta incapaz de aprehender la especificidad del tiempo: que éste acontece por sí mismo al margen de toda espacialidad y destacándose respecto de la linealidad de la historia o, por decirlo con el propio Rosenzweig, de «*la larga carretera general del tiempo*»<sup>682</sup>. Consecuencia de ello es que el tiempo que acontece por sí mismo es un tiempo esencialmente irrepresentable.

La imagen del círculo o, mejor, de la hora (*Stunde*), empleada recurrentemente por Rosenzweig para referirse tanto a las épocas del mundo, es decir de la historia, como al acaecimiento de la Redención por anticipado que se temporaliza en el co-temporalizarse de hombre y mundo, puede por ello conducir a equívocos. El ciclo rosenzweigiano de los tiempos, el calendario litúrgico o de las fiestas conforme al cual acaece, como se verá, el temporalizarse del santo al ritmo del crecimiento del mundo y de éste respecto de aquel, nada tiene que ver con el eterno retorno de lo mismo, carente de toda dirección, sentido y novedad, es decir con la representación circular del tiempo que subyace a la historia concebida, a la manera de los antiguos, como *historia magistra vitae*<sup>683</sup>. Tampoco, de hecho, con las horas marcadas por el reloj que mide en último término el «cuándo» que es más bien el «dónde» de la línea del tiempo cronológico. Desde el punto de vista de la Redención, advierte Rosenzweig a sus lectores: «*La palabra para “hora” va desligándose de las palabras que designan el tiempo y los periodos en él*»<sup>684</sup>. La *Stunde*, en relación a la Redención, mienta el ritmo conforme al cual acaece su irrepresentable temporalizarse como futuro del presente –es decir, del temporalizarse del Reino como lo más próximo– que tienta a Dios para que la consume y, de este modo, dé acabamiento al mundo.

---

<sup>682</sup>GSII, 254 (EdR, 276): «*Die lange Heerstraße der Zeit*».

<sup>683</sup>Cf. *supra*, pp. 233 *et seq.*

<sup>684</sup>GSII, 323 (EdR, 346): «*Beginnt sich auch das Wort für Stunde von den Worten für Zeit, Zeitabschnitt loszulösen*».

La clave para entender la incompletitud de la política, es decir que ésta no sea más que un intento por eternizar el mundo que, como tentativa meramente humana, acaba siempre por fracasar ante su crecimiento, viene dada precisamente por el hecho de que este mundo sea en devenir, o sea incompleto y, sin embargo, dotado de la determinación de llegar a ser mundo acabado o redimido: *Gestalt* de «este mundo». He aquí el aspecto decisivo del pensamiento rosenzweigiano de la temporalización contemplado en perspectiva teológico-política: que, por un lado, *Welt* es el mundo concreto pero, por otro, representa un horizonte profético de esperanza –y no, por cierto, a la manera de una meta a la que se aspira infinitamente, sino de un final que viene eternamente desde el principio, en el sentido de que acaece en el presente como futuro anticipado–.

Ningún ordenamiento legal es a ojos de Rosenzweig capaz de alcanzar la completitud que sólo está en manos del Dios metafísico y que, contemporalizándose, mundo y hombre pueden únicamente anticipar. No obstante la falta de preparación del mundo, el tirano pretende, aquí y ahora, establecer en él un orden definitivo: un ordenamiento que, siendo humano, quiere, por medio de la fuerza de la ley, imitar el orden divino cuyo hacerse efectivo, también en el modo de su anticipación, es sólo posible por la fuerza del amor. El tirano cree ser capaz de ordenar definitivamente el mundo, como si éste hubiera alcanzado ya su plenitud, en lugar de colaborar en su devenir esencia. Produce, en definitiva, una blasfema inversión de la relación entre lo acabado y lo inacabado. Y, de este modo, no anticipa el Reino sino que, al contrario, impide su venida a través de una ilusoria e idólatra –en la medida en que deifica tanto al mundo como al hombre– eternidad basada en una violenta preservación y renovación del derecho, que actúa así como fuerza *qui tenet* (*Auf-halter*, *κατέχων*) el crecimiento del mundo hacia su acabamiento.

Si quiere anticipar la Redención, temporalizarla como presente del futuro, a

diferencia del pecador y del exaltado, el orante no puede ignorar este crecimiento del mundo, sino acaecer a su ritmo: ajustar su temporalizarse al temporalizarse del mundo y del Reino. Haciéndolo, el mundo permanece inacabado, pero su acabamiento futuro acaece anticipadamente como presente del futuro y, así, hace visibles los límites constitutivos de todo ordenamiento humano del mundo a través de la política. Tal es, como ya se anunció, el logro del santo, es decir, de la oración del creyente, que como la del tirano y la del místico ha de tener necesariamente consecuencias en el mundo. En dichos efectos se cifra la teología (meta)política propuesta por Rosenzweig en *La Estrella* como alternativa a la divinización del mundo implicada por la política mesiánica y, al mismo tiempo, a la negación del mundo característica del místico. Marcionita primero, y hegeliano después, Rosenzweig ofrece así respuesta a sus propios demonios, a los peligros y las tentaciones en los que él mismo se vio inmerso a lo largo de su vida. De este modo, por último, vino nuestro autor, a su juicio, a completar la labor de su admirado J. W. v. Goethe: la oración de la increencia (*das Gebet des Unglaubens*)<sup>685</sup>.

De acuerdo con la reconstrucción rosenzweigiana de la historia del cristianismo, a la que ya se hizo referencia en el Capítulo IV del trabajo, la mesianización del Estado, que ahora se ha revelado como politización de la tiránica actitud del orante exaltado y fanático en relación al mundo y a Dios, fue posible únicamente en el contexto de lo que Rosenzweig denomina la época joánica del mundo, esto es, la de la consumación del cristianismo en el sentido de su absoluta secularización y, en dirección opuesta, la total cristianización del hombre y del mundo<sup>686</sup>. Goethe, afirma Rosenzweig, «es el primero de esta iglesia [...] que es la iglesia joánica»<sup>687</sup>. Primerísimo, en realidad, hasta el punto de representar más bien la divisoria de

---

<sup>685</sup>Cf. GSII, 315 *et seq.* (EdR, 338 *et seq.*).

<sup>686</sup>Cf. *supra*, pp. 104 *et seq.*

<sup>687</sup>GSII, 318 (EdR, 341): «*In dieser [...] Kirchen stets bedürftigen Johanneskirche ist Goethe der erste ihrer Väter*».



la historia del mundo, el tránsito del paganismo, aún presente tanto en la iglesia paulina como en la petrina, al cristianismo consumado<sup>688</sup>. Hegel, cuya idea del Estado y de la historia universal se esconde tras la política mesiánica a la que la teología (meta)política rosenzweigiana quiere sustraerse, habría dado en este sentido un paso equivocado, llevado a cabo a destiempo, más allá del autor del *Fausto*: fueron Hegel y sus seguidores, tanto en la práctica como en la teoría, quienes se encargaron de dar al traste con el futuro que J. W. v. Goethe había inaugurado para su pueblo. Pervirtieron, degeneraron la oración por el destino propio del orante al caer en la tentación de una divinización del mundo a la que el *Unglauben* se expone, y así debe ser, a cada momento.

La oración de la increencia, en la medida en que, sin pedir por la muerte de los otros –como el pecador–, quiere la plenitud de su vida mortal, únicamente prepara a ésta para la eternidad; a diferencia del tirano, no impone sobre el crecimiento del mundo, deteniéndolo, eternidad falsa y violenta alguna. El incrédulo se sitúa, a través de su oración, a medio camino entre el retrasarse del místico y el ir demasiado deprisa del tirano: quiere su vida, pero la quiere con los otros, siquiera en la medida en que no pide por su desaparición; prepara la vida para la eternidad, pero no retiene su crecimiento como si ya la hubiese alcanzado. El mérito de la oración del incrédulo consiste, según Rosenzweig, en haber sabido mantenerse en este equilibrio entre el pecado de la mística y la exaltación del tirano, es decir, en haber sido capaz de temporalizarse en el tiempo justo. La ruptura de dicho equilibrio es, sin embargo, el gran peligro al que se enfrenta el imitador del genio

---

<sup>688</sup>GSII, 315 (EdR, 338-339): «No ocurre ahora como en los dos tiempos preparatorios, cuando el pagano se alzaba contra el cristianismo en persona; primero, el pagano corporal, exterior, y luego, el recordado e interior. Ahora, el que convierte y el convertido son uno y el mismo hombre. Goethe es en uno, real y simultáneamente, el gran pagano y el gran cristiano [Es ist diesmal nicht wie bei den beiden vorbereitenden Zeiten, wo der Heide dem Christentum in Person gegenübersteht, der leiblich äußerliche zuerst, nachher der geistig erinnerte Heide, sondern Bekehrer und Bekehrter sind hier ein und derselbe Mensch. Goethe ist wirklich in einem zugleich der große Heide und der große Christ]».

alemán<sup>689</sup>.

Siendo como es la oración de un no creyente, la petición por el propio destino no es simplemente una modalidad posible del orar, sino un modo propio y necesario del tentar a Dios el sí-mismo, consciente de que la divinidad adopta en la Redención el salir de escena como forma de su presencia. «Propio» en tanto en cuanto, como la oración justa del santo, temporaliza al orante al ritmo del temporalizarse de Dios y del mundo. «Necesario» en la medida en que la oración del santo es tan sólo su complemento y sólo es eficaz en tanto que tal complemento<sup>690</sup>. El incrédulo pide únicamente por el crecimiento de la propia vida, es decir, por aquello que es condición de posibilidad del temporalizarse de la Redención como presente del futuro<sup>691</sup>. La incompletitud de la oración del incrédulo se pone de manifiesto precisamente en este límite suyo: temporalizándose de manera apropiada, el pagano que pide por su sí-mismo mortal –es decir, viviente– no pide aún, en cambio, por el apropiado temporalizarse de su prójimo ni, por ende, del mundo, que sin embargo permite. De este modo, aunque su temporalizarse no retrasa la venida del Reino, ni por exceso –como el tirano– ni por defecto –como el místico–, el advenir de lo que viene eternamente queda paralizado a la espera de su aceleración, es decir, de

---

<sup>689</sup>GSII, 319 (EdR, 342): «*Goethe no resbaló a ninguno de estos abismos [In keinen dieser beiden Abgründe ist Goethe ausgeglitten]*». Sin embargo: «*La oración de Goethe, la oración del incrédulo, no puede protegerse a sí misma de resbalar y caer en esta doble falsificación de la época: en el demasiado tarde del pecador y en el demasiado pronto del exaltado. Ciertamente que aprehende el instante preciso del tiempo justo, del tiempo grato, del tiempo de gracia [Vor solchem Ausgleiten in die zwiefache Verfälschung der Zeit, die im Zuspät des Sünders und die im Zufrüh des Schwärmers, kann das Goethesche Gebet, das Gebet des Ungläubigen, sich nicht selber schützen. Es erfaßt zwar den genauen Augenblick der richtigen Zeit, der angenehmen, der Gnadenzeit]*» (GSII, 319 [EdR, 342-343]).

<sup>690</sup>Cf. GSII, 321 (EdR, 345).

<sup>691</sup>GSII, 320 (EdR, 344): «*Hasta que la vida no ha llegado a ser plenamente temporal o, dicho de otro modo, hasta que no ha llegado el tiempo a ser enteramente viviente [...] no puede venir la eternidad sobre ella. La vida, toda vida, tiene que haber llegado a ser enteramente temporal, enteramente viviente, antes de poder llegar a ser vida eterna [Ehe nicht das Leben ganz zeitlich oder, anders gesagt, die Zeit ganz lebendig [...] geworden ist, eher kann die Ewigkeit nicht über sie kommen. Das Leben, und alles Leben, muß ganz zeitlich, ganz lebendig geworden sein, ehe es ewiges Leben werden kann]*».

su anticipación en el presente.

Desde el punto de vista de la Redención, la oración del incrédulo, que puede siempre recaer en las injusticias del pecador y del fanático, debe ser completada por la oración del santo. Ésta y la del pagano se distinguen, pues, no por su relación con el tiempo justo –pues por medio de ambas el orante se temporaliza apropiadamente–, sino, a diferencia de lo que ocurre en el caso de sus degeneraciones, por su contenido. El distingo no es, por lo tanto, esencial: todo santo debe orar también por el destino propio, pero no exclusivamente por él, sino también por el del resto de la creación, es decir, por el destino de los otros y el destino del mundo. La oración del santo es, desde el punto de vista de su relación con el tiempo, idéntica a la oración del incrédulo. Ésta es simplemente elevada por el *homo amans* al nivel (meta)político de la comunidad que el incrédulo, como el tirano y el místico, son incapaces de alcanzar. El santo pide por sí mismo pero, haciéndolo en comunidad, pide en el tiempo justo por su prójimo y por el mundo, es decir, por la Redención –que no es de un hombre, ni siquiera del hombre en exclusiva, sino del hombre en el mundo y del mundo en el hombre–. El advenir del Reino sale así de su parálisis y se temporaliza como presente del futuro: es anticipado a través del culto como oración en común<sup>692</sup>.

Antes de dar cuenta de las implicaciones (meta)políticas de la oración en común por medio de la cual el santo, temporalizándose, se co-temporaliza con los otros y con el mundo, conviene detenerse precisamente en el significado de este temporalizarse diacrónico del santo a través de su oración, es decir, en el modo en el que éste acaece y, haciéndolo, permite la aceleración de la eternidad cuyo advenir había sencillamente paralizado –no retrasado– la oración de la increencia.

A propósito de los efectos redentores de la oración del verdadero creyente que es

---

<sup>692</sup>Cf. GSII, 325-326 (EdR, 348-350).

el santo, Rosenzweig se refiere, en efecto, a una «aceleración» (*Beschleunigung*) del advenir del Reino. Ésta, sin embargo, debe ser nítidamente distinguida del acelerar la Redención ansiado por el exaltado que, en su intento por realizarla sin tener en cuenta el acaecer del prójimo y del mundo, es decir individualmente, deviene necesariamente tirano del Reino y, así, del mundo y de los hombres. En relación a las últimas cosas, tanto el tirano como el santo siguen una estrategia, diríase, «braquicrónica»: todo demorarse del final de los tiempos, ya sea por medio de la interposición de *κατέχον* entre el presente y el futuro, ya mediante la postergación «dolicocrónica» de este último, les resulta indeseable. Ambos están poseídos en este sentido por cierto espíritu mesiánico y su actuar en el mundo se mueve por la convicción de la que la autoría humana es capaz de acelerar el final y, de hecho, debe hacerlo. La diferencia entre uno y otro consiste en que, mientras que el santo persevera en su mesianicidad, el exaltado acaba por perder la paciencia y, ansioso y desesperado, sobreactúa en favor del advenimiento, como si cada movimiento propio se diese ya en el final mismo, es decir, identificando absolutamente su propio tiempo finito –la correspondiente hora del mundo– con la eternidad que se sitúa al final de los tiempos. La esperanza mesiánica, típica del primero, se vuelve furiosa desesperación escatológica en el segundo, que toma por sí mismo las riendas de la Redención. Pero la desesperación sólo puede llevar al desengaño. Es cuestión de tiempo que así sea<sup>693</sup>.

La aceleración fanática de los tiempos ocurre a destiempo porque el tirano sólo atiende a su propio tiempo y, de este modo, no toma verdaderamente en serio al tiempo, esto es, al otro<sup>694</sup>. La aceleración de la eternidad propiciada por el santo

---

<sup>693</sup>Véase el comentario de Rosenzweig al poema de Jehuda Halevi «Die frohe Botschaft» («La buena nueva»), a propósito de la espera del Mesías, los falsos mesías y el verdadero Mesías, en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (IV, 1). Sprachdenken im Übersetzen. Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, Martinus Nijhoff, Haag, 1983, pp. 202-204.

<sup>694</sup>Cf. Rosenzweig, F., «Das Neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en GSIII, 151-152 (NP, 63).

ocurre en «el tiempo justo» (*die rechte Zeit*) del diacrónico temporalizarse de los hombres y del mundo. Mientras que el tirano, impaciente, quiere que el tiempo presente sea ya eterno, y en realidad simula que así lo sea, el santo permanece expectante, aguardando serenamente, *hic et nunc*, su venida: no como si de hecho hoy fuese ya la eternidad, sino como si ésta pudiese venir ya hoy. Este acaecer o temporalizarse del santo en la modalidad de la expectativa es, a juicio de Rosenzweig, condición de posibilidad de la venida del Reino<sup>695</sup>. Ésta es temporalizada por el santo no como lo ya ocurrido hoy –es decir, en realidad, como eternidad ya acontecida y, por lo tanto, falsa eternidad–, sino como presente aconteciente de un futuro aún por acontecer –es decir, como eternidad adviniente–.

La aceleración del futuro cuyo acaecer posibilita el apropiado temporalizarse del santo por medio de la oración se distingue de la supuesta aceleración del Reino de la que presume el tirano en que mientras que ésta detiene, o pretende detener el crecimiento del mundo, como si el suceder de los tiempos hubiese llegado ya a su fin, aquella hace del ahora acaeciente un instante sin fin y, en ese sentido, eterno<sup>696</sup>. La auténtica anticipación del futuro no consiste, por lo tanto, en detener el curso del tiempo terrenal como si éste se hubiese consumado, sino en la introducción anticipada de la eternidad en el propio curso del tiempo. Éste no se detiene definitivamente, como querría el tirano, pero, en el instante en que se temporaliza el santo, cada vez que acaece ese temporalizarse, vuelve y gira sobre sí mismo: permanece en su acaecer, a la manera de una hora que ya no lo es del mundo, es decir una época que se sucede en la historia y en la que ésta sucede,

---

<sup>695</sup>GSII, 321 (EdR, 344): «*Tiene, en efecto, que ser acelerada la eternidad; tiene siempre que poder venir ya "hoy". Sólo gracias a ello es eternidad. Si no hay una fuerza así, una oración así, que pueda acelerar la venida del Reino, entonces no viene eternamente, sino que no viene por toda la eternidad [Die Ewigkeit muß nämlich beschleunigt werden, sie muß stets „heute“ schon kommen können; nur dadurch ist sie Ewigkeit. Wenn es keine solche Kraft, kein solches Gebet gibt, welches das Kommen des Reichs beschleunigen kann, so kommt es nicht in Ewigkeit, sondern – in Ewigkeit nicht]*».

<sup>696</sup>Cf. «El instante eterno» (*Der ewige Augenblick*), en GSII, 321-322 (EdR, 345-346).

sino de la eternidad o, mejor, «para» la eternidad (*Stunde*)<sup>697</sup>.

El acaecer del tiempo cronológico que es el tiempo de la historia, la sucesión de las horas del mundo, no se detiene escatológicamente, sino mesiánicamente: su interrupción acaece a la manera de un desgarramiento en el que no sólo coinciden presente (Revelación) y futuro (Redención), sino éstos a su vez con el pasado (Creación). Los tres elementos, Dios, mundo y hombre, acaecen, es decir se temporalizan, no simultáneamente –pues la simultaneidad es una categoría del tiempo cronológico, sincrónico–, sino co-temporalizándose, esto es, manteniéndose diacrónicamente cada uno de ellos al ritmo de los otros. Tal es la eternidad en el tiempo o la anticipación mesiánica de la Redención: el acaecer de un tiempo de excepción en el cotidiano acontecer del tiempo cronológico que, sin embargo, sigue su curso.

El tiempo mesiánico y el tiempo cronológico no se excluyen mutuamente. Su oposición no debe ser concebida, por tanto, como irreconciliable y absoluta. No se trata de dos temporalidades antagónicas sino, acaso, agonales: acaeciendo en el tiempo homogéneo y vacío que mide las horas del mundo, la hora para la eternidad interrumpe el transcurso del tiempo en el sentido de que introduce una falla en su continuo: no una *Uchronie*, sino un contra-tiempo<sup>698</sup>. La temporalidad mesiánica no se refiere por lo tanto a final alguno de los tiempos, sino al tiempo del final futuro en el que éste, temporalizándose como presente, no lo hace definitivamente,

---

<sup>697</sup>Cf. «La hora» (*Die Stunde*), en GSII, 322-323 (EdR, 346). Que la hora lo sea «para» la eternidad significa, en palabras de Rosenzweig, que: «Hace que el tiempo se vuelva acogedor para la eternidad. Y ésta, al hallar acogida en el tiempo, se vuelve ella misma como el tiempo [*Macht [...] die Zeit aufnahmebereit für die Ewigkeit; und diese, indem sie Aufnahme in der Zeit findet, wird selber – wie Zeit*]» (GSII, 324 [EdR, 348]). Sobre la plegaria como un tener-tiempo-para lo in-memorial e im-previsible, cf. Casper, B., *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, op. cit., pp. 56 et seq., así como Garrido Maturano, Á. E., *Los tiempos del tiempo. El sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, op. cit., p. 168.

<sup>698</sup>Cf. Bensussan, G., *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, op. cit., pp. 124-126, así como Lanceros, P., «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en J.Barja-C. Rendueles (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, CBA, Madrid, 2013, pp. 165-200.

sino como índice acaeciente de lo que permanece aún por acaecer. Este tiempo del final no debe ser concebido, empero, como una nueva época del mundo –tal y como la que vendría a lo sumo a añadir el tirano– ni como una solución de continuidad entre los eones temporal y escatológico sino, en todo caso, como una solución de discontinuidad a la propia discontinuidad entre ambos eones. Su temporalizarse no se suma a lo ya acaecido, como intervalo o lapso de tiempo inserto en el *continuum* temporal que, de manera lineal, vendría a transcurrir desde la Creación hasta la Redención. Su especificidad consiste precisamente en que no transcurre como algo que da cabida al suceder de los acontecimiento, sino en el hecho de que él mismo acaece, se da en el tiempo cronológico y, haciéndolo, pone en cuestión su mero transcurrir sin, sin embargo, poder simplemente negarlo.

¿Cómo, cuándo y dónde acaece, según Rosenzweig, este excepcional modo de la temporalización? En la celebración de la fiesta en la que tiene su lugar, y sobre todo su tiempo, la oración cultural que es la oración en común; o, en otras palabras, en el calendario litúrgico que se eleva, destacándose, sobre el mero transcurrir del tiempo medido naturalmente por el movimiento de los astros. La fiesta señala el punto fijo en el que el tiempo vuelve y gira sobre sí mismo y, de este modo, se abre a la eternidad<sup>699</sup>.

El tiempo de excepción que es el tiempo-para-la-eternidad acaeciente en el orar del santo se temporaliza en los días de excepción que son los días de fiesta. Éstos, a su vez, son índice del significado (meta)político de la oración, pues es en ellos que acaece el ser-junto-con-otros y tener-tiempo-junto-con-otros sin otra finalidad, sin otro *intentum*, que la anticipación de la Redención en el tiempo presente. En los días de excepción en los que la Redención se temporaliza por anticipado, el ser-en-comunidad de los hombres se ve radicalmente transformado, acaece de modo

---

<sup>699</sup>Cf. «El ciclo de los tiempos» (*Der Kreislauf der Zeiten*), en GSII, 323 (EdR, 347).

esencialmente distinto a como lo hace habitualmente: no se trata ya de individuos o personalidades que están simultáneamente —es decir, sincrónicamente— unas junto a las otras, compartiendo, cuando no disputándose, un tiempo y un espacio finitos —el del mundo, sobre el que quieren imponerse los pueblos y los Estados—, sino de la reunión de sí-mismos que, amándose los unos a los otros, se temporalizan diacrónicamente, al ritmo de los otros y al ritmo del mundo. Anticipándola, la comunidad de los santos aguarda así la eternidad del Reino. Acaeciendo, la propia comunidad es ya en sí misma la anticipación del Reino o, como se apuntó con anterioridad, del «nosotros todos» (*Wir alle*) o «la comunidad mesiánica de la humanidad» (*die messianische Gemeinde der Menschheit*)<sup>700</sup>. Ésta, porque se temporaliza para la eternidad, acaece al margen de las horas del mundo, es decir de la historia universal cuyas épocas fija el Estado: acaece, pues, metahistórica y metapolíticamente.

Del mismo modo que con respecto a la incompletitud de la política la clave venía dada por la incompletitud del mundo que el tirano, fruto de su exaltado espíritu escatológico, obvia absolutamente, así en relación a esta comunidad mesiánica *in nuce* la piedra de toque es ofrecida, justamente, por su carácter meramente anticipatorio y, por lo tanto, nunca definitivamente acabado: proléptico. Así, en relación a la fiesta, como con respecto a la aceleración del Reino, el peligro reside en el fanático olvido de su carácter simbólico, es decir, en la transformación de la fiesta, como de la eternidad, en ilusión idólatra, a través de su instalación de modo pretendidamente perfecto, y no como anuncio de lo que está por venir, en un acontecimiento finito: a través de su inmanentización o secularización absoluta, como si no fuera más que índice de lo que a su través acaece como adviniente sino realidad consumada o coincidencia plena de lo finito y lo infinito<sup>701</sup>.

---

<sup>700</sup>Cf. *supra*, p. 419.

<sup>701</sup>Cf. Casper, B., *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, *op. cit.*, p. 116.



La diferencia entre escatología y mesianismo debe ser, por lo tanto, mantenida a fin de evitar la violenta, fanática e idólatra divinización del mundo que lleva a cabo el tirano por medio de una política que no es verdaderamente mesiánica –porque no anticipa el Reino–, sino pretendidamente escatológica –toda vez que ocupa el lugar de «las últimas cosas»<sup>702</sup>. La nueva secularización a la que, como se señaló en el Capítulo IV, apuntaba la lucha de Rosenzweig contra la historia en el sentido del siglo XIX y en favor de la religión en el sentido del XX, debe mantener intacta esta diferencia frente a la absolutización del *saeculum* efectuada por la conciencia moderna, evitando de este modo todo deterioro histórico de lo religioso, toda absorción de lo religioso en la cotidianidad finita. Se trata, en definitiva, de que ésta se vea orientada por aquello, es decir, que, en lugar de permanecer cerrada sobre sí misma, dentro de un horizonte de la realidad ya pre-comprendido –un horizonte de posibilidades posibles– permanezca abierta a la imprevisibilidad y excepcionalidad de lo totalmente otro de sí, corriendo el riesgo de no quedar fijada en lo seguro y dispuesta a involucrarse con lo inesperado –un horizonte de posibilidades imposibles–. Dejándose tentar por la trascendencia y evitando así, acaso resistiendo, frente a su blasfema imitación: la irrupción del mal radical en la historia<sup>703</sup>.

Que la santidad se hace patente, es decir acaece y, por lo tanto, se temporaliza como resistencia frente al mal en la historia –que de este modo no queda sin más

---

<sup>702</sup>Ibid., p. 143: «*Si esa diferencia se derrumba, entonces la socialidad finita como tal se vuelve Dios. Una “religión” determinada y constituida como institución toma ella misma el lugar de las “últimas cosas”. Y asimismo puede tratarse también de una etnia que se pone a sí mismo como absoluta, o la “nación”, una raza o también una clase social. La historia del s. XX no has dado suficientes ejemplos de ello*».

<sup>703</sup>Sobre el mal radical como mimesis del Absoluto, cf. Esposito, R., *Nove pensieri sulla politica (Intersezioni)*, il Mulino, Bologna, 1993 [ed. cast.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, trad. de P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996, pp. 156 et seq.]. Véase también la descripción del Anticristo dada en II Tes 2, 1-8 como «*aquel que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios o es objeto de culto, hasta el extremo de sentarse él mismo en el Santuario de Dios y proclamar que él mismo es Dios*», así como *supra*, pp. 246 et seq.

justificado, sino más bien todo lo contrario: denunciado como tal mal– se pone de manifiesto en el hecho de que el mesiánico Nosotros conformado por la comunidad de creyentes que, por medio de su oración, concede tiempo a la eternidad expresando su «no-haber-ocurrido-todavía» (*Nochnichtgeschehen-sein*) y «sin-embargo-ir-a-ocurrir-un-día» (*Doch-noch-einst-geschehen-werden*), no se temporaliza aún como un «Nosotros todos» (*Wir Alle*) definitivo o escatológico<sup>704</sup>. La santidad del Nosotros que conforma la comunidad de orantes creyentes presupone un Vosotros y no puede no hacerlo, toda vez que la humanidad y el mundo, aquí y ahora, no han sido aún redimidos de una vez por todas. Dada la incompletitud del mundo, el santo y la comunidad en la que, temporalizándose, acaece por anticipado la eternidad, tienen necesariamente «enemigos» (*Feinde*) a los que, con igual necesidad, debe considerar como tales, es decir, como enemigos suyos y, por ende, como enemigos de Dios<sup>705</sup>.

---

<sup>704</sup>GSII, 278 (EdR, 302): «*La comunidad no es, no es aún, todos. Su nosotros es un nosotros todavía restringido, todavía vinculado a un simultáneo vosotros [Die Gemeinde ist nicht, noch nicht, Alle; ihr Wir ist noch beschränkt, es ist noch verbunden mit einem gleichzeitigen Ihr]*». Cf. Casper, B., «Die Zeitigung „der Wir“», *op. cit.*, pp. 167-181, así como, sobre la necesaria relación entre *die Wir* y *die Ihr* como el lugar más apropiado para ubicar el problema del mal en *La Estrella*, cf. García-Baró, M., *La compasión y la catástrofe. Ensayos de pensamiento judío*, *op. cit.*, pp. 292-293.

<sup>705</sup>Cf. GSII, 279 (EdR, 302). Adviértase que Rosenzweig emplea aquí el término *Feind* (propriadamente, «enemigo») y no *Gegner* («adversario» o «rival»), como tampoco *Konkurrent* («competidor»), para referirse a los enemigos del santo que son los enemigos de Dios –es decir, en primer lugar, los tiranos del Reino de los Cielos y de este mundo, pero también, en realidad, el místico apolítico, tanto como el adorador del progreso–. La advertencia no es en absoluto en vano, pues Schmitt establecerá el criterio específico de lo político (cf. BP, 16-17 [CP, 58-59]), como distinción «amigo/enemigo» (*Freund/Feind*), precisamente a partir del distinguo entre «enemigo público» (*öffentlicher Feind*), o «enemigo político» (*politischer Feind*) en sentido estricto, y «“enemigo” privado» (*privater „Feind“*), al que el jurista se refiere más bien como «adversario privado» (*privater Gegner*). Este último es identificado por el autor de *Teología política*, no con el *hostis*, sino con el *inimicus*, de acuerdo a la distinción platónica entre ἐχθρός y πολέμιος (cf. Pl., *Pl. V*, XVI, 470), es decir conforme a una distinción entre la «enemistad» en sentido moral, o sea «por cuestión de sentimientos o antipatía» (*unter Antipatiegefühlen*), y en el sentido político que corresponde a la *στάσις*. Asimismo, Schmitt critica el carácter propiadamente político del mandamiento cristiano del amor al prójimo (cf. Mt 5, 44 y Lc 6, 27), en la medida en que, recuerda a sus lectores, en el texto bíblico lo que puede leerse es «*diligite inimicus [ἐχθρούς] vestros*» y no «*diligete hostes vestros*»: «*Sólo en la esfera de lo privado tiene algún sentido amar a su “enemigo”, esto es, a su adversario. La cita bíblica en cuestión tiene menos que ver con la*

El acaecer mesiánico de la Redención, su temporalizarse como presente de un futuro que acaece anticipadamente, no elimina por lo tanto aquella distinción con la que Schmitt identificaría, algunos años más tarde, el criterio específico de lo político. Desde el punto de vista de la comunidad mesiánica de los santos, empero, la lucha contra el enemigo, que lo es suyo y lo es de Dios, no cabe ser realizada políticamente, es decir, en último término, a través de la guerra<sup>706</sup>. Ésta tiene su tiempo en las horas del mundo; el Nosotros mesiánico, en cambio, acaece destacándose sobre ellas, ofreciendo tiempo a la eternidad: «*No puede tomarse la guerra en serio, de modo que es el único pacifista auténtico*»<sup>707</sup>. «Pacifista», pero

---

*distinción política entre amigo y enemigo que con un eventual intento de cancelar la oposición [moral] entre bueno y malo [Erst in der Sphäre des Privates hat es einem Sinn, seinen „Feind“, d. h. seinen Gegner, zu lieben. Jene Bibelstelle berührt den politischen Gegensatz noch viel weniger, als sie etwa die Gegensätze von Gut und Böse]*. Si Rosenzweig, haciéndose cargo de la traducción luterana de ἐχθρὸς por *Feinde*, considera al enemigo político un prójimo al que el santo debe dirigir su amor con vistas a la redención del mundo, ello debe entenderse como una crítica teológico-(meta)política a la absolutización de la esfera política propuesta por Schmitt en *El concepto de lo político* y no simplemente como una neutralización moral del concepto de lo político. En efecto, el *Selbst* rosenzweigiano es tanto meta-político como meta-ético, en la medida en que tanto la esfera de la ética como la esfera de la política pertenecen al mundo-a-la-mano, esto es, a aquel mundo cuyos límites denuncia el santo a través de su obediencia al mandamiento del amor, que de esta manera puede decirse que literalmente escapa al concepto de lo político –y ello no en un sentido negativo (a-político o *ent-politisierende*), sino en uno positivo (meta-político): como aquello que, sin negar la distinción entre el amigo y el enemigo, es efectivamente capaz de poner en cuestión su carácter pretendidamente absoluto evitando situarse en un nivel inferior al de lo político o intensionalmente «abarcado» por éste-. Sobre el carácter intensional del criterio schmittiano de lo político, de acuerdo con el cual éste no se refiere a un campo concreto de la realidad (a una extensión determinable o a un conjunto determinado de cosas y no a otro) sino a un cierto «grado de intensidad» (*Intensitätsgrad*) de las asociaciones y disociaciones humanas que puede surgir de cualquier ámbito de la vida humana, cf. BP, 25-26 (CP, 67-68).

<sup>706</sup>Poco tiene que ver, por tanto, esta comunidad rosenzweigiana de los santos con aquella otra preconizada por Bernardo de Claraval, último de los Padres de la Iglesia y uno de los fundadores de la Orden del Temple, al tiempo que *fanático* defensor de la Segunda Cruzada, por medio de estas palabras suyas: «*Ha aparecido una nueva forma de ejército, un ejército tal que nunca se ha visto en el mundo. Libra una guerra doble. Primero, la guerra de carne y hueso contra los enemigos; segundo, la guerra del Espíritu contra Satán y el vicio. La guerra física no es inusual o sorprendente, la guerra espiritual es común entre muchos monjes. Pero no es usual ver a hombres luchando de ambas maneras al mismo tiempo*» (citado en Lanceros, P., «La comunidad de los santos. Una invitación al fanatismo», en F. Díez de Velasco - P. Lanceros (eds.), *Religión y mito*, CBA-UAM Ediciones, Madrid, 2010, p. 244).

<sup>707</sup>GSII, 368 (EdR, 393): «*[Er kann] den Krieg nicht ernst nehmen [...] , und so ist er der einzige echte „Pazifist“*».

no por el hecho de que no combata, sino porque su lucha tiene lugar metapolíticamente, es decir, al margen del recurso a la violencia: si Dios obliga al santo por la fuerza del amor, su resistencia contra la política, que como medio de realización del mal en la historia es su verdadera enemiga, acaece a través de esa misma fuerza. Aunque le juzga, del mismo modo que juzga la historia, el santo no odia a su enemigo, sino que le ama como prójimo suyo, es decir, como sí-mismo metaético que, como él, es también Tú del Yo de la Revelación –es decir, *homo revelationis*– y representante del mundo que crece hacia su figura<sup>708</sup>. Es así, amándole, que le combate: le insta a abrirse al amor de Dios y, desde él, al amor al prójimo. Le convoca, en definitiva, a la santidad, pues es en el rescate de su enemigo que se cifra la suya propia y, así, la salvación o la redención de ambos<sup>709</sup>.

---

<sup>708</sup>Sobre la posibilidad de amar al enemigo, cf. *supra*, p. 314.

<sup>709</sup>Cf. GSII, 279 (EdR, 302): «*Sus enemigos son enemigos de Dios; su necesidad es nuestra necesidad; su rescate es nuestra salvación [Seine Feinde Gottes Feinde, seine Not unsre Not, seine Rettung unser Heil]*».

# CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo cuyas consideraciones finales aquí se presentan se ha demostrado en primer lugar la pertinencia y relevancia de una confrontación de la teología política de Carl Schmitt con el sistema filosófico que constituye el *Neues Denken* de Franz Rosenzweig. Que una confrontación tal viene a propósito se sigue del hecho de que la cristalización del Nuevo Pensamiento rosenzweigiano, *La Estrella de la Redención* y particularmente el tercero de los volúmenes que la componen, no sólo admite sino que en realidad exige una interpretación en perspectiva teológico-política. Que el cotejo de la teoría schmittiana de la soberanía con el alcance político del sistema rosenzweigiano resulta significativo se desprende, por de pronto, del hecho de que dos de los más importantes críticos e interlocutores reales de Schmitt, L. Strauss y W. Benjamin, confiesan sentirse deudores en mayor o menor medida de la filosofía de Rosenzweig. El estudio aquí presentado, en este sentido, arroja luz sobre el origen de las críticas straussiana y benjaminiana de la teoría política de Schmitt, del mismo modo que, siguiendo una línea de investigación sugerida por J. Derrida, revela una de las fuentes de la deconstrucción derridiana de la teología política. Al margen de esta cuestión histórico-filosófica, el careo de las teologías políticas schmittiana y rosenzweigiana posee valor en sí mismo en tanto en cuanto permite una fructífera aproximación a la cuestión de la secularización como explicación del origen y el devenir de la Modernidad, a la relación de copertencia existente entre diversas concepciones del tiempo histórico y diversas concepciones de lo político y, por último, al problema del mal en su vertiente filosófico-histórica y política.

Que una hermenéutica de *La Estrella* desde un punto de vista teológico-político es posible, y de hecho irrenunciable, ha sido mostrado en primera instancia por medio de una reconstrucción de la génesis del pensamiento rosenzweigiano a partir de las influencias de E. Rosenstock, H. Cohen y F. Meinecke. En segundo lugar, a través de una lectura del *opus magnum* de Rosenzweig llevada a cabo

desde su propia antropología, así como de las relaciones entre hombre y mundo que de ella se siguen (Capítulo X) y, por último, del temporalizarse de dichas relaciones (Capítulo XI). Respecto de lo primero, la reconstrucción de la génesis del *Neues Denken* rosenzweigiano presentada en los capítulos VIII y IX del trabajo ha puesto de relieve, en primer lugar, que la adopción por parte de Rosenzweig de lo judío como método de su pensar se debió fundamentalmente a la así llamada *Leipziger Nachtgespräch*. Ésta significó para el autor de *La Estrella* el abandono de la negación marcionita del mundo mantenida por Rosenzweig en su juventud y su sustitución por un concepto de revelación estrictamente monoteísta de acuerdo con el cual al hombre de fe le es inherente su implicación activa en el mundo en aras tanto de su propia redención como de la del mundo. El habitar del santo en el mundo se cifrará desde entonces, a diferencia del propio del místico, en la mostración de la incompletitud del mundo y, al mismo tiempo, en el señalamiento de su determinación a ser consumado en un futuro que sólo cabe anticipar efímeramente y nunca, como pretende el tirano del reino de los cielos, tanto como el de este mundo, de una vez por todas. Decisivamente influido en este punto por su maestro en el estudio de las fuentes del judaísmo, H. Cohen, un papel tal es asignado por Rosenzweig a sus correligionarios de fe judía, a la que el filósofo de Kassel había retornado tras tomar inicialmente la decisión de convertirse al cristianismo. La antropología rosenzweigiana pone de manifiesto, sin embargo, que todo hombre, en la medida en que alcance la santidad puede, al margen de toda confesión religiosa particular, guardar una relación con el mundo y con los otros hombres heterónomamente determinada en su libertad por una privilegiada relación con lo más alto (*das Höchste*). Cabe hablar así de una suerte de deconstrucción rosenzweigiana de lo religioso que no sólo habilita la posibilidad del ecumenismo judeocristiano negado por el antisemitismo marcionita de Schmitt sino que, en rigor, llevada hasta sus últimas consecuencias, remite ulteriormente a una unidad de todos los hombres

en su relación con lo divino al margen de todo contenido religioso teológicamente determinado (dogma), es decir, a partir de la constante diferenciación entre lo sagrado y lo santo.

En lo que se refiere a F. Meinecke, se ha dado cuenta de la decisiva influencia de su *Ideengeschichte* en el joven Rosenzweig y, al menos, hasta 1917. También, sin embargo, del distanciamiento del discípulo, primero, con respecto al resultado de la aplicación del método historicista al pensamiento y la obra de Hegel y, más tarde, respecto de la metodología meineckiana misma, que no obstante impregna los escritos políticos redactados por Rosenzweig durante la Gran Guerra. En éstos, por lo demás, el filósofo de Kassel, al hilo de una interpretación geo(teo)política de la historia que, como en el caso de la schmittiana, hunde sus raíces en Hegel, llega incluso a abogar por una doctrina de los grandes espacios análoga a la defendida por Schmitt al término de la Segunda Guerra Mundial. El fracaso de la idea centroeuropeísta en la que Rosenzweig depositó sus esperanzas políticas significó la ruptura definitiva del autor de *La Estrella* con el *Historismus* de su *Doktorvater*, así como con el *Hegelianismus*, cuya verificación encontró Rosenzweig en la catástrofe europea. La re-evaluación rosenzweigiana de la historia y de la política fue efecto de este desengaño, valdría decir, hegeliano. La propuesta metahistórica y metapolítica presentada por Rosenzweig en su *opus magnum*, representa entonces su inconformista modo de resistir, en lo posible, a los horrores de la historia política occidental: el campo de ruinas que, en su despliegue, va dejando tras de sí.

Dado el carácter fundamental de la antropología para toda teoría política de lo político, señalado por Schmitt a partir de la antítesis elemental de la historia de las ideas teológico-políticas, esto es la afirmación o negación de la verdad del dogma del pecado original que, expresado por Hobbes a través de la fórmula *homo*



*homini lupus*, está a la base de la doctrina schmittiana de la soberanía, el estudio de las implicaciones metapolíticas del sistema de filosofía expuesto por Rosenzweig en *La Estrella* partió en el Capítulo X del estudio de la concepción rosenzweigiana de lo humano, cuya clave de bóveda viene dada por el distingo entre *Persönlichkeit* y *Selbst*.

El análisis de esta distinción esencial de la antropología rosenzweigiana, heredera en cierta medida del distingo kantiano entre *homo phaenomenon* y *homo noumenon*, ha puesto de manifiesto los dos niveles fundamentalmente distintos en los que cabe establecer la confrontación entre las teologías políticas de Schmitt y Rosenzweig. La *Persönlichkeit* de la que, como resto irracional suyo al que cabe acceder fenomenológicamente se desprende el *Selbst* rosenzweigiano, es identificada por Rosenzweig con el ζῷον πολιτικόν de Aristóteles, en cuya tradición se inserta en última instancia el pensamiento político de Schmitt. Considerado desde el punto de vista de la *Persönlichkeit*, al que Rosenzweig afirma no poder sustraerse de manera absoluta, el Estado es, al contrario de lo que aseverarían tanto el liberalismo como el anarquismo –movidos ambos por el romántico deseo de negación de lo político (*Ent-politisierung*)–, bueno, o cuando menos necesario, en razón precisamente de la maldad humana: su natural ser-en-el-mundo como individualidad enfrentada a otras individualidades, o su ético, político e histórico habitar el mundo en el seno de un Estado que en su afán de autoconservación –o en la lucha por su propio derecho, cuando no por el derecho al mundo– debe necesariamente enfrentarse a otros Estados.

Hasta aquí es más que notoria la afinidad de las concepciones de lo político de Rosenzweig y Schmitt: para ambos, como para Hobbes, el Estado ha de existir a fin de coartar la ilimitada y natural libertad para la voluntad del hombre que se dirige al mundo sin tenerse en cuenta más que a sí mismo y el peligro para el resto

de hombres que ello implica. Rosenzweig, por tanto, no niega el valor del Estado y su significado para el individuo, por decirlo con el título del *Habilitationschrift* de Schmitt. Sí desmiente, en cambio, que lo propio del ser-en-el-mundo del hombre se reduzca a su ser-en-el-mundo-a-la-mano, es decir, a su *Persönlichkeit*. Frente a esta posibilidad inmediata, cabe según Rosenzweig que el hombre no dirija su libertad hacia aquello que le rodea sino hacia sí mismo: la singularidad de su propio carácter. Sin negar marcionitamente el mundo, es mediante este ensimismamiento que el hombre, retraído del mundo en el que habitan sus congéneres, puede en tanto que *Selbst* dejar de tratarlo como mera existencia fenoménica y relacionarse con la creación a partir de su relación con aquello otro que no es ni hombre ni mundo. Está en disposición, por decirlo de una vez, de abrirse a la revelación del Dios metafísico: de obedecer al divino *Liebe mich* o, como lo mienta el propio Rosenzweig, de obedecer, ya no por la fuerza de la ley, constitutivamente coactiva o violenta, sino por la fuerza de un amor que no es amor propio –orgullosa soberbia– sino por lo otro de sí –no menos orgullosa humildad–: Dios, el mundo, los (otros) hombres.

La antropología rosenzweigiana se adentra de este modo en profundidades inaccesibles para el discurso politológico schmittiano, sumido de suyo en la pura inmanencia de un mundo plegado sobre sí mismo, incapaz de elevar la mirada más allá de la distinción «amigo/enemigo», como si ésta fuera la determinación última del habitar del hombre en el mundo o como si no hubiera más mundo que el mundo-a-la-mano. Junto a la natural peligrosidad del hombre que habita políticamente el mundo, cuya efectividad no niega Rosenzweig, el autor de *La Estrella* apunta hacia la posibilidad de tratar al hombre como índice de santidad, esto es, de un mundo que permanece al margen de toda distinción mundana entre lo bueno y lo malo como aquella en la que se apoya la antropología política de Schmitt: el mundo del sí-mismo metaético que, sin identificarse con el mundo-a-la-mano, acaece en él

como figura suya que se temporaliza por anticipado, prolépticamente. Tal acaecer y no la suspensión del orden jurídico que confiere normatividad al orden del mundo es para Rosenzweig el milagro –la excepción o, mejor, la excepcionalidad– que, como tal milagro y no simplemente efecto de la magia –interrupción humana del orden del mundo bien con vistas a su conservación, bien a su igualmente violenta reconfiguración: decisión soberana– no puede el hombre consumir definitivamente en el mundo pero sí, al menos, anticiparlo.

Se sigue de esto último que el *Selbst* que ha alcanzado la santidad no puede conformarse con el quietismo de quien reniega y nada quiere saber del mundo ni de su ordenamiento político: el místico. Al contrario, puesto que Dios no es de este mundo ni se deja verdaderamente mundanizar –tampoco funcionalmente, por el Estado, como querría Schmitt– debe el sí-mismo hacer las veces de Dios en el sentido de actuar en el mundo como lo haría, y de hecho lo hace, el propio Dios: amándolo por medio del sí-mismo que no es el propio *Selbst*, sino su Tú, es decir, el prójimo que como representante del mundo lo es cualquier otro y, en especial, no el hombre que como personalidad le es próximo al sí-mismo, el amigo, sino precisamente quien no lo es: el enemigo. En este acto se cifra una ampliación del Yo al Nosotros que significa la anticipación de la comunidad mesiánica de la humanidad en el tiempo y el mundo presentes. La metaética rosenzweigiana deviene así meta-política y, toda vez que ésta está fundada en la relación del sí-mismo metaético con el Dios metafísico, en teología metapolítica que no niega simplemente la teología política schmittiana, es decir que no está impulsada por afán despolitizador alguno, sino que trata de re-orientar lo político a partir de aquello que escapa a su concepto: el amor. Sólo él hace justicia (*Gerechtigkeit*) a lo propio del hombre y no se limita simplemente a tratarlo como sujeto de derecho (*Recht*), es decir, como súbdito del poder (*Macht*).

De esta exégesis de *La Estrella* se deduce que la comparación entre las concepciones teológico-políticas de Rosenzweig y Schmitt ha de ser llevada a cabo en dos planos distintos. De ahí que, en el caso del filósofo de Kassel, se haya hablado, no tanto de una teología política, que Rosenzweig mentaría más bien como «política mesiánica» (*messianische Politik*), cuanto de una teología meta-política. El afijo «meta-» antepuesto al segundo término del sintagma schmittiano por excelencia expresa en este sentido una hondura especulativa extraña al pensamiento estrictamente jurídico-político, no propiamente filosófico, de Schmitt. El Nuevo Pensamiento rosenzweigiano no ofrece simplemente un discurso politológico, sino una interpretación de la totalidad de lo real, el ser, que no obstante carece de toda ociosidad en relación con el mundo y las relaciones humanas que efectivamente acaecen en él: ofrece al menos la posibilidad de una re-orientación de la existencia de las comunidades humanas o, por mentarlo en términos schmittianos, de los agrupamientos de amigos y enemigos.

La Primera Parte de la investigación ha puesto de manifiesto que la confrontación de la doctrina schmittiana de la soberanía con el significado político de *La Estrella* debe enmarcarse en la problemática de la secularización. Si esta categoría resulta esencial para la teoría política de Schmitt, en la medida en que es en virtud suya que el jurista de Plettenberg define su propuesta práctico-operativa como «teología política», el estudio del significado de «secularización» en el *opus magnum* de Rosenzweig llevado a cabo en el Capítulo IV evidencia que, sin estar tan presente en el pensamiento y la obra rosenzweigianos como en los de Schmitt, constituye sin embargo una de las cuestiones centrales del *Neues Denken* de Rosenzweig y, en cualquier caso, el horizonte desde el cual cabe leer *La Estrella* en perspectiva teológico-política.

Las teorías schmittiana y rosenzweigiana de la secularización deben ser en-

tendidas como dos interpretaciones genealógicas de la Modernidad en diálogo con aquellas otras que, de Hegel en adelante, las precedieron en el tiempo. El filósofo suabo deja verse, ya desde este primer momento, sin embargo, como el *tertium quid* de una confrontación entre Rosenzweig y Schmitt. Se explica en razón de ello la recurrente aparición de su concepción del Estado, como de su articulación de filosofía política y filosofía de la historia, a lo largo del trabajo aquí presentado. La filiación hegeliana tanto de Rosenzweig como de Schmitt, por lo demás, deja verse con especial claridad en las geo(teo)políticas de la historia por ellos presentadas, respectivamente, en *Globus y Tierra y mar*.

En la medida en que desempeña un papel mediador entre los *Principios de la Filosofía del Derecho* de Hegel y el *opus magnum* de F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, el estudio del pensador judeo-alemán sobre la génesis y el desarrollo del pensamiento hegeliano del estado, *Hegel und der Staat*, consituye sin embargo un hito fundamental en lo que respecta a la crítica frente a la teologización de la política que, bajo la coartada del «teorema de la secularización», obró el pensamiento de Carl Schmitt. El hecho de que tanto el *Hegel* (1920) como *La Estrella* (1921) sean cronológicamente anteriores a la *Teología política* (1922) schmittiana no obsta, en tanto en cuanto el punto de mira de Rosenzweig está puesto en aquella interpretación del filósofo suabo de la que, al margen de su teoría de la secularización, fue heredero Schmitt, para que ambos textos hayan de ser leídos como una crítica anticipada a la política teológica del jurista alemán.

Respecto de la categoría de secularización, se ha señalado que tanto Rosenzweig como Schmitt hacen caso omiso tanto del sentido originario del término, es decir de su significado jurídico-canónico, como de su significado jurídico-político más inmediato, es decir, como «desamortización eclesiástica» llevada a cabo por el Estado. No así del alcance institucional de este último, es decir de la seculari-

zación como separación de Iglesia y Estado. Schmitt, experto en Derecho Público, acierta al interpretar la manumisión del ámbito estatal respecto del eclesiástico como el medio jurídico-político empleado para neutralizar políticamente o despolitizar el conflicto religioso causado por la Reforma que, desde el punto de vista del *Ius publicum europaeum*, dio lugar en último término a la disolución de la unidad de la *Respublica Christiana* y al nacimiento del *pluriversum* político moderno determinado por la realización política de la idea nacional.

Rosenzweig, que en *La Estrella* apenas sí distingue entre las relaciones mantenidas por la Iglesia y el Imperio durante el Medioevo de aquellas otras entre Iglesia y Estado características de la Modernidad, interpreta la separación de los ámbitos eclesiástico y estatal como una «mundanización del mundo» (*Verweltlichung der Welt*), en el sentido de una liberación del *Welt* con respecto del *Geist*, a la par que como una mundanización del propio cristianismo, en el sentido de su juridificación o visibilización como institución en el mundo –lo cual, como mantuvo siempre Schmitt y el propio Rosenzweig afirma implícitamente, era ya propio de la Iglesia de Roma–. En ambas mundanizaciones se cifra a juicio de Rosenzweig, en todo caso, la especificidad de la Edad Moderna, esto es, de lo que el filósofo de Kassel denomina «los siglos paulinos» (*die paulinische Jahrhunderte*): el periodo histórico comprendido entre el acontecimiento de la Reforma como final de la época petrina de la Iglesia y el término de la propia Modernidad *stricto sensu*, que Rosenzweig sitúa en torno a 1800.

La moderna ampliación jurídico-política del concepto de secularización, como su primigenio sentido jurídico-canónico, encontraron su fundamento en la radical oposición entre lo espiritual y lo mundanal característica del trasfondo histórico-cultural que ofrecía la doctrina agustiniana de las dos ciudades. La puesta en cuestión de esta distinción tajante entre las dos esferas en juego, es decir la re-

conceptualización dialéctica de las relaciones entre ambas fue, sin embargo, el resultado arrojado por la secularización de lo político: su paradójica sacralización, consecuencia de la necesidad de justificación o legitimación padecida por el Estado moderno desde sus orígenes y pretendidamente resuelta de manera definitiva por la articulación hegeliana de filosofía política y filosofía de la historia.

La Modernidad pareció verse consumada en el instante en el que *Welt* y *Geist* dejaron de ser pensados como opuestos irrenconciliables y lo fueron, en cambio, en términos de una relación dialéctica que permitía, a su vez, dar razón de ser del propio devenir histórico moderno. El *Neuzeit* es entendido en el siglo XIX como el resultado de una mundanización del espíritu, que es al mismo tiempo una espiritualización del mundo, en la que el Estado hace las veces de término medio: instancia de mediación por la que el *Geist* se realiza en el mundo y, a la inversa, por la que lo mundanal alcanza el plano del Espíritu. Con ello, «secularización», en el sentido de *Verweltlichung*, se convierte en categoría genealógica de lo moderno y esto moderno, por su parte, deja de ser efecto de una liberación y de una ruptura respecto de lo religioso para convertirse en resultado de una transferencia. El *continuum* histórico queda así salvaguardado como un todo.

La interpretación hegeliana de la Modernidad como mundanización del cristianismo en el sentido recién señalado, es decir como realización del Espíritu en la historia, significa a todas luces una puesta en cuestión de la legitimidad de la Edad Moderna: es uno y el mismo *Geist* el que se realiza en el Medioevo y el *Neuzeit*, si bien de formas diversas. La especificidad moderna consiste en que el Espíritu deja de necesitar de la religión (la Iglesia) y se sirve únicamente del Estado para alcanzar realidad efectiva en el mundo. A lo mentado por esta hermenéutica hegeliana de la Modernidad se refiere Rosenzweig como *die voll-endete Zeit des Christentums*, que el filósofo de Kassel no identifica con el *Neuzeit*, sino con lo que él designa como

«mundo joánico» (*johanneische Welt*), esto es, la época del cristianismo inaugurada políticamente por la Revolución Francesa y, filosóficamente, por el Idealismo hegeliano. En ella, según la exégesis rosenzweigiana, tendría lugar una secularización plena del cristianismo, ya no en el sentido de su visibilización como persona jurídica, sino en el de su identificación, precisamente al margen de la Iglesia, con la civilización y la historia occidentales y, en consecuencia, con las instituciones que las portan sobre sus espaldas: los Estados. La mundanización a la que se refiere Hegel, según Rosenzweig, no es simplemente una mundanización del cristianismo, sino una *Gottverweltlichung* que es al mismo tiempo condición de posibilidad de una divinización del mundo (*Weltvergötterung*) cuyo índice ve Rosenzweig en lo que él mienta con la expresión «política mesiánica» (*messianische Politik*): la identificación del destino de los pueblos con el destino del mundo catastróficamente verificada, a ojos del filósofo de Kassel, en la Primera Guerra Mundial.

El estudio del significado que la categoría de secularización cobra en la doctrina schmittiana de la soberanía llevado a cabo en los capítulos II y III del trabajo evidencia una diferencia fundamental entre los respectivos pensamientos de Rosenzweig y Schmitt en lo que al problema teológico-político se refiere. Si, aun reinterpretada a la luz de la tripartición schellingiana –y joaquinista– de la historia, la teoría de la mundanización de Hegel constituye para Rosenzweig la hermenéutica más adecuada del devenir histórico de Occidente, la tesis schmittiana de la secularización, verdadera piedra de toque de lo postulado por Schmitt en su *Teología política*, se opone radicalmente a la interpretación filosófico-histórica del Estado moderno como instancia de mediación entre lo sagrado y lo profano.

Por medio de su respuesta a las dos grandes críticas contra él vertidas respectivamente por la teología –a cargo de E. Peterson– y la filosofía –a cargo de H. Blumenberg–, es decir a través de su distinción entre los sentidos teológico, con-



fesional, institucional y jurídico-político del sintagma «teología política», Schmitt quiso establecer que la definición de la teoría política moderna como secularización de conceptos teológicos fundamentales por él propuesta en 1922 debía ser comprendida desde un punto de vista estrictamente jurídico y, en consecuencia, que su teología política constituía un fenómeno típicamente moderno en el sentido de desprovisto de toda hipoteca teológica, si no en sentido funcional, sí desde un punto de vista sustancial. Schmitt se comprendió a sí mismo como un simple jurista y no como uno de aquellos teólogos a los que a finales del siglo XVI la jurisprudencia había silenciado *in munere alieno*, es decir en lo tocante a cuestiones políticas, apropiándose no obstante –y en esa misma medida, llevando a cabo una secularización, también en el sentido de expropiación– de sus conceptos y argumentaciones.

A diferencia de Rosenzweig, que afirma hegelianamente la existencia de una relación de continuidad entre Medioevo, Modernidad y Tardomodernidad o, por decirlo empleando la semántica rosenzweigiana, entre las épocas petrina, paulina y joánica del mundo y de su historia, que en efecto son para Rosenzweig –como para Hegel– esencialmente cristianas, Schmitt se vio a sí mismo esforzándose por defender la legitimidad de la Edad Moderna, esto es, su absoluta secularidad o falta de toda relación sustancial con la trascendencia. Traducido esto último a lenguaje jurídico-político, significa el reconocimiento de una discontinuidad insalvable entre el derecho y el poder –precisamente aquello que, en su articulación con la filosofía de la historia, dice resolver la idea hegeliana de Estado: la oposición de *ἦθος* y *κράτος*–. Tal reconocimiento es la condición preliminar de la propuesta teológico-política de Schmitt, a la cual está consagrada la Segunda Parte de la investigación. Ésta viene a demostrar que, a pesar de lo postulado por Schmitt entre 1914 y 1934, la doctrina schmittiana de la soberanía, pretendidamente secular en su origen, termina por teologizarse en su sustancia por medio de la introducción –en rigor,

explicitación– de un fundamento «filosófico-histórico» decididamente católico y, por cierto, antisemita –no en sentido racial, sino teológico-político y, en esa misma medida, de corte marcionita–.

La visión cristiana de la historia a partir de la cual adquiere su justificación la teología política de Schmitt a partir del desengaño nacionalsocialista del jurista de Plettenberg, la idea deuteropaulina del *κατέχον*, teologiza su propuesta práctico-operativa. Ésta deja de consistir en una respuesta *mere secularibus* al problema del (des)orden –una teoría de la *Rechtsverwirklichung* que toma el catolicismo romano como modelo meramente funcional suyo asumiendo la liquidación moderna de la trascendencia (orden sustancial) como su propio punto de partida y problema de imposible solución definitiva– y se convierte en instrumento querido por Dios para la retención del Anti-cristo: la *Perditio ex Judaeis* promovida según Schmitt por los efectos despolitizadores de la técnica y cuya genealogía, resuelta y abiertamente antisemita, coincide con la genealogía de los enemigos del Estado moderno: de B. Spinoza a L. Strauss, pasando por M. Mendelssohn y B. Disraeli e incluido, ciertamente de modo marginal, Rosenzweig, en la que es la única referencia cruzada entre los autores sobre los que versa este trabajo.

En su alusión a Rosenzweig, Schmitt obvia el enfrentamiento del filósofo de Kassel con el asimilacionismo al que tendía el liberalismo judío desde tiempos del primer judío liberal moderno. Tanto, acaso, como la profunda formación en el hegelianismo del discípulo de F. Meinecke, que le impedía por completo negar sin más la verdad de la filosofía política de Hegel que el propio Schmitt había reivindicado –dejando de lado su teoría de la secularización– como pensador del orden concreto pre-jurídico (*Sittlichkeit*) que subyace a la decisión soberana y que ésta, a través del ordenamiento jurídico, representa, es decir dota de fuerza normativa. No se trata, en lo que respecta a la crítica rosenzweigiana del Estado, de *Entpolitisierung*

alguna, sino de una re-orientación de lo político que, sin desmentir la distinción «amigo/enemigo», procure, no una vía de escape, sino un nuevo punto de vista desde el que lidiar con el criterio específico de lo político cuya realidad y verdad, verificada a lo largo de la historia, resulta innegable en términos absolutos. La posibilidad de dicho punto de vista y de dicha re-orientación viene dada para Rosenzweig por la revelación, entendida ésta –de modo radicalmente antimarcionita– como correlación entre hombre y Dios dotada de efectos redentores sobre la creación, esto es, sobre el mundo. Su teología metapolítica remite así a una nueva secularización: la del amor de Dios por medio del amor al prójimo como respuesta a la idólatra y blasfema mundanización de Dios por medio del Estado, es decir, a la teoría hegeliana de la secularización pero también, siquiera anticipadamente, a la teologización de la política en cuya tentación terminó por caer Schmitt al dotar de relación con la trascendencia a aquello que no la posee y no puede poseerla.

Si Rosenzweig, a diferencia de Schmitt, identifica su propia interpretación de la Modernidad con la de Hegel, en el sentido de que no la desmiente sino que encuentra en la Primera Guerra Mundial la prueba de su verdad, ello no significa, empero, que el pensamiento rosenzweigiano de la secularización se agote en lo mentado por el sintagma «política mesiánica»: la santificación hegeliana de la guerra y el realismo político como medio para la realización de un pueblo que, en conformidad con la interpretación universalizante del concepto de elección propia del cristianismo, ve en su propio destino (*salus*) o misión histórico-universal la condición de posibilidad de la realización de la humanidad (*fides*). La identificación, en definitiva, de *Macht* y *Recht*, en cuya imposible adecuación había visto Schmitt el origen del problema moderno del orden jurídico, es decir de la legitimidad de la ley y, de este modo, de la propia Modernidad: la desconexión con la trascendencia que hace de la realización del orden concreto la única posibilidad posible para el Estado, atrapado así en la más pura inmanencia y, sin embargo, posteriormente sacralizado como instrumento

para la retención del final de los tiempos –el ἔσχατον cristiano–.

En la medida en que, acaso como consecuencia de la incapacidad humana para soportar por mucho tiempo la profanidad de su mundo, se olvida el origen de lo político en sentido moderno, eso mismo político acaba por convertirse en la más cabal realización del secularismo: la mitologización o absolutización de la desmitologización moderna que hace del Estado un Dios en la tierra. Frente a ello, la «nueva secularización» propuesta por Rosenzweig, en tanto que re-apertura a lo religioso y a sus posibles efectos sobre el mundo, se refiere, desde luego no a una razón divorciada de la religión, a la manera de la *Aufklärung*, sino a la estructura originaria misma de lo religioso, esto es, la fe como *primum* absoluto, anterior a toda religión y a toda sistematización teológica suya. Tal, el mesianismo rosenzweigiano que, como señala su autor, no coincide con «-ismo» alguno sino que, habría que añadir, precede a todos ellos y, en este sentido, no es tanto un mesianismo cuanto la estructura de la mesianicidad o, como lo nombró J. Derrida, una *messianité sans messianisme*. A esta estructura mesiánica que en Rosenzweig se identifica con el modo en que el sí-mismo metaético se relaciona con lo más alto y, a través de esta relación, con el mundo y con los otros hombres, le correspondería una noción deconstructiva de laicidad o, por decirlo parafraseando a J. Derrida, una «secularidad sin secularismo» que evita toda absolutización del *saeculum*: el replegarse del mundo sobre sí mismo, esto es, sobre su propia cotidianidad. Lo mesiánico mienta, por tanto, una apertura del mundo a lo extraordinario, en el sentido de lo que se sitúa fuera de todo horizonte de pre-comprensión o catálogo de posibilidades posibles dado y, por lo tanto, la apertura del siglo a la paradójica posibilidad de lo imposible.

La secularización rosenzweigiana de lo mesiánico no se refiere a la mundanización de contenido religioso alguno sino de aquello a lo que, sin ser capaz de

abarcarlo pues es más bien lo inabarcable, apunta toda religión: lo santo o, mejor, la santidad, que no debe confundirse sin más con lo sagrado, es decir, aquello no profano que cada religión «totaliza» o, neutralizadas las religiones, aquello profano mismo que resulta absolutizado. Desde el punto de vista de esto sagrado, entonces, lo santo tiene siempre algo de herejía, disentimiento y disidencia, acaso de rebeldía, del mismo modo que lo *sacrum* a lo que, sin identificarse con lo profano, escapa la santidad, tiene siempre algo de inquisitorial y dogmático, homogeneizador y uniformador. En este sentido, la puesta en cuestión de lo sagrado implica cierto escepticismo y un estar abierto a la imposible posibilidad de un «verdadero pero falso», un «sí» y un «no» cuya simultaneidad siquiera permite el discurso y que, en la práctica, se traduce en la negación del par esperanza-decepción. Quien no siente decepción ante *todo* determinado y concreto intento de sacralización de lo santo, quien no ve en ello siempre y a cada momento un falso mesías no aguarda auténticamente la venida del verdadero o, mejor, no vive, no ya en la espera, sino en la esperanza de esa venida –la exigencia, renovada a cada instante, de apertura a lo extraordinario–. Antes o después, cae en la tentación de confundir lo profano con lo sagrado, así como esto último con la santidad misma.

Lo santo elude tanto el dogmatismo religioso como el secularista: es el umbral entre lo sagrado y lo profano y, así, no participa de esta perversa dicotomía que ha determinado la historia de Occidente sino que, resistiendo a ella, es decir como resto suyo, denuncia de continuo la totalizante malignidad de la dialéctica de lo sagrado y lo profano. Se trata, desde un punto de vista jurídico-político, de la justicia que permanece, y no puede dejar de hacerlo en razón del carácter finito de todo ordenamiento jurídico, al margen o fuera de la ley, esto es, del derecho convertido en poder. Tal es el alcance jurídico-político de la aconfesional mesianidad rosenzweigiana pero, ¿qué tiene ella que ver con el tiempo, es decir con una concepción del tiempo que ha sido denominada igualmente «mesiánica»? La

respuesta es: el darse de una temporalidad mesiánica es condición de posibilidad de la secularización de lo mesiánico, esto es, del acaecer efectivo de la *Gerechtigkeit* siquiera en el modo de su anticipación. El tiempo mesiánico es el tiempo que tiene esta justicia para acaecer efectivamente en el mundo o, mejor, el acaecer de ese tiempo y el acaecer de esa justicia resultan indistinguibles, pues es en el acaecer de esa temporalidad que, a través de la relación del hombre con otros hombres, se temporaliza la relación del hombre con Dios al margen de toda confesión o forma de piedad determinada.

Junto a la dimensión (teológico-)política e íntimamente ligado a ella, la secularización como categoría hermenéutica de la Modernidad, como se ha mostrado en el Capítulo III a propósito de la crítica blumenbergiana del *Säkularisationstheorem*, está dotada de un alcance filosófico-histórico. *Säkularisierung* no se refiere únicamente a aquella relación entre teología y política moderna que Schmitt expuso a partir de los pares conceptuales teísmo/absolutismo, deísmo/liberalismo y ateísmo/anarquismo, sino a la relación de dichas concepciones de lo político con determinadas concepciones del tiempo histórico provenientes de la tradición judeocristiana que, precisamente en razón de su ascendencia, remiten a la cuestión de la relación entre conciencia histórica y escatología, es decir, entre tiempo histórico y final de los tiempos.

Se ha constatado en el trabajo que fue K. Löwith quien, a mediados del siglo pasado, llamó la atención sobre los presupuestos teológicos de la filosofía moderna de la historia, esto es, sobre la inmanentización del *ἔσχατον* cristiano llevada a cabo por ella a través del concepto de progreso. La tesis del discípulo de M. Heidegger fue recibida con interés e incluso cierto entusiasmo por Schmitt, ocupado por entonces con el problema de la unidad del mundo que planteaba la maniquea bipartición política del globo durante la Guerra Fría y la amenaza de autoaniquilación de

la humanidad que, posibilitada por los avances de la técnica, le era inherente. El libro de K. Löwith tenía el mérito de plantear esta cuestión en términos filosófico-históricos, rechazando en primer lugar la conexión entre historia y escatología que estaba a la base de los dos bloques enfrentados en razón de la falta de todo sentido global y último del acontecer histórico. Al contrario que el autor de *Meaning in History*, que proponía retornar a una concepción pagana del tiempo como medio para rehabilitar la conciencia histórica perdida por el hombre, el católico Schmitt se aferró a la conexión entre *Geschichte* y *Eschatologie*, si bien adoptando un punto de vista radicalmente opuesto al de la filosofía moderna de la historia, tanto como la interpretación protestante de la doctrina del *κατέχον* se opone a la lectura católica de la Segunda Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses: si una quiere procurar la *Salvatio ex Judaeis*, la otra quiere retener la *Perditio ex Judaeis*.

Rosenzweig, al contrario de lo que se deducen de las palabras de Schmitt sobre su tendencia a la asimilación, entiende más bien que un cristianismo consecuente sólo puede tener un concepto negativo, marcionita, del pueblo judío, que por su parte debe perseverar en la conservación de su propia identidad: luchar contra la cristianización que significa tanto la asimilación, es decir, la tendencia resultante de la emancipación de los judíos de la diáspora, como la emancipación del pueblo judío en tanto que pueblo, es decir, su adhesión al sionismo político. Frente a la normalización a la que conducen el asimilacionismo y el nacionalismo, Rosenzweig convocar a sus correligionarios a perseverar en su carácter excepcional y, por lo tanto, a luchar en favor de su disimilación o a gloriarse de la especificidad que les caracteriza como miembros del *único* Pueblo Elegido: hacer gala de la mesianicidad constitutiva del *Judesein*. Ésta no debe en ningún caso confundirse con su participación de política mesiánica alguna, en el sentido de los pueblos del mundo, sino que consiste más bien, en lo que respecta a la política, en un desarraigo (*Entortung*) o carácter anómico –en el sentido schmittiano de *νόμος*– constitutivo y, en

lo que respecta a la historia, en un mantenerse al margen de las horas del mundo cuyo sucederse y acumularse determinan los acontecimientos políticos de los que el *Dasein* judío, en virtud de su especificidad política –su carácter metapolítico– no toma parte. Existencia metapolítica y existencia metahistórica son las dos determinaciones fundamentales de eso mesiánico que es constitutivo del modo judío de ser en el mundo y en la historia. En ambas se resuelve, en definitiva, la santidad del pueblo hebreo y, en realidad, toda vez que la antropología rosenzweigiana opera una deconstrucción de lo religioso, la del sí-mismo que ama al mundo a través del amor al prójimo, incluido el enemigo: la hereje santidad que mantiene una relación agonal, no simplemente antagónica, con la inquisitorial sacralidad del Estado. Una política como la hegeliana, resultante de la negación de la disociación de trascendencia e inmanencia, es aquella que Rosenzweig identifica con el modo en que los pueblos del mundo –las naciones paganas progresivamente cristianizadas, en cuerpo por el catolicismo, y en alma por el protestantismo– habitan políticamente el mundo. Pero también con lo que el filósofo de Kassel, claramente influido en este punto por la crítica coheniana de la teología buberiana del *Volksjudentum*, ve en el sionismo político tanto de M. Buber como de G. Scholem, que en este sentido propondrían una normalización del portador de santidad por excelencia que es a ojos de Rosenzweig el pueblo judío: como la cristianización del judaísmo a través de la asimilación, la reducción del pueblo judío a un pueblo más entre las naciones del mundo. Frente a ello, el autor de *La Estrella* aboga por contribuir a su conservación como excepción metapolítica y metahistórica como forma de resistencia frente a la totalizantes política e historia hegelianas, demasiado hegelianas.

Rosenzweig no niega la verdad de la articulación de filosofía política y filosofía de la historia tal y como ésta aparece en el sistema de Hegel, sino su carácter absoluto o totalizante: la cerrazón del mundo sobre sí mismo y la consiguiente divinización o sacralización de la inmanencia o de lo profano que paradójicamente



significa en último término. Aquello a lo que Rosenzweig se enfrenta, en definitiva, no es a la historia sino a la historia como teodicea, esto es, a la concepción de la historia como proceso en el que el mal queda justificado como momento necesario del desenvolvimiento histórico del Absoluto que, en este sentido, apunta a una supuesta reconciliación definitiva como su final (*Ende*) y meta (*Ziel*). Mientras que la teología política de Schmitt quiere evitar la catástrofe definitiva mediante la retención del tiempo histórico que procuraría el Estado en tanto que *κατέχον*, la teología metapolítica rosenzweigiana, en cambio, aboga por acelerar el final (*Ende*) de la catástrofe y, por ende, de la propia historia.

En esta aceleración del tiempo vio Schmitt lo específico de la concepción de la historia como progreso que, basada en una interpretación protestante del *κατέχον*, habría alentado interesadamente el *Geist* judío desde el comienzo mismo de la Modernidad como medio para su introducción subrepticia en el mundo cristiano, su dominación y, en último término, su exterminio: la catástrofe definitiva o el final de los tiempos anunciados, a juicio de Schmitt, por la tecnificación y despolitización de la existencia humana, esto es, su deshumanización. La propuesta teológico-metapolítica rosenzweigiana nada tiene que ver, sin embargo, con la imagen que da Schmitt de Rosenzweig en su alusión a él en *Glossarium*. La Tercera Parte del trabajo ha impugnado precisamente esta insidiosa interpretación schmittiana de Rosenzweig por medio de una lectura teológico-política de *La Estrella* que no sólo defiende a su autor de la acusación del jurista sino que permite leer el *opus magnum* rosenzweigiano como una crítica anticipada de la teología política de Schmitt y, en este sentido, incluso como una advertencia sobre lo que terminaría por ocurrir en Europa aproximadamente un decenio más tarde.

Frente a la violenta retención del transcurrir de la historia como medio para la evitación de un mal mayor, anuncio del final de los tiempos, es decir la visión

cristiana de la historia que subyace a la base de la teología política de Schmitt, una concepción mesiánica del tiempo histórico se revela en el caso de Rosenzweig como fundamento «filosófico-histórico» de su teología metapolítica. La hondura filosófica de Rosenzweig, en comparación con la superficialidad del discurso jurídico-político schmittiano que apenas sí distingue entre *Historie* y *Geschichte*, sale a relucir nuevamente en el enfrentamiento sistemático, de principio y método, con las concepciones historicistas de la historia. Mientras que la comprensión schmittiana del tiempo histórico, a pesar de su carácter supuestamente cristiano –literalmente, mesiánico– excluye todo otro tiempo que no sea el meramente cronológico, homogéneo y vacío, que la decisión soberana con vistas a la fundación o a la conservación del orden fáctico del mundo, o de una parte del mundo, pretende conservar como tiempo en el que ella misma tiene lugar, Rosenzweig presenta en su obra mayor una concepción relacional del tiempo que, sin negar el tiempo de la cotidianidad, la temporalidad del *individuum* o *Persönlichkeit* y de las realidades en las que éste se desenvuelve –los Estados como portadores de la historia–, afirma el acaecer por sí mismo de otro tiempo que, des-absolutizando el continuo de la historia tanto como la comunidad mesiánica anticipada por el amor al enemigo, sin negarlo, des-absolutiza lo político, se destaca sobre el transcurrir de la historia como aquello que muestra sus límites y su olvidado carácter profano.

Del mismo modo que el amor pone en jaque al carácter último del criterio específico de lo político, así el tiempo que acaece diacrónicamente como relacionarse del *homo amans* con su prójimo y el mundo, es decir en el contemporalizarse del sí-mismo con lo otro de sí, concede tiempo para emitir un juicio sobre la historia a la que Hegel había atribuido blasfemamente el papel de tribunal de una humanidad que, hundida en la inmanencia, permanece indefensa, incapaz de resistir siquiera a las sucesivas catástrofes que justifica el propio despliegue de la historia como teodicea, *à la* Hegel, pero también, en el caso de Schmitt, al mal

menor supuestamente ordenado por Dios para evitar la irrupción del mal absoluto.

El valor de lo aportado por la concepción mesiánica del tiempo histórico que cabe encontrar en *La Estrella* consiste en no limitarse a una crítica de la concepción de la temporalidad característica de la contrarrevolución sino, por medio de su crítica a la violencia, también de aquella en que se justifica la revolución y, por último, de aquella otra en la que se sustenta el progreso. Las tres posibilidades habituales de concebir la relación entre política y tiempo histórico son reducidas por Rosenzweig a un único motivo: la retención del acaecimiento de la Redención, siquiera en el modo de su anticipación, esto es, el acaecimiento *hic et nunc* de la Justicia que se sustrae a todo ordenamiento jurídico. Al par política/metapolítica le corresponde así, en un plano «filosófico-histórico», el par retención/anticipación. En ambos casos debe evitarse entender la relación entre los términos como una de carácter excluyente, antagónica. Se trata en cambio de una relación agonal: la anticipación (tiempo mesiánico) no puede acaecer sino como resistencia a la retención del mismo modo que el amor no puede darse sino como resistencia frente a la violencia. Lo mesiánico no existe sin aquello a lo que se enfrenta, pues no consiste sino en el señalamiento de los límites y la incompletitud de aquello a lo que desafía en su poder: es un contra-poder que no quiere hacerse con el poder sino denunciar sus excesos.

El examen rosenzweigiano de los modos en los que el *Dasein* se temporaliza en el mundo a partir de su ser-en-la-tentación es al mismo tiempo un examen de los modos en los que el hombre se relaciona con lo otro de sí, es decir el (otro) hombre y el mundo, como si en efecto no hubiera Dios: como si la divinidad se hubiera retirado de la escena del mundo, adoptando más bien la ausencia como forma de su presencia. Tal es, al mismo tiempo, la situación originaria o el presupuesto necesario del acontecimiento de la libertad humana entendida en toda su

radicalidad –libertad respecto del Estado tanto como de Dios–. A partir de esta precaria condición, si se quiere, de abandono a las propias fuerzas, el temporalizarse de la libertad del *Dasein*, según la analítica rosenzweigiana de la oración, acaece conforme a cuatro esquemas distintos: los del progreso, la mística, la escatología y lo propiamente mesiánico. A cada uno de ellos corresponde un modo de ser-en-la-historia tanto como de ser-en-el-mundo, en el sentido de habitarlo «políticamente», es decir de ser-en-el-mundo-y-en-la-historia-con-los-otros.

El adorador del progreso que Schmitt identificó con la pérdida de la humanidad, es decir con la aceleración del final de los tiempos de la que, según el jurista de Plettenberg, habría participado Rosenzweig, es visto por éste, en cambio, como una posposición indefinida de un final entendido en el sentido de meta ideal a alcanzar en la historia, cuyo despliegue es visto por tanto como condición de posibilidad del bien mientras que los males que ella provoca son concebidos como momentos necesarios del proceso, esto es, justificados en aras de una reconciliación infinitamente creciente. El final de los tiempos es retenido dolococrónicamente, es decir postergado *sine die* en la historia concebida como teodicea. Ante esta justificación de la catástrofe, el místico, encerrado en su propio temporalizarse, es decir ajeno a lo otro de sí, tanto al mundo como a los hombres, reacciona permaneciendo en el más absoluto quietismo, como si ni hubiera mundo ni, en consecuencia, política: apolíticamente.

Todo lo contrario ocurre en el caso del escatológico temporalizarse de los tiranos a los que está dirigido el tercer libro de *La Estrella*: su relación con el mundo se da como si éste ya estuviera consumado. Si el místico se aleja de la política en razón de su negación del mundo, el tirano ve en la política el medio para la redención del mundo, esto es, su ordenación definitiva. Animado ciertamente por el mismo espíritu mesiánico que el santo, su celo redentor es excesivo y termina con

contentarse con la sacralización de un ídolo –el Estado– en lugar de aguardar a cada instante el final de los tiempos. Éste es retenido por el tirano braquicrónicamente: mediante una violenta interrupción escatológica de la historia llevada a cabo por medio del derecho. Por último, la deconstrucción rosenzweigiana de la diferencia entre violencia conservadora y violencia fundadora del derecho hace de la revolución y la contrarrevolución un único modo de temporalización que se presenta con dos rostros distintos y tiene, sin embargo, un mismo efecto: la introducción de una falsa, aun necesaria, eternidad en la historia –que de este modo es nuevamente sacralizada– cuyo resultado no es otro que el de la acumulación de una nueva época del mundo. De la tensión entre revolución y contrarrevolución surge la catástrofe continuada que es la historia, el falso estado de excepción que la concepción de la historia como progreso no hace sino normalizar y justificar.

Frente a este tiempo de la historia, como agónico contrapunto suyo que es más bien su contratiempo, el temporalizarse del santo acaece propiamente al ritmo del temporalizarse del mundo y los otros hombres que ni el adorador del progreso, ni el místico ni el (contra-)revolucionario toman en serio. El temporalizarse del tiempo mesiánico como temporalización del final de los tiempos que, constituyendo una aceleración, perservera en su mesianicidad, no cae en la tentación de querer identificarse absolutamente con el *ἔσχατον*: no desespera y, así, no (se) desengaña. Permanece en la expectativa de que el final pueda acaecer. Hace del tiempo un tiempo propicio para la eternidad y la justicia, a la manera del paulino *ὁ νυν καιρός*. Si detiene el transcurso del tiempo, no lo hace escatológicamente –simulando el final de los tiempos– sino mesiánicamente –permaneciendo en el tiempo del final–: dando tiempo a un tiempo excepcional que se destaca sobre el cotidiano acontecer del tiempo cronológico sin simplemente negarlo. Tampoco inaugura una nueva época del mundo ni acaece como solución de continuidad entre dos mundos, sino como la discontinuidad misma que no se deja absorber por la historia: como diferencia

mesiánica que permanece como resto de la historia y de la política y, así, denuncia toda caída en la tentación de imitar a Dios en la historia.

# SCHLUSSFOLGERUNGEN

Die Dissertation, deren Schlussbemerkungen hier dargestellt wird, beweist zunächst die Relevanz und Bedeutung einer Gegenüberstellung der politischen Theologie Schmitts und des philosophischen Systems, welches das Neue Denken Franz Rosenzweigs charakterisiert. Aus der Tatsache, dass die Kristallisierung des Rosenzweigschen Neuen Denkens, d. h. *Der Stern der Erlösung* und besonders sein dritter Teil, eine politisch-theologische Auffassung erfordert, folgt, dass eine solche Gegenüberstellung relevant ist. Aus dem Faktum, dass zwei der bedeutendsten Kritiker und Gesprächspartner von Schmitt (W. Benkamin und L. Strauss) anerkennen, an der Philosophie Rosenzweigs mehr oder weniger schuldig zu sein, resultiert, dass die Konfrontation der Schmittschen Lehre der Souveränität und der politischen Dimension des philosophischen Systems Rosenzweigs zumindest bedeutsam ist. In diesem Sinne erläutert die Abhandlung den Ursprung der Kritiken an der Schmittschen politischen Theorie von Benjamin und Strauss. Ebenfalls veranschaulicht eine der Quellen die Dekonstruktion der politischen Theologie, die J. Derrida versuchte. Außerhalb dieser geschichtlich-philosophischen Frage ist die Gegenüberstellung der politischen Theologien von Schmitt und Rosenzweig in sich selbst bedeutsam. Sie ermöglicht eine fruchtbare Annäherung zur Frage der Säkularisierung als Erklärung der Entstehung und Entwicklung der Neuzeit, zum existierenden Zusammenhang verschiedener Auffassungen der geschichtlichen Zeit und verschiedener Auffassungen des Politischen sowie zum Problem des Bösen im philosophisch-geschichtlichen und politischen Sinne.

Dass eine politisch-theologische Hermeneutik des *Sterns* unverzichtbar ist, wurde zum einen durch die Rekonstruktion der Entstehung des Rosenzweigschen Denkens durch die Einflüsse von E. Rosenstock, H. Cohen und F. Meinecke veranschaulicht und zum anderen durch eine Lektüre des Hauptwerks Rosenzweigs, die ab der Anthropologie des Autors des *Sterns* sowie ab der Beziehung zwischen Mensch und Welt, die aus dieser Auffassung des Menschen folgt, und letztlich ab



der Zeitigung dieser Beziehung durchgeführt wurde. Die in den Kapiteln XVIII und IX dargestellte Rekonstruktion der Entstehung des Rosenzweigschen Denkens zeigte, dass die Annahme des Jüdischen als Methode des Denkens bei Rosenzweig eine Wirkung des Leipziger Nachtgesprächs war. Dieses Gespräch bedeutete für Rosenzweig das Verlassen der marcionitischen Ablehnung der Welt, die den jungen Rosenzweig kennzeichnete, und ihre Substitution für einen strikt monotheistischen Offenbarungsbegriff, nach welchem die aktive Teilnahme an seiner eigenen Erlösung und an der Erlösung der Welt dem Gläubiger wesentlich zugehörig ist. Im Gegensatz zum *In-der-Welt-Sein* des Mystikers bedeutet das *In-der-Welt-Sein* des Heiligen das Aufzeigen der Unfertigkeit der Welt und zugleich die Bestimmung der Welt zur zukünftigen Vollendung, die nur vorweggenommen werden und niemals endgültig sein kann, wie der Tyrann des Himmelreichs und dieser Welt es darzustellen versucht. Entscheidend beeinflusst durch seinen Lehrer in Bezug auf die Studie der Quellen des Judentums (H. Cohen), erteilt Rosenzweig eine solche Rolle seinen Glaubensgenossen des jüdischen Glaubens, zu dem sich Rosenzweig selbst nach seiner anfänglichen Entscheidung für das Christentum bekehrte. Die Rosenzweigsche Anthropologie beweist trotzdem, dass jeder Mensch, solange er die Heiligkeit erreicht, fähig ist, eine Beziehung zur Welt und zu den anderen Menschen, die durch einen privilegierten heteronomen Zusammenhang zum Höchsten und außerhalb jeder gegründeten Religion bestimmt ist, zu halten. Aus diesem Grund kann man von einer Rosenzweigschen Dekonstruktion des Religiösen sprechen. Diese ermöglicht nicht nur den vom antisemitischen Marcionismus Schmitts bekämpften jüdisch-christlichen Ökumenismus. Sie verweist auf die Einheit aller Menschen im Zusammenhang zu Gott außerhalb jedes theologisch bestimmten Inhalts (Dogma), d. h. ab der immerwährenden Differenzierung von Heiligkeit und Sakralität.

In Bezug auf F. Meinecke wurde der entscheidende Einfluss seiner Ideenge-

schichte auf den jungen Rosenzweig und mindestens bis 1917 präsentiert. Erörtert wurde darüber hinaus die Trennung des Schülers vom Ergebnis der Anwendung der historistischen Methode auf das Hegelsche Denken und danach von der historistischen Methode selbst, welche dennoch die während des Ersten Weltkriegs von Rosenzweig vorbereiteten politischen Schriften prägt. In diesen Schriften zur Politik legt Rosenzweigs eine geo(theologisch-)politische Auffassung der Weltgeschichte dar. Wie im Fall Schmitts geht sie aus den Hegelschen Vorlesungen der Philosophie der Geschichte hervor. Rosenzweig plädiert sogar für eine Großraumlehre, ähnlich einer solchen, wie sie Schmitt am Ende des Zweiten Weltkriegs präsentiert. Der Fehlschlag der von Rosenzweig während des Krieges propagierten mitteleuropäischen Idee bedeutete die endgültige Entfremdung des Autors des *Sterns* in Bezug auf den Historismus und Hegelianismus, dessen Bewährung Rosenzweig in der kriegerischen Katastrophe erachtet. Die Wiederauswertung der Geschichte und der Politik bei Rosenzweig verkörperte die Wirkung dieser sozusagen Hegelschen Enttäuschung. Der metageschichtliche und metapolitische Vorschlag im *Stern* bezieht sich dagegen auf den Widerstand Rosenzweigs gegen den Horror der westlichen politischen Geschichte und das Trümmerfeld, das sie (noch) immer hinter sich lässt.

Angesichts des grundsätzlichen Wesens der Anthropologie in Bezug auf jede politische Theorie, das von der elementaren Gegensatz der Geschichte den politisch-theologischen Ideen Schmitts zu bedenken gab, d. h. die Verneinung oder die Bejahung des Dogmas der Erbsünde, die wie bei Hobbes durch die Formel *homo homini lupus* die Grundlage der Lehre der Souveränität von Schmitt bildet, fokussiert die Untersuchung in Kapitel X auf die metapolitischen Konsequenzen des von Rosenzweig im *Stern* dargestellten philosophischen Systems auf die Analyse der Rosenzweigschen Auffassung des Menschen, deren Schlussstein die Unterscheidung von Persönlichkeit und Selbst repräsentiert.

Die Analyse dieser wesentlichen Differenzierung, die weitgehend Erbe des Kantischen Unterschieds zwischen homo phaenomenon und homo noumenon ist, bringt die zwei radikal verschiedenen Ebenen, in welchen die Gegenüberstellung der politischen Theologien Schmitts und Rosenzweigs möglich ist, zum Vorschein. Rosenzweig identifiziert die Persönlichkeit, deren Übriges das phänomenologisch zugängliche Selbst ist, mit dem politischen Tier Aristoteles', in deren Tradition das politische Denken Schmitts verstanden werden muss. Vom unverzichtbaren Standpunkt der Persönlichkeit bedacht, ist der Staat gut oder zumindest notwendig aufgrund der menschlichen Bosheit, d. h. dem natürlichen *In-der-Welt-Sein* des Menschen als Individualität, gerichtet gegen die anderen Individualitäten, oder dem ethischen, politischen und geschichtlichen *In-der-Welt-Sein* des Menschen, das den Staat, der notwendigerweise wegen seiner Existenz selbst mit anderen Staaten verfeindet ist (wegen seines eigenen Rechts, wenn nicht wegen seines Rechts zur Welt), bestimmt.

Bis hierher gibt es eine offenkundige Übereinstimmung hinsichtlich der Rosenzweigschen und Schmittschen Auffassungen des Politischen. Sowohl der Philosoph als auch der Jurist sind damit einverstanden, dass der Staat notwendig existieren muss, um die natürliche und unbegrenzte Freiheit zum Willen des Menschen, der sich an die Welt wendet, ohne die anderen zu beachten, einzuschränken. Rosenzweig verleugnet nicht den Wert des Staates und seine Bedeutung für den Einzelnen, um es mit dem Titel der Habilitationsschrift Schmitts zu formulieren. Der Autor des *Sterns* widerlegt, dass sich die Eigenheit des menschlichen *In-der-Welt-Seins* auf das *In-der-vorhandenen-Welt-Sein*, d. h. auf die Persönlichkeit, beschränkt. Gegenüber dieser unmittelbaren Möglichkeit ist es bei Rosenzweig möglich, dass sich die Freiheit des Menschen nicht an seine Umwelt wenden würde, sondern an den eigenen Inhalt des Menschen selbst: an die Besonderheit seines eigenen Charakters. Ohne im marcionitischen Sinne die Welt zu verleugnen, ermöglicht dieses *In-sich-versunken-Sein* eines Menschen, dass dieser von der Welt seiner Art-

genossen zurückgezogene Mensch fähig als Selbst sei, die Welt nicht bloß als an den Augenblick gebundenes erscheinendes Dasein zu behandeln und durch seine Beziehung, welche weder Mensch noch Welt ist, mit der Schöpfung in Beziehung zu stehen. So ist es dem Selbst letzten Endes möglich, sich der Offenbarung des metaphysischen Gottes zu eröffnen und die Liebe Gottes zu hören bzw. ihr zu gehorchen oder, wie Rosenzweig es ebenfalls formuliert, nicht mehr durch die Kraft des wesentlich gewaltigen Gesetzes zu gehorchen, sondern durch die Kraft einer Liebes, die nicht mehr Eigenliebe (hochmütiger Stolz) ist, sondern Liebe für den anderen (nicht weniger hochmütige Demut) – für Gott, die Welt und die anderen Menschen.

Die Rosenzweigsche Anthropologie dringt auf diese Weise in Tiefen, die für den politologischen Gedankengang Schmitts unerreichbar sind. Die Schmittsche Lehre der Souveränität bleibt in der reinen Immanenz einer in sich selbst gefalteten Welt, unfähig, jenseits der Unterscheidung von Feind und Freund aufzublicken, als ob diese Unterscheidung die letzte Bestimmung des *In-der-Welt-Sein* des Menschen sei, oder als ob keine andere Welt außer der vorhandenen Welt existiere. Zusammen mit der Gefährlichkeit des Menschen, der als politisches Tier in der Welt ist und dessen Wirklichkeit Rosenzweig nicht verleugnet, zielt der Autor des *Sterns* auf die Möglichkeit, den Menschen als Anzeichen der Heiligkeit zu behandeln, d. h. als Anzeichen einer Welt, die außerhalb jeder weltlichen Differenzierung zwischen Böse und Gutes verbleibt und dadurch noch außerhalb der Anthropologie Schmitts: die Welt des metaethischen Selbst, die, ohne sich mit der vorhandenen Welt zu identifizieren, als ihre Gestalt im Voraus (als Vorwegnahme oder Prolepsis) in ihm geschieht. Ein solches Geschehen und nicht die Aussetzung der juristischen Ordnung, welche der weltlichen Ordnung Normativität erteilt, ist bei Rosenzweig das Wunder (die Ausnahme oder genauer die Ausnahmenheit), das als solches Wunder und nicht als bloße Wirkung der Zauberei (menschliche Unterbrechung der

weltlichen Ordnung, die aufgrund ihrer eigenen gewaltigen Erhaltung oder ihrer eigenen gewaltigen Wiederersetzung durchgeführt wird, mithin eine souveräne Entscheidung ist) vom Menschen nicht endgültig vollendet, sondern nur proleptisch vorweggenommen werden kann.

Daraus folgt, dass das Selbst, welches die Heiligkeit erreicht, sich mit Quietismus nicht abfinden kann. Der Heilige ist kein Mystiker, welcher die Welt verneint und auf die Welt verzichtet. Ganz im Gegenteil, da Gott nicht von dieser Welt ist und nicht verweltlicht werden kann – auch nicht in einem funktionellen Sinne, wie Schmitt vorhatte, es durch den Staat zu tun –, muss das Selbst die Stelle Gottes vertreten und in der Welt wirken, wie Gott es machen würde und es tatsächlich tut. Die Stelle Gottes zu vertreten, bedeutet, die Welt durch die Liebe für das Selbst, das nicht das eigene Selbst, sondern das Du des eigenen Selbst ist, zu lieben, d. h. durch den Nächsten, der als Stellvertreter der Welt irgendeiner ist – und zwar insbesondere nicht der Mensch, der als Persönlichkeit der Nächste des Selbst ist, d. h. der Freund im Sinne Schmitts, sondern der genau das Gegenteil ist: der Feind. Durch dieses Wirken wird eine Erweiterung des Ichs zum Wir, was in dieser Welt und in dieser Zeit die Vorwegnahme der messianischen Gemeinschaft der Menschlichkeit bedeutet. Die Rosenzweigsche Metaethik wird so Metapolitik und, da diese Metapolitik auf die Beziehung des Selbst zu Gott begründet wird, eigentlich metapolitische Theologie, welche die politische Theologie Schmitts nicht einfach verneint, d. h. die von keinem entpolitizierenden Bestreben angeregt wird. Die metapolitische Theologie Rosenzweigs versucht eine Re-Orientierung der Politik durch diejenige, die vom Begriff des Politischen entwischt: die Liebe. Die Liebe, und zwar ausschließlich sie, lässt der Eigenheit des Menschen Gerechtigkeit widerfahren und beschränkt sich nicht darauf, den Menschen nur als *Rechtsträger*, d. h. als *Staatsangehöriger* im Sinne von *Machtangehöriger*, zu behandeln.

Aus dieser Exegese des *Sterns* folgt, dass die Gegenübereinstellung der politisch-theologischen Vorstellungen von Schmitt und Rosenzweig auf zwei verschiedenen Ebenen durchgeführt werden sollen. Deshalb muss man bei Rosenzweig nicht über politische Theologie, die der Autor des *Sterns* vielmehr als „messianische Politik“ bezeichnet, sondern über eine metapolitische Theologie sprechen. Das vor dem Schmittschen Syntagma angestellte Affix „meta“ bedeutet eine spekulative Tiefe, die mit dem juristisch-politischen und nicht philosophischen Gedankengang Schmitts nichts zu tun hat. Das Neue Denken Rosenzweigs bietet nicht nur einen politologischen Gedankengang, sondern eine Auffassung der Gesamtheit der Wirklichkeit, d. h. das Sein, welches dennoch allen Müßiggangs in Bezug auf die Welt und die Beziehungen, die auf der Welt geschehen, entbehrt. Rosenzweig bietet zumindest die Möglichkeit einer Re-Orientierung der Existenz der menschlichen Gemeinden oder der Freund-Feind-Gruppierungen, um es in Schmitts Sprache zu formulieren.

Der erste Teil der Dissertation beweist, dass die Gegenübereinstellung der Schmittschen Lehre der Souveränität mit der politischen Bedeutung des *Sterns* im Rahmen der Frage der Säkularisierung gestellt werden muss. Wenn diese Kategorie wesentlich für die politische Theorie Schmitts ist, da der Jurist seinen konstruktiven Kern als „politische Theologie“ bestimmt, legt die in Kapitel IV durchgeführte Analyse der Säkularisierung bei Rosenzweig einleuchtend dar, dass dieses Problem, ohne im Rosenzweigschen Denken so anwesend wie bei Schmitt zu sein, eine zentrale Frage für das Neue Denken und jedenfalls den Horizont hinsichtlich einer möglichen politisch-theologischen Auffassung des *Sterns*.

Die Schmittschen und Rosenzweigschen Theorien der Säkularisierung müssen als zwei genealogische Interpretationen der Neuzeit im Gespräch mit denjenigen, die ihnen durch Hegel vorausgehen, verstanden werden. Der schwäbische Philo-

soph kann dennoch als tertium quid als Gegenüberstellung von Rosenzweig und Schmitt betrachtet werden. Auf diese Weise kann die im Rahmen der vorliegenden Dissertation sich wiederholend Erscheinung des Hegelschen Staatsgedankens und des von Hegel gestellten Zusammenhangs von politischer Philosophie und Philosophie der Geschichte erklärt werden. Diese Hegelsche Abstammung von Schmitt und Rosenzweig zeigt sich besonders in Bezug auf die geo(theologisch-)politischen Vorstellungen der Weltgeschichte, die Rosenzweig und Schmitt in *Globus* und *Land und Meer* darstellen.

Insofern die Rosenzweigsche Untersuchung der Entstehung und Entwicklung des Hegelschen Staatsgedankens zwischen den *Grundlagen der Philosophie des Rechts* von Hegel und dem Hauptwerk Rosenzweigs vermittelt, muss *Hegel und der Staat* von Rosenzweig als Markstein der Kritik der Theologisierung der Politik, die Schmitt durch das Alibi der Säkularisierung durchführte, gesehen werden. Dass sowohl *Hegel und der Staat* (1920) als auch der *Stern* (1921) chronologisch früher als *Politische Theologie* (1922) Schmitts erschienen, verhindert nicht, dass außerhalb seiner Interpretation der Säkularisierung die Auffassung der Philosophie Hegels, die Schmitt erbt, im Blickpunkt Rosenzweigs steht, sodass sowohl *Hegel und der Staat* als auch der *Stern* als vorwegnehmende Kritiken der theologischen Politik Schmitts verstanden werden können.

Bezüglich des Begriffs der Säkularisierung wurde festgestellt, dass sowohl Rosenzweig als auch Schmitt weder Interesse für die ursprüngliche Bedeutung der Kategorie, d. h. für die Säkularisierung im Sinne des kanonischen Rechts, noch für ihre unmittelbare juristisch-politische semantische Erweiterung, d. h. für die Säkularisierung als staatliche Aufhebung des kirchlichen Besitzes, haben. Nicht so im Fall der institutionellen Bedeutung dieses letzten Sinnes, d. h. im Fall der Säkularisierung als Trennung von Staat und Kirche. Als Spezialist für Staats-

recht hat Schmitt recht damit, die Trennung von Staat und Kirche als juristisch-politisches Instrument der politischen Neutralisierung oder Entpolitisierung der von der Reformation angestifteten Glaubenskriegen zu interpretieren. Vom Standpunkt des *Ius publicum europaeum* gibt diese Entpolitisierung der Religion Anlass zur Auflösung der Einheit der *Respublica Christiana* und zur Entstehung des modernen politischen *Pluriversum* durch die Verwirklichung des Nationalgedankens.

Rosenzweig sah kaum eine Differenzierung zwischen der mittelalterlichen Beziehung zwischen Reich und Kirche einerseits und der modernen Beziehung zwischen Staat und Kirche andererseits. Der Autor des *Sterns* erklärt die Trennung von Politik und Kirche als eine Verweltlichung der Welt, d. h. als eine Befreiung der Welt in Bezug auf den Geist, und zugleich als eine Verweltlichung des Christentums selbst, d. h. als die Juridifizierung oder Versichtbarung des Christentums als weltliche Institution – etwas, das, wie Schmitt immer feststellte und Rosenzweig selbst implizit behauptete, auch im Fall der römischen Kirche galt. In beiden Verweltlichungen besteht beim Autor des *Sterns* die Besonderheit der Neuzeit, die der Philosoph aus Kassel als „paulinische Jahrhunderte“ bezeichnet, um sich auf die historische Zeit zwischen der Reformation als Ende der petrinischen Zeit und dem Ende der Neuzeit *stricto sensu*, die Rosenzweig nach gegen 1800 geschah, zu beziehen.

Die moderne juristisch-politische Erweiterung des Begriffs der Säkularisierung genauso wie seine ursprünglich juristisch-kanonische Bedeutung fanden ihre Grundlage im radikalen Gegensatz von geistlich und weltlich, der den historisch-kulturellen Hintergrund der Augustinischen Lehre der zwei Städte prägte. Das Infragestellen dieses kategorischen Gegensatzes der zwei auf dem Spiel stehenden Bereiche wurde gleichwohl zum Ergebnis der Säkularisierung der Politik, nämlich ihrer paradoxen Sakralisierung als Konsequenz des Bedürfnisses einer Berechtigung oder Legitimation, die der Staat von Beginn an selbst erlitt. Die Hegelsche Artikulation der



politischen Philosophie und Philosophie der Geschichte unternahm den Versuch, diesen Zustand endgültig aufzulösen.

Die Neuzeit schien sich zu vollenden im präzisen Augenblick, in dem die Welt und der Geist als unversöhnliche Bereiche nicht mehr gedacht werden, d. h. wenn beide Bereiche auf dialektische Weise gedacht werden – und dadurch die Entstehung und Entwicklung der Neuzeit erklärt wurden. Die moderne Zeit versteht man im 19. Jahrhundert als das Ergebnis einer Verweltlichung des Geistes, die gleichzeitig eine Vergeistigung der Welt ist. Der Staat wirkt in dieser Dialektik als *medius terminus*: als Vermittlungsinstanz, die sowohl die Verwirklichung des Geistes auf die Welt als auch den Umstand, dass die Welt die Ebene des Geistes erreichte, ermöglicht. Dadurch wurde „Säkularisierung“ zu einer genealogischen Kategorie der Neuzeit und zugleich die Modernität selbst als Wirkung einer Befreiung in Bezug auf das Religiöse nicht mehr gedacht, sondern vielmehr zumals als Ergebnis einer Inhaltstransferenz. Das historische Kontinuum wurde auf diese Weise als Ganzes bewahrt.

Die Hegelsche Auffassung des Modernen im dargestellten Sinne, d. h. als Verwirklichung des Geistes in der Geschichte, bedeutet, die Legitimität der Neuzeit infrage zu stellen. Es ist ein und derselbe Geist, der sich im Mittelalter und in der Neuzeit verwirklicht – obgleich auf verschiedene Weise. Die moderne Besonderheit besteht darin, dass der Geist die Religion (die Kirche) nicht mehr braucht, um sich in der Welt zu verwirklichen, sondern nur den Staat. Was diese Hermeneutik der Neuzeit Hegels bedeutet, bezeichnet Rosenzweig als die voll-endete Zeit des Christentums, die der Autor des *Sterns* mit der Neuzeit nicht identifiziert, sondern mit der johanneischen Welt, d. h. der Zeit des Christentums, die politisch von der Französischen Revolution und philosophisch vom Hegelschen Idealismus eingeweiht wurde. Der Rosenzweigschen Exegese nach geschah in dieser Zeit

die vollendete Säkularisierung des Christentums aber nicht im Sinne einer Verzichtbarung als juristische Person, sondern im Sinne seiner Identifizierung (genau außerhalb der Religion) mit den abendländischen Zivilisationen und Geschichte sowie infolgedessen mit den Institutionen als deren Träger: den Staaten. Die Hegelsche Verweltlichung bedeutet bei Rosenzweig nicht einfach eine Verweltlichung des Christentums, sondern ebenfalls eine Gottverweltlichung, die gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit einer Weltvergötterung repräsentiert. Das Anzeichen dieser Letztgenannten findet Rosenzweig in der messianischen Politik: die Identifizierung des Schicksals der Völker mit dem Schicksal der Welt, dessen katastrophische Bestätigung der Philosoph aus Kassel im Ersten Weltkrieg sieht.

Die in Kapitel II und III durchgeführte Untersuchung der Bedeutung, welche die „Säkularisierung“ in der Schmittschen Lehre der Souveränität gewinnt, verdeutlicht einen grundsätzlichen Unterschied zwischen Rosenzweig und Schmitt in Bezug auf das politisch-theologische Problem. Selbst wieder aufgefasst durch die Dreiteilung der Geschichte von Schelling und Joachim von Fiore, bietet die Hegelsche Theorie der Verweltlichung bei Rosenzweig die angemessenste Hermeneutik der geschichtlichen Entwicklung des Abendlandes. Die Schmittsche These der Säkularisierung – der wahre Eckstein des von Schmitt im Jahr 1922 Postulierten – wendet sich radikal gegen die philosophisch-geschichtliche Auffassung des Staates als Vermittlungsinstanz zwischen dem Profanen und dem Sakralen.

Durch seine Antwort auf die zwei wichtigsten Kritiken, die Schmitt von der Theologie (E. Peterson) und der Philosophie (H. Blumenberg) erhielt, d. h. durch seine Unterscheidung des theologischen, konfessionellen, institutionellen und juristisch-politischen Sinne des Syntagmas „politische Theologie“, wollte Schmitt bestimmen, dass die Definition der modernen politischen Theologie, die er 1922 postulierte, von einem strikt juristisch-politischen Standpunkt verstanden wer-

den muss – und infolgedessen, dass seine politische Theologie ein rein modernes Phänomen darstellt, d. h., dass dieses Phänomen frei von aller theologischen Erbschaft im substanziellen Sinne ist. Schmitt verstand sich selbst als bloßer Jurist und nicht als solch einer, der am Ende des 16. Jahrhunderts die Jurisprudenz *in munere alieno* (in Bezug auf die politischen Fragen) zum Schweigen gebracht hat.

Im Unterscheid zu Rosenzweig, der *à la* Hegel die Existenz einer Kontinuitätsbeziehung zwischen Mittelalter, Moderne und Spätmoderne oder zwischen den petrinischen, paulinischen und johannischen Zeiten der Welt und der Geschichte bejaht, sah Schmitt sich selbst als Verteidiger der Legitimität der Neuzeit, d. h. als Verteidiger ihrer Säkularität oder dem Fehlen einer substanziellen Beziehung zur Transzendenz. In die juristisch-politische Sprache übersetzt, bedeutet es die Anerkennung einer unüberwindlichen Diskontinuität zwischen Recht und Macht – mithin das, was durch die Artikulation von Politik und Geschichte die Hegelsche Staatsidee versuchte aufzulösen, den Gegensatz von *κράτος* und *ἥθος*. Eine solche Anerkennung bietet die vorläufige Bedingung des politisch-theologischen Vorschlags von Schmitt, dem sich der zweite Teil der Dissertation widmet. Hier wird bewiesen, dass trotz des während der letzten Jahren des Bismarckschen Reiches, der Weimarer Republik und des Nationalsozialismus von Schmitt Postulierten, die Schmittsche Lehre der Souveränität, die ursprünglich forderte, ganz säkular zu sein, durch die Einführung (vielmehr die Verdeutlichung) eines entschlossenen katholischen „philosophisch-geschichtlichen“ Grundes sich schließlich theologisierte. Zugleich bedeutete diese Theologisierung der politischen Theologie Schmitts die explizite Einführung des Antisemitismus in seinen Gedankengang – Antisemitismus nicht im rassistischen, sondern im marcionitischen und somit politisch-theologischen Sinne.

Das christliche Bild der Geschichte avancierte nach der nationalsozialistischen

Enttäuschung von Schmitt zum Grund seiner politischen Theologie, d. h., zur Idee des *κατέχον*, und theologisierte den politisch-theologischen konstruktiven Vorschlag Schmitts. Dieser Vorschlag ist nicht mehr eine *mere secularibus*-Antwort auf die Frage nach dem Chaos, d. h. eine Theorie der Rechtsverwirklichung, die der römische Katholizismus als funktionelles Model heranzieht und dabei die moderne Erledigung der Transzendenz oder der substanziellen Ordnung als ihren eigenen Ausgangspunkt und als unauflösliches Problems übernimmt. Zugleich wird ein göttliches Instrument aufrechterhalten, um das Ende der Zeit und den Antichrist aufzuhalten: das *Perditio ex Judaeis*, das nach Schmitt durch die entpolitisierten Wirkungen der Technik des Judentums herbeigeführt wird und dessen explizit antisemitische Genealogie mit der Genealogie der Feinde des modernen Staates übereinstimmt – ab B. Spinoza über M. Mendelssohn und B. Disraeli bis L. Strauss und inkl. Rosenzweig, den Schmitt noch auf marginale Weise mit einem einmaligen Hinweis zwischen den beiden Autoren, die Gegenstand dieser Dissertation sind, erwähnt.

Schmitt beseitigt in seiner Erwähnung zu Rosenzweig die Konfrontation des Philosophen aus Kassel gegen den Assimilationismus als Tendenz des jüdischen Liberalismus seit den Zeiten des ersten jüdischen Liberalen. Genauso vielleicht wie die tiefe Hegelsche Ausbildung des Schülers von F. Meinecke, die verhinderte, dass Rosenzweig die Hegelsche politische Philosophie verleugnen könnte. Außerhalb seiner Theorie der Säkularisierung forderte Schmitt diese Hegelsche politische Philosophie als konkreter Ordnungsdenker zurück, d. h. als Denker der pre-juristischen Ordnung oder Sittlichkeit, die unter der souveränen Entscheidung liegt und deren Gesetzeskraft von dieser repräsentativen Entscheidung der juristischen Ordnung stammt. Die Rosenzweigsche Kritik des Staates handelt nicht von einer Entpolitisierung, sondern von einer Re-Orientierung des Politischen, die, ohne die Unterscheidung von „Freund“ und „Feind“ zu verneinen, nicht einen Aus-

weg, sondern einen neuen Standpunkt verursacht, um sich mit dem spezifischen Kriterium des Politischen auseinanderzusetzen – die sich längst im Rahmen der Geschichte auf katastrophische Weise bewahrheitete Wahrheit und Wirklichkeit des Politischen wird bei Rosenzweig unleugbar in einem absoluten Sinne. Rosenzweig sieht die Möglichkeit einer solchen Re-Orientierung der Politik in der Offenbarung als Korrelation von Gott und Mensch, die mit Erlösung Wirkungen auf die Welt ausüben wird – d. h. in einem absolut anti-marcionitischen Sinne des Offenbarungsbegriffs. Die Rosenzweigsche metapolitische Theologie verweist auf diese Weise auf eine neue Säkularisierung: die Säkularisierung der Liebe Gottes durch die Nächstenliebe als Antwort auf die durch den Staat durchgeführte abgöttische und gotteslästerliche Gottesverweltlichung, d. h. auf die Hegelsche Theorie der Säkularisierung – aber auch mindestens auf eine vorwegnehmende Weise auf die Theologisierung der Politik, in deren Versuchung Schmitt schließlich fiel, als er den Staat mit einer Beziehung zur Transzendenz versah.

Wenn Rosenzweig (im Unterschied zu Schmitt) seine eigene Auffassung der Neuzeit mit der Hegelschen (im Sinne, dass er sie nicht verleugnet und im Ersten Weltkrieg ihre Bestätigung findet) identifiziert, bedeutet dies nicht, dass sich das Rosenzweigsche Denken der Säkularisierung auf die Bedeutung des Syntagmas „messianische Politik“ beschränkt. Die Messianisierung der Politik bedeutet die Hegelsche Heiligung des Krieges und der Realpolitik als Instrument für die Verwirklichung eines Volks, das in Übereinstimmung mit der universalisierenden christlichen Auffassung die Wahl des Begriffs in seinem eigenen Schicksal (salus) oder seiner weltgeschichtlichen Aufgabe als Bedingung der Verwirklichung der Menschlichkeit (fides) sieht. „Messianische Politik“ bedeutet mithin die Identifizierung von Macht und Recht, in deren unmöglichen Übereinstimmung Schmitt das ursprüngliche Problem der modernen juristischen Ordnung sah – d. h. das Problem der Legitimität des Gesetzes und der Neuzeit selbst: ihre Abstellung in

Bezug auf die Transzendenz, die bedeutet, dass die einzige Möglichkeit des Staates in der Verwirklichung einer konkreten Ordnung bestünde. Der Staat ist deswegen in der reinen Immanenz eingeschlossen und wird dann aber später als Aufhalter des Endes der Zeit (des christlichen *ἔσχατον*) theologisiert oder sakralisiert.

Insoweit der Ursprung des Politischen im modernen Sinne vergessen wird, wird dieses Politische die vollständige Verwirklichung des Säkularismus, d. h. die Mythologisierung oder Absolutisierung der modernen Entmythologisierung, die den Staat in einen weltlichen Gott umwandelt, vielleicht als Konsequenz der menschlichen Unfähigkeit, die Weltlichkeit der Welt zu stützen, betrachten. Als Wiedereröffnung zum Religiösen und seinen möglichen Wirkungen auf die Welt bezieht sich die von Rosenzweig vorgeschlagene neue Säkularisierung nicht auf eine aufklärerische, von Religion getrennte Vernunft, sondern auf die ursprüngliche Struktur des Religiösen, d. h. auf den Glauben als absolutes *Primum*, das vormals jeder Religion und jeder theologischen Systematisierung innewohnt. Daraus resultiert, dass der Rosenzweigsche Messianismus mit, wie Rosenzweigs selbst ausführt, mit keinem „-ismus“ übereinstimmt. Vielmehr geht er jedem „-ismus“ voran und verkörpert auf diese Weise keinen Messianismus, sondern die Struktur des Messianischen oder, wie J. Derrida sagen würde, eine *messianité sans messianisme*. Diese messianische Struktur, die sich bei Rosenzweig mit der Beziehung des metaethischen Selbst zum Höchsten und dadurch zur Welt und den anderen identifiziert, entspricht einem dekonstruktiven Säkularitätsbegriff oder, um Derrida umzuformulieren, einer Säkularität ohne Säkularismus, die jede Absolutierung des *saeculum*, d. h. eine auf sich selbst oder auf ihre eigene Alltäglichkeit zurückentfaltende Welt, verhindert. Das Messianische erwähnt eine Eröffnung der Welt zum Außerordentlichen, d. h. eine Welt, welche jenseits allem Vorverstehen einen Horizont oder Katalog an Möglichkeiten und daher die Eröffnung der Welt zur paradoxen Möglichkeit des Unmöglichen bietet.

Die Rosenzweigsche Säkularisierung des Messianischen bezieht sich auf keine Verweltlichung eines bestimmten religiösen Inhalts, sondern auf die Verweltlichung von etwas, das jede Religion anzeigt: das Heilige oder genauer die Heiligkeit, die mit der Sakralität nicht vermischt werden soll. Das Sakrale ist das Nichtprofane, das jede Religion absolutiert, oder das Profane selbst, das seit der Neutralisierung von den Religionen absolutiert wird. Vom Standpunkt des Sakralen hat das Heilige immer etwas von Häresie, Meinungsverschiedenheit und Abfall, vielleicht auch von Widerstand, genauso wie das Sakrale immer etwas von Inquisition und Dogmatismus, von Vereinheitlichung und Homogenisierung hat. In diesem Sinne bringt das Infragestellen des Sakralen einen gewissen Skeptizismus sowie die Möglichkeit einer Eröffnung zur unmöglichen Möglichkeit von „wahr, aber falsch“, eines „Ja und Nein“ mit sich, deren Gleichzeitigkeit die Sprache nicht erlaubt und die in Wirklichkeit mit einer Verneinung des Paares „Hoffnung – Enttäuschung“ übersetzt wird. Wer in Bezug auf alle bestimmten und konkreten Sakralisierungsversuche keine Enttäuschung fühlt, wer in diesem Versuch keinen falschen Messias sieht, erwartet ihn in Wahrheit nicht bzw. lebt nicht in der Hoffnung seines Kommens – ihm fehlt mithin die stets erneuerte Forderung einer Eröffnung zum Außergewöhnlichen. Davor oder danach verfällt er in die Versuchung, das Heilige mit dem Sakralen sowie das Sakrale mit dem Profanen zu vermischen.

Das Heilige weicht sowohl dem religiösen als auch dem säkularistischen Dogmatismus aus. Es ist die Schwelle zwischen Sakralem und Profanem und nimmt auf diese Weise nicht an dieser perversen Dichotomie teil, welche die abendländische Geschichte bestimmte. Als Widerstand gegen diese Dichotomie, d. h. als ihr Rest, zeigt sie fortwährend die totalisierende Boshaftigkeit der Dialektik von Sakralem und Profanem an. Von einem juristisch-politischen Standpunkt aus handelt es sich um die Gerechtigkeit, die außerhalb des Gesetzes (das Recht als Macht geworden) immer bleibt und wegen der Endlichkeit jeder juristischen Ordnung nicht anders

sein kann. Daher ist die juristisch-politische Bedeutung des Rosenzweigschen Denkens nicht das konfessionell Messianische. Gleichwohl stellt sich die Frage: Was hat das mit der Zeit, d. h. mit einer Auffassung der Zeit als messianische Zeit, zu tun? Die Antwort auf diese Frage lautet: das Geschehen einer messianischen Zeit ist die Bedingung einer Säkularisierung des Messianischen, d. h. des wirklichen Geschehens der Gerechtigkeit –wenigstens im Sinne seiner Vorwegnahme. Die messianische Zeit ist die Zeit, welche über Gerechtigkeit verfügt, um in der Welt zu geschehen. Das Geschehen dieser Zeit und das Geschehen dieser Gerechtigkeit sind ein und dasselbe Geschehen. Als die messianische Zeit geschieht, geschieht durch die Beziehung des Menschen zu den anderen die Mitzeitigung von Mensch und Gott außerhalb jeder religiösen Konfession oder bestimmten Frömmigkeit.

Wie in Bezug auf die Kritik Blumenbergs des Säkularisationstheorem in Kapitel III ausgewiesen wurde, besitzt der Säkularisierungsbegriff zusammen mit seiner politisch-theologischen Bedeutung eine philosophisch-geschichtliche Dimension. Die Säkularisation bezieht sich nicht nur auf den Zusammenhang von Theologie und Politik, den Schmitt durch die begrifflichen Paare „Theismus / Absolutismus“, „Deismus / Liberalismus“ und „Atheismus / Anarchismus“ darstellte, sondern auch auf die Beziehung dieser Auffassungen des Politischen zu bestimmten Auffassungen der geschichtlichen Zeit, die von der jüdisch-christlichen Tradition abstammen und die wegen ihres Ursprungs auf die Frage der Beziehung vom geschichtlichen und eschatologischen Bewusstsein, d. h. zwischen geschichtlicher Zeit und Ende der Zeit, verweisen.

In der vorliegenden Dissertation wurde festgestellt, dass es in der Mitte des letzten Jahrhunderts K. Löwith war, der auf die theologische Grundlage der neuzeitlichen Philosophie der Geschichte, d. h. die Verweltlichung des christlichen *ἔσχατον* durch den Fortschrittsbegriff aufmerksam machte. Die These des Schülers



von M. Heidegger wurde mit großem Interesse und sogar Begeisterung von Schmitt aufgenommen. Damals beschäftigte sich der Jurist mit der Frage der Einheit der Welt, das die manichäische politische Zweiteilung des Globus während des Kalten Krieges darstellte – so wie mit der Drohung einer Selbstvernichtung der Menschlichkeit, die dem Krieg wegen des Fortschritts der Technik innewohnte. Das Buch von Löwith hatte den Wert, die Frage der Einheit der Welt in einen philosophisch-geschichtlichen Sinn zu stellen. Aufgrund des Fehlens jedes endgültigen Sinnes bezüglich der Geschichte als Ganzes wies der jüdische Philosoph den Zusammenhang von Eschatologie und Geschichte, der die Grundlage dieser beiden einander gegenübergestellten Blöcke war, zurück. Im Unterschied zum Autor von *Meaning in History*, der eine Rückkehr zur heidnischen Auffassung der Geschichte forderte, um das menschliche geschichtliche Bewusstsein wiederzugewinnen, klammerte sich der Katholik Schmitt an die Beziehung von Geschichte und Eschatologie. Sein Standpunkt war jedoch das radikale Gegenteil der modernen Philosophie der Geschichte, genauso wie die protestantische Interpretation des *κατέχον* das Gegenteil der katholischen ist: die Protestanten wollten das *Salvatio ex Judaeis* erreichen, während Schmitt das *Perditio ex Judaeis* verhindern wollte.

Im Gegensatz zu dem, was von der Schmittschen Assimilationismus-Anklage abgeleitet werden kann, meint Rosenzweig vielmehr, dass ein konsequentes Christentum keinen positiven Begriff des Judentums haben kann. Das Judentum müsse seinerseits um die Bewahrung seiner Besonderheit kämpfen, d. h. gegen die Christianisierung, welche Assimilation (die von der Emanzipation entstandene Tendenz des diasporischen Judentums) bedeutet, sowie gegen die Emanzipation des Judentums als Volk, d. h. gegen den Zionismus. Rosenzweig fordert seine Glaubensgenossen zum Widerstand gegen die Normalisierung auf, die sowohl zur Assimilation als auch zum Nationalismus führt; sie sollen für Dissimilation kämpfen oder sich zumindest ihre Besonderheit einprägen: sich der wesentlichen Messianität des *Ju-*

*deseins* zu rühmen. Diese Messianität darf sich mit keiner Politik der Völker der Welt verwischen. In Bezug auf das Politische besteht die Messianität des *Jude-seins* vielmehr in der Entortung oder dem anomischen Charakter (im Sinne des Schmittschen νόμος). Infolge dieser politischen Besonderheit besteht dieses messianische Dasein der Juden bezüglich der Geschichte darin, außerhalb der Weltstunden zu bleiben. Das *Judesein* nimmt nicht teil an der Nachfolge und Akkumulation der geschichtlichen und politischen Ereignisse. Das Metapolitische und das Metageschichtliche sind die zwei grundsätzlichen Bestimmungen dieses Messianischen, welche das jüdische *In-der-Welt-und-in-der-Geschichte-Sein* begründen. Die Heiligkeit des Judentums löst sich in diesen beiden Bestimmungen auf. Da die Rosenzweigsche Anthropologie eine Dekonstruktion des Religiösen durchführt, ist diese Heiligkeit jedoch die Heiligkeit des Selbst selbst, das die Welt durch die Nächstenliebe (inklusive der Feindesliebe) liebt: eine häretische Heiligkeit, die eine agonische (nicht einfach antagonische) Beziehung zur inquisitorischen Sakralität des Staates und der Religion hält. Eine Politik wie die Hegelsche, die von der Negation der Trennung von Transzendenz und Immanenz entsteht, wird von Rosenzweig mit dem politischen *In-der-Welt-Sein* der Völker (der heidnischen Nationen, deren Körper und Seele fortschreitend von Katholizismus und Protestantismus christianisiert wurden) identifiziert. Aber auch mit dem politischen Zionismus von M. Buber und G. Scholem, die eine Normalisierung des Trägers der Heiligkeit, der das *Judesein* verkörpert, durchführen. Genauso wie die Christianisierung des Judentums durch die Assimilation bringt der Zionismus eine Auflösung des Judentums innerhalb der Völker der Welt vor, d. h. dass das Judentum ein Volk mehr zwischen den Völkern der Welt wird. Dagegen plädiert Rosenzweig dafür, zur Bewahrung der metapolitischen und metageschichtlichen Besonderheit des Judentums beizutragen, um so der verabsolutierenden Hegelschen Geschichte und Politik zu widerstehen.

Rosenzweig verneint nicht die Hegelsche Artikulation von Politik und Geschichte, sondern ihren totalisierenden oder verabsolutierenden Charakter: das *In-sich-selbst-Schließen* der Welt und die darauffolgende Vergötterung oder Sakralisierung der Immanenz oder des Profanen, was es paradoxerweise schließlich bedeutet. Rosenzweig bekämpft die Geschichte nicht, sondern die Geschichte als Theodicee, d. h. die Auffassung der Geschichte als Prozess der Rechtfertigung des Bösen als notwendiger Moment der geschichtlichen Entwicklung des Absoluten, die in diesem Sinne auf eine endgültige Versöhnung als ihr Ende und Ziel hinweist. Während die politische Theologie Schmitts die endgültige Katastrophe durch das Aufhalten der Zeit, die der Staat als *κατέχων* durchführt, verhindern will, plädiert die metapolitische Theologie Rosenzweigs für eine Beschleunigung des Endes der Katastrophe und daher des Endes der Geschichte selbst.

In dieser Beschleunigung sieht Schmitt die Besonderheit der Auffassung der Geschichte als Fortschritt, der, auf eine protestantische Interpretation des *κατέχων* begründet, seit dem Anfang der Neuzeit vom jüdischen Geist gefördert wurde – als Instrument seiner heimlichen Einführung in die christliche Welt, ihrer Beherrschung und schließlich ihrer Vernichtung: die endgültige Katastrophe oder das Ende der Zeit, das gemäß Schmitt die Technifizierung und Entpolitisierung der menschlichen Existenz, d. h. Entmenschlichung, voraussagt. Der metapolitisch-theologische Vorschlag Rosenzweigs hat jedoch mit der von Schmitt in *Glossarium* dargestellten Interpretation des Autors des *Sterns* nichts zu tun. Der dritte Teil der Dissertation widerlegt diese hinterlistige Interpretation durch eine politisch-theologische Auffassung des *Sterns*, die Rosenzweig nicht nur gegen die Anklage Schmitts verteidigt, sondern die es erlaubt, das Hauptwerk Rosenzweigs als eine vorwegnehmende Kritik der politischen Theologie Schmitts zu verstehen – und daher sogar als eine Warnung vor der späteren jüdischen und europäischen Katastrophe.

Im Vergleich mit dem gewaltigen Aufhalten des geschichtlichen Verlaufs als Instrument, um ein größeres Böse, welches das Ende der Zeit anzeigt, zu verhindern, d. h. das christliche Bild der Geschichte, welches das Fundament der politischen Theologie Schmitts bildet, stellt sich bei Rosenzweig eine messianische Auffassung der geschichtlichen Zeit als philosophisch-geschichtlicher Grund seiner metapolitischen Theologie heraus. Im Vergleich zur Oberflächlichkeit des juristisch-politischen Gedankengang Schmitts, der kaum Geschichte von Historie unterscheiden kann, kommt erneut die philosophische Tiefe von Rosenzweig durch seine systematische Gegenüberstellung mit den historistischen Auffassungen der Geschichte heraus. Trotz ihres vermutlich christlichen (buchstäblich messianischen) Charakters verwirft das Schmittsche Verständnis der geschichtlichen Zeit jegliche andere Zeit, die nicht chronologisch, gleichförmig und leer ist. In Hinblick auf die Setzung oder Erhaltung der faktischen Weltordnung (oder eines Teils der Welt) versucht die souveräne Entscheidung, die chronologische Zeit, in der sie selbst geschieht, zu bewahren. Dagegen spricht Rosenzweig in seinem Hauptwerk über eine relationale Auffassung der Zeit, die, ohne die alltägliche Zeit, d. h. die Zeit des Individuums oder Persönlichkeit und auch der Realitäten (der Staaten als Träger der Geschichte), in der sich die Persönlichkeit entwickelt, zu verneinen, selbst das Geschehen anderer Zeit bejaht. Diese Zeit, die selber geschieht, entabsolutiert das *Continuum* der Geschichte, genau so, wie die messianische Gemeinde der Menschlichkeit, welche die Feindesliebe vorwegnimmt, ohne den Feind zu verneinen, das Politische als einzige Bestimmung des Menschen in frage stellt. Die Zeit, die selber geschieht, hebt sich von der Geschichte ab und veranschaulicht damit die Grenzen dieser Geschichte und ihren vergessenen profanen Charakter.

Ebenso wie die Liebe den absoluten Charakter des Begriffs des Politischen in Schach hält, verleiht die Zeit, die auf diachronische Weise als Beziehung des *homo amans* mit seinem Nächsten und der Welt, d. h. durch die Mitzeitigung des

Selbst und dem Selbst des anderen, geschieht, genau Zeit, um ein Urteil über die Geschichte, die Hegel als Gericht der Menschlichkeit kennzeichnete, abzugeben. Ohne dieses Urteil bleibt die in der Immanenz eingefallene Menschlichkeit schutzlos, d. h. unfähig, den fortlaufenden Katastrophen, welche die Entwicklung der Geschichte als Theodizee (*à la* Hegel) rechtfertigen, zu widerstehen – aber auch unfähig, dem vermutlich leichten Bösen, das Gott wollte, um das radikale Böse aufzuhalten (Schmitt), zu widerstehen.

Die Geltung der messianischen Auffassung der geschichtlichen Zeit, die im *Stern* gefunden werden kann, besteht darin, dass sie nicht nur eine Kritik der Temporalität der Gegenrevolution bietet, sondern auch durch die Dekonstruktion des Unterschiedes zwischen rechtserhaltender und rechtsetzender Gewalt eine Kritik der Temporalität der Revolution und letztlich eine Kritik der Temporalität des geschichtlichen Fortschritts verkörpert. Rosenzweig reduziert diese drei gewöhnlichen Arten, die Temporalität der Geschichte zu verstehen, auf ein einziges Motiv: die Aufhaltung des Geschehens der Erlösung, sogar seine Vorwegnahme, d. h. das *Hic-et-nunc-Geschehen* der Gerechtigkeit, die außerhalb der Rechtsordnung bleibt. Dem Paar „Politik-Metapolitik“ entspricht von einem philosophisch-geschichtlichen Standpunkt aus das Paar „Aufhaltung-Vorwegnahme“. In beiden Fällen muss die Beziehung zwischen den *Termini* als ausschließende, d. h. im antagonistischen Sinne, verstanden werden. Dagegen handelt es um eine agonische Beziehung: die Vorwegnahme (messianische Zeit) kann nur als Widerstand gegen die Aufhaltung geschehen – genau so, wie die Liebe nur als Widerstand gegen die Gewalt geschehen kann. Das Messianische existiert nicht ohne sein Gegenteil, weil dieses Messianische darin besteht, die Grenzen und die Unfertigkeit derjenige, deren Macht dem Messianischen trotzt, anzuzeigen. Es handelt sich um eine Gegenmacht, die keine Macht ergreifen, sondern nur die Exzesse der Macht anzeigen will.

Die Untersuchung der Zeitigung des Daseins in der Welt ab seinem *In-der-Versuchung-Sein* ist gleichzeitig eine Analyse der Beziehungen des Menschen zum anderen, d. h. der anderen Menschen und der Welt, so, als würde kein Gott existieren: als ob sich Gott von der Welt zurückgezogen hätte. Ein solcher ist der ursprüngliche Zustand oder die notwendige Bedingung des Geschehens der menschlichen Freiheit – radikal verstanden, d. h. als Freiheit in Bezug sowohl auf Gott als auch auf den Staat. Nach der Rosenzweigschen Analyse des Gebets geschieht die Zeitigung der Freiheit des Daseins von diesem prekären Zustand aus entsprechend in vier verschiedenen Abschnitten: des Fortschritts, des Mystikers, der Eschatologie und des eigentlichen Messianischen. Jedem entspricht eine Art sowohl des *In-der-Geschichte-Seins* als auch des *In-der-Welt-Seins* in politischem Sinne, d. h. des *In-der-Welt-und-in-der-Geschichte-mit-den-anderen-Seins*.

Der Fortschritt, den Schmitt mit der Verdammnis der Menschlichkeit, d. h. mit der Beschleunigung des Endes der Zeit, die Rosenzweig gemäß dem Juristen ebenfalls annimmt, identifiziert, wird dagegen im *Stern* als die unendliche Nachstellung des Endes verstanden. Dieses Endes bedeutet für den Fortschrittsanbieter jedoch das Ziel oder den idealen Zweck der Geschichte, deren Entwicklung deswegen als Bedingung der Möglichkeit der Verwirklichung des Guten interpretiert wird – genau so, wie das Böse, das die Geschichte hervorrief, als notwendiger Moment der Entwicklung verstanden wird, d. h., das Böse wird in Hinblick auf eine wachsende Versöhnung gerechtfertigt. Das Ende der Zeit wird *dolico-chronisch* aufgehalten, d. h. in einer Geschichte als Theodicee verstanden, sine die zurückgestellt. Der Mystiker, der in seiner eigenen Zeitigung eingeschlossen bleibt, d. h. außerhalb der Welt und den anderen Menschen, reagiert auf diese Rechtfertigung der Katastrophe durch einen dauernden Quietismus: als ob weder die Welt noch die Politik existierten, d. h. un-politisch.

Gegenteiliges geschieht im Fall der eschatologischen Zeitigung des Tyrannen, dem der dritte Teil des *Sterns* gewidmet ist: die Beziehung des Tyrannen zur Welt geschieht so, als ob die Welt bereits vollendet wäre. Der Mystiker, insoweit er die Welt verneint, entfernt sich von der Politik, während der Tyrann die Politik als Instrument der Erlösung, d. h. als Instrument der endgültigen Ordnung der Welt, versteht. Von der gleichen messianischen Kraft wie im Fall des Heiligen belebt, ist dennoch der Erlösungseifer des Tyrannen maßlos. Anstatt immer wieder das Ende der Zeit zu erwarten, gibt sich der Tyrann schließlich mit der Sakralisierung eines Idols (des Staates) zufrieden. Das Ende der Zeit wird *brachychronisch* aufgehalten, nämlich durch eine gewaltige eschatologische, vom Recht durchgeführte Unterbrechung der Geschichte. Die Rosenzweigsche Dekonstruktion der Differenz von das Recht erhaltender und Recht setzender Gewalt führt das Paar „Revolution-Gegenrevolution“ auf eine einzige Zeitigung zurück. Die Zeitigung, welche die Revolution und die Gegenrevolution kennzeichnet, besteht in der notwendigen Einführung einer falschen Ewigkeit in der wieder sakralisierten Geschichte. Das Ergebnis dieser Verewigung der Geschichte ist nichts anderes als die Akkumulation einer neuen Epoche in der Geschichte. Von der Spannung zwischen Revolution und Gegenrevolution entsteht die ständige Katastrophe, welche die Geschichte darstellt: der falsche Ausnahmezustand, der die Auffassung der Geschichte als Fortschritt rechtfertigt und normalisiert.

Gegen diese Zeit der Geschichte, als ihr agonischer Kontrapunkt, der vielmehr eine Gegen-Zeit ist, geschieht die Zeitigung des Heiligen im Rhythmus der Zeitigung der Welt und der anderen Menschen, die weder den Mystiker noch den Tyrannen ernst nehmen. Die Zeitigung der messianischen Zeit als Zeitigung des Endes der Zeit stellt eine Beschleunigung dar, die auf ihre Messianischheit beharrt. Der Heilige gerät nicht in die Versuchung, sich endgültig mit dem *ἔσχατον* zu identifizieren. Er verzweifelt nicht und erlebt daher keine Enttäuschung. Der

Heilige bleibt in der Hoffnung, dass das Ende immer wieder und in jedem Augenblick geschehen kann. Er macht die Zeit zur Zeit, aufnahmebereit für die Ewigkeit – nach Art des paulinischen *ὁ νῦν καιρός*. Der Heilige hält die Zeit nicht auf eschatologische Weise, sondern auf eine messianische Weise auf. Er täuscht kein Ende vor. Der Heilige bleibt in der Zeit des Endes. Er gibt Zeit eine außergewöhnliche Zeit, die sich über das alltägliche Geschehen der Zeit hervorhebt, ohne diese chronologische Zeit einfach zu verneinen. Er eröffnet auch keine neue Epoche der Welt, noch geschieht dies als Unterbrechung zwischen den zwei Welten, sondern als Diskontinuität selbst, die sich in der Geschichte nicht vertieft: als messianische Unterscheidung, die als Rest der Geschichte und der Politik bleibt und allenfalls in die Versuchung, Gott in der Geschichte nachzumachen, mündet.



# BIBLIOGRAFÍA

## OBRAS DE F. ROSENZWEIG

### OBRAS DE F. ROSENZWEIG EN ALEMÁN

- ROSENZWEIG, F., «Atheistische Theologie», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 687-697.
- «Cannä und Gorlice. Eine Erörterung des strategischen Raumbegriffs», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. , 283-295.
- «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 3-44.
- «Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 139-161.
- «Der Jude im Staat », en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 553-555.
- *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher 1 (1900-1918)*, Martinus Nijhoff, Haag, 1979 [GS I, 1].
- *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (I): Briefe und Tagebücher 2 (1918-1929)*, Martinus Nijhoff, Haag, 1979 [GS I, 2].
- *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (II): Der Stern der Erlösung*, Martinus Nijhoff, Haag, 1976 [GS II].
- *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (IV, 1): Sprachdenken im Übersetzen. Hymnen und Gedichte des Jehuda Halevi*, Martinus Nijhoff, Haag, 1983.
- «„Deutschtum und Judentum“», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 169-175.
- «Die neue Levante», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 309-312.

- «Einleitung in die Akademieausgabe der Jüdischen Schriften Hermann Cohens», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 177-223 (también en H. Cohen, *Jüdische Schriften*, I, C. A. Schwetschle und Sohn, Berlin, 1924, pp. XIII-LXIV).
- *Franz Rosenzeig. Die „Gritlie“ Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, BILAM Verlag, Tübingen, 2002.
- «Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 313-368.
- *Hegel und der Staat*, Scientia, Aalen, 1962<sup>2</sup> (1920<sup>1</sup>) [HuS].
- «Hermann Cohens Nachlasswerk. Ein Brief», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 229-233.
- «Liberalismus und Zionismus. Ein offener Brief an die Jüdische Rundschau», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 557-558.
- «Nordwest und Südost», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 301-307.
- «Paralipomena», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 61-124.
- «„Realpolitik“», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 261-265.
- «„Urzelle“ des Stern der Erlösung. Brief an Rudolf Ehrenberg vom 18.11.1917», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 125-138.
- «Volksschule und Reichsschule», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 371-411.
- «Zeit ist's... Gedanken über das jüdische Bildungsproblem des Augenblicks», en *Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften (III): Zweistromland. Kleinere*

*Schriften zu Glauben und Denken*, Martinus Nijhoff, Haag, 1984 [GS III], pp. 461-481.

#### TRADUCCIONES DE F. ROSENZWEIG AL CASTELLANO

- ROSENZWEIG, F., «Carta a Friedrich Meinecke», en *Lo humano, lo divino y lo mundano: escritos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod-Araucaria, Buenos Aires, 2007, pp. 83-88.
- «“Célula originaria” de La estrella de la redención. Carta a Rudolf Ehrenberg del 18-XI-1917», en *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, pp. 19-42.
- «El nuevo pensamiento. Observaciones adicionales a “La estrella de la redención” (1925)» [NP], en *El nuevo pensamiento*, trad. de I. Reguera, Visor, Madrid, 1989, pp. 43-80.
- «Hegel y el Estado. Conclusiones», en *Lo humano, lo divino y lo mundano: escritos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod-Araucaria, Buenos Aires, 2007, pp. 73-82.
- «Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen», en M. Beltrán - J. M. Mardones-R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, trad. de M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1998, pp. 13-64.
- *La Estrella de la Redención*, trad de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 1997 [EdR].
- «La obra póstuma de Hermann Cohen. Una carta», en H. Cohen, *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod-Araucaria, Buenos Aires, 2010, pp. 305-310.
- «Ya es hora. Ideas sobre el problema de la actual formación judía», en *Lo humano, lo divino y lo mundano: escritos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod-Araucaria, Buenos Aires, 2007, pp. 29-53.

#### TRADUCCIONES DE F. ROSENZWEIG A OTRAS LENGUAS

- ROSENZWEIG, F., «Cannes et Gorlice. Une explication du concept stratégique d’espace», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, trad. fr. de G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay, Vrin, Paris, 2003, pp. 125-139.
- «Globus. Études sur la théorie de l’espace dans l’histoire universelle», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, trad. fr. de G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay, Vrin, Paris, 2003, pp. 37-102.

- *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio* [a cura de Francesco Paolo Ciglia], trad. it. de S. Carreti, Marietti, Genova-Milano, 2007.
- *Hegel e lo stato* [a cura di Remo Bodei], trad. it. de A. L. Künkler - R. Curino Cerrato, Il Mulino, Bologna, 1976.
- *Hegel et l'Etat*, trad. de G. Bensussan, Presses Universitaires de France, Paris, 1991.
- «Il est grand temps... (Psaume 119, v. 126). Réflexions sur le problème de la formation juive aujourd'hui», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, trad. fr. de G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay, Vrin, Paris, 2003, pp. 227-248.
- «Le juif dans l'Etat», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, trad. fr. de G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay, Vrin, Paris, 2003, pp. 177-179.
- «Théologie athée», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, trad. fr. de G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay, Vrin, Paris, 2003, pp. 143-154.

## OBRAS DE C. SCHMITT

### OBRAS DE C. SCHMITT EN ALEMÁN

- SCHMITT, C., «Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre», en *Das Reich* 16 (1942) 3-5.
- «Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen», en *Der Begriff des Politischen: mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1932 [BP], pp. 66-81.
- *Der Begriff des Politischen: mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1932 [BP].
- «Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstags Adolf Hitlers vom 13. Juli 1934», en *Deutsche Juriste Zeitung* 39 (1934) 945-950 (recogido en Schmitt, C., *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1994<sup>3</sup> (Hamburg, 1940<sup>1</sup>), pp. 227-238).
- «Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen», en V.V.A.A., *Estudios jurídico-sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1960, pp. 165-178.

- *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines-poligischen Symbols*, Hanseatische Verlaganstalt, Hamburg, 1938 [LSH].
- *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven, Köln, 1950 [NdE].
- *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Mohr, Tübingen, 1914.
- *Die Diktatur: von den anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischem Klassenkampf*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1921.
- *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1926<sup>2</sup> (1923<sup>1</sup>).
- «Die geschichtliche Struktur des heutigen Weltgegensatzes von Ost und West», en A. Mohler (ed.), *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1955, pp. 135-167 [SW].
- «Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft (1943/1944)», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1958, pp. 386-429.
- «Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung», en *Summa*, 1/2 (1917) 71-80 (recogido en Schmitt, C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, pp. 445-452 [SK]).
- «Die Tyrannei der Werte», en Forsthoff, E. (ed.), *Säkularisation und Utopie. Ebra-cher Studien*, Kohlhammer, Stuttgart, 1967, pp. 37-62.
- *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, Greven, Köln, 1950.
- «Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes», en H. Blumenberg - C. Schmitt, *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007, pp. 161-166 [MG].
- «Drei Stufen historischer Sinngebung», en *Universitas* 5 (1950) 927-931.
- *Ex captivitate salus. Erfahrung der Zeit 1945-47*, Greven, Köln, 1950.
- «Freiheitsrechte und institutionelle Garantien der Reichsverfassung (1931)», en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954. Materialien zu einer Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1958, pp. 140-173 .
- *Gesetz und Urteil: eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*, C.H. Beck, München, 1969<sup>2</sup> (Berlin, 1912<sup>1</sup>).
- *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, Neske, Pfullingen, 1954.

- *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991.
- «Großraum gegen Universalismus (1939)», en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1940, pp. 295-302.
- *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Klett-Cotta, Stuttgart, 2001<sup>4</sup> (Leipzig, 1942<sup>1</sup>) [LuM].
- *Legalität und Legitimität*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1932.
- *Politische Romantik*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1925<sup>2</sup> (1919<sup>1</sup>).
- *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1934<sup>2</sup> (1922<sup>1</sup>) [PT].
- *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1970 [PTII].
- «Recht und Macht», en *Summa 1* (1917) 37-52 (recogido en Schmitt, C., *Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915, Aufsätze und Materialien*, Akademie Verlag, Berlin, 2005, pp. 432-444).
- *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hegner, Hellerau, 1923 [RK].
- *Tagebücher. 1930-1934*, Akademie Verlag, Berlin, 2010.
- *Tagebücher vom Oktober 1912 bis Februar 1915*, Akademie Verlag, Berlin, 2003.
- *Theodor Däublers „Nordlicht“: drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1991<sup>2</sup> (München, 1916<sup>1</sup>).
- «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat (1937)», en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1923-1939*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1940, pp. 235-239.
- *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hanseatische Verlagsanst., Hamburg, 1934.
- «Übersicht über die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen des Begriffes der innerpolitischen Neutralität des Staates (1931)», en *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und 3 Corollarien*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1963, pp. 97-101.
- *Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, München-Leipzig, 1928.
- *Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für räumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*, Deutscher Rechtsverlag, Berlin, 1939.

— «Zu Friedrich Meineckes Idde der Staatsräson», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* LVI, 1 (1926) 226-234.

#### TRADUCCIONES DE C. SCHMITT AL CASTELLANO

SCHMITT, C., *Catolicismo romano y forma política*, trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2000 [CR].

— «Derechos de libertad y garantías constitucionales en la Constitución del Reich», en M. Herrero (ed.), *Posiciones ante el derecho*, trad. de M. Herrero, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 181-242.

— «Diálogos sobre el poder y el acceso al poderoso», en *Diálogos*, trad. de A. Schmitt de Otero, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962, pp. 59-97.

— *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, trad. de A. Maestre, Alianza, Madrid, 2006<sup>4</sup> (1991<sup>1</sup>)[CP].

— «El contraste entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción dualista. Reflexiones a propósito de la estructura y destino de este tipo de antítesis», en *La tiranía de los valores*, trad. de M. Herrero, Comares, Granada, 2010, pp. 51-67.

— «El *Führer* defiende el derecho. El discurso de Hitler ante el *Reichstag* del 13 de julio de 1934», en H. Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. de A. Scherp, FCE, México D.F., 2001, pp. 114-118.

— *El Leviatán en la teoría del estado de Tomás Hobbes*, trad. de F. J. Conde, Comares, Granada, 2004 [LEH].

— *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*, trad. de D. Schlling Thou, Comares, Granada, 2002.

— *El valor del Estado y el significado del individuo*, trad. de C. Pardo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011.

— «Estado total, guerra total, enemigo total», en H. Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. de A. Scherp, FCE, México D. F., 2001, pp. 141-146.

— *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, trad. de A. Schmitt de Otero, Trotta, Madrid, 2010.

— *Intepretación europea de Donoso Cortés*, trad. de F. de Asís Caballero, Rialp, Madrid, 1952.

— «La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones», en *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, trad. de A. Maestre, Alianza, Madrid, 2006<sup>4</sup> (1991<sup>1</sup>) [CP], pp. 107-122.



- *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, trad. de P. Madrigal, Tecnos, Madrid, 2008.
- «La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar», trad. de E. Tierno Galván, en *Revista de estudios políticos* 81 (1955) 3-28 [TO].
- «La tiranía de los valores», en M. Herrero (ed.), *La tiranía de los valores*, trad. de A. Schmitt, Comares, Granada, 2010, pp. 33-50.
- «La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica», trad. de R. Garcia Pastor, en *Daimon* 13 (1996) 11-18 [VI].
- «Legalidad y legitimidad», en H. Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, trad. de J. Díaz García, FCE, México D. F., 2001, pp. 245-343.
- «Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial», en M. Herrero (ed.), *Posiciones ante el derecho*, trad. de M. Herrero, Tecnos, Madrid, 2012, pp. 1-178.
- *Romanticismo político*, trad. de L. A. Rossi – S. Schwarzböck, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2001.
- «Sobre “La idea de razón de Estado” de Friedrich Meinecke», trad. de M. Saralegui, en *Empresas políticas* 9 (2007) 79-85.
- *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, trad. de M. Herrero, Tecnos, Madrid, 1996.
- «Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía», en *Teología política*, trad. de F. J. Conde, Trotta, Madrid, 2009, pp. 9-58.
- «Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política», en *Teología política*, trad. de J. Navarro Pérez, Trotta, Madrid, 2009, pp. 59-133.
- *Teoría de la Constitución*, trad. de F. de Ayala, Alianza, Madrid, 1982.
- *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*, trad. de R. Fernández-Quintanilla, Trotta, Madrid, 2007 [TyM].
- «Tres posibilidades de una visión cristiana de la historia», trad. de F. de Asís Caballero, en *Arbor* 62 (1951) 237-241 [PH].

#### OBRAS DE C. SCHMITT APARECIDAS ORIGINALMENTE EN CASTELLANO

- SCHMITT, C., *Cambio de estructura del derecho internacional*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1943.
- *La unidad del mundo*, Ateneo, Madrid, 1951 [UM] (ed. al.: «Die Einheit der Welt», en *Merkur* 47 (1952) 1-11).

## BIBLIOGRAFÍA GENERAL

- ALBERTINI, F., «Historia, redención y mesianismo en Franz Rosenzweig y Walter Benjamin. Acerca de una interpretación “política” de *La Estrella de la Redención*», en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, trad. de Á. E. Garrido Maturano, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 127-162.
- ALTMANN, A., «About the correspondence», en E. Rosenstock-Huessy (ed.), *Judaism despite Christianity. The «Letters on Christianity and Judaism» Between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Schocken, New York, 1971, pp. 26-70.
- «Franz Rosenzweig on History», en P. Mendes-Flôhr (ed.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hannover, 1988, pp. 124-137.
- ANCKAERT, L.- CASPER, B., *An exhaustive Rosenzweig bibliography: primary and secondary writings*, Bibliotheek van de Faculteit Godgeleerdheid, Leuven, 1995.
- ANCKAERT, L. - BRASSER, M. - SAMUELSON, N. (eds.), *The Legacy of Franz Rosenzweig. Collected Essays*, Leuven University Press, Leuven, 2004.
- ARENDT, H., *Between past and future: eight exercises in political thought*, Viking, New York, 1971<sup>2</sup> (1961<sup>1</sup>) [ed. cast.: *Entre pasado y futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de A. Poljak, Península, Barcelona, 1996].
- *Eichmann in Jerusalem. A report on the banality of evil*, Viking Press, New York, 1963 [ed. cast.: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de C. Ribalta, Lumen, Barcelona, 2003<sup>4</sup> (1967<sup>1</sup>)].
- *On Revolution*, Faber and Faber, London, 1963 [ed. cast.: *Sobre la revolución*, trad. de P. Bravo, Alianza, Madrid, 1988<sup>2</sup> (1967<sup>1</sup>)].
- ASSMANN, J., *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München-Wien, 2003 [ed. cast.: *La distinción mosaica o el precio del mono-teísmo*, trad. de G. González Diéguez, Akal, Madrid, 2006].
- *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 2000.
- *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, Buchges, Darmstadt, 1998 [ed. cast.: *Moisés el egipcio*, trad. de J. Alonso López, Obreron, Madrid, 2006].
- *Ägypten: eine Sinngeschichte*, Hanser, München, 1996 [ed. cast.: *Egipto. Historia de un sentido*, trad. de J. Chamorro Mielke, Abada, Madrid, 2005].
- AVINERI, S., «Rosenzweig’s Hegel Interpretation: Its Relationship to the Development of His Jewish Reawakening», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, II, Alber, Freiburg-München, 1988, pp. 831-838.

- BADIOU, A., *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Presses Univ. de France, Paris, 1997 [ed. cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, trad. de D. Reggiori, Anthropos, Barcelona, 1999].
- BAKOUNINE, M., «L'Internationale et Mazzini. La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale. Première Partie», en *Ouvres Complètes I. Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872. Première Partie. La polémique avec Mazzini: écrits et matériaux*, Champ Libre, Paris, 1973, pp. 19-77.
- «La Théologie politique de Mazzini. Deuxième partie. Fragments et variantes», en *Ouvres Complètes I. Michel Bakounine et l'Italie 1871-1872. Première Partie. La polémique avec Mazzini: écrits et matériaux*, Champ Libre, Paris, 1973, pp. 107-278.
- BARTH, K., «Der Römerbrief 1922 (Zweite Fassung)», en *Karl Barth Gesamtausgabe*, XLVII, Theologischer Verlag, Zürich, 1999 [ed. cast.: *Carta a los romanos*, BAC, Madrid, 2002].
- BATNITZKY, L., *Idolatry and Representation: the philosophy of Franz Rosenzweig reconsidered*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
- BELMONTE GARCÍA, O., «El fundamentalismo: la negación del prójimo (desde la lectura de F. Rosenzweig)», en *Miscelánea Comillas* LXIII, 123 (2005) 439-455.
- «La recuperación de la confianza en la filosofía de Franz Rosenzweig: el camino hacia el encuentro con el prójimo», en A. Villar - M. García-Baró (eds.), *Pensar la solidaridad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, pp. 311-377.
- *La verdad habitable. Horizonte vital de la filosofía de Franz Rosenzweig*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2012.
- BEN-CHORIN, S., «Franz Rosenzweig und das Ende des deutschen Judentums», en W. Schmied-Kowarzik (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, I, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1988, pp. 57-64.
- BENDERSKY, J. W., *Carl Schmitt Theorist for the Reich*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
- BENJAMIN, M., «Building a Zion in German(y): Franz Rosenzweig on Jehuda Halevi», en *Jewish Social Studies* 2 (2007) 127-154.
- BENJAMIN, W., «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», en *Gesammelte Schriften* I, 2, Shurkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 431-508 [ed. cast.: «La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica», en *Obras (libro I, vol. 2)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2008, pp. 7-85].

- «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften (I. Band, 2. Teil)*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978<sup>2</sup> (1974<sup>1</sup>), pp. 691-704 [ed. cast.: «Sobre el concepto de Historia», en *Obras (libro I, volumen 2)*, trad. de A. Brotons Muñoz, Abada, Madrid, 2012, pp. 303-318].
- «Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften (2. Band, 1. Teil)*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977, pp. 179-203 [ed. cast.: «Hacia una crítica de la violencia», en *Obras (libro II, volumen I)*, trad. de J. Navarro Pérez, Abada, Madrid, 2007, pp. 183-206].
- BENOIST, A., *Carl Schmitt. Bibliographie seiner Schriften und Korrespondenzen*, Akademische Verlag, Berlin, 2003.
- BENSAÏD, D., «“En y por la historia”. Volviendo *Sobre la cuestión judía*», en Vernik, E. (ed.), *Volver a La cuestión judía*, trad. de S. Labado, Gedisa, Barcelona, 2011, pp. 121-192.
- BENSUSSAN, G., *Franz Rosenzweig: existence et philosophie*, Presses Univ. de France, Paris, 2000 [ed. cast.: *Franz Rosenzweig: existencia y filosofía*, trad. de D. Barreto González - H. Santana Sánchez, Anthropos, Barcelona, 2009].
- «Le *Freies Jüdisches Lehrhaus* de Francfort», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Vrin, Paris, 2003, pp. 17-30.
- *Le temps messianique: temps historique et temps vécu*, J. Vrin, Paris, 2001.
- BENVENISTE, E., *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I-II, De Minuit, Paris, 1969 [ed. cast.: *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, trad. de M. Armiño, Taurus, Madrid, 1983].
- BERNSTEIN, R. J., *Radical Evil. A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Cambridge, 2002 [ed. cast.: *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad. de M. G. Burello, Lillmod, Buenos Aires, 2004].
- BERTHOLD, L., «Wer hält zur Zeit den Satan aus? Zur Selbstglossierung Carl Schmitts», en *Leviathan* 2 (1993) 285-299.
- BLUMENBERG, H., *Die Legitimität der Neuzeit (Erneuerte Ausgabe)*, Suhrkamp, Frankfurt a. Main, 1988 [ed. cast.: *La legitimación de la Edad Moderna*, trad. de P. Madrigal, Pre-textos, Valencia, 2008] [LEM].
- «„Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität», en H. Kuhn - F. Wiedmann (eds.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, Pustet, München, 1964, pp. 240-265.
- BLUMENBERG, H.- SCHMITT, C., *Briefwechsel 1971-1978 und weitere Materialien*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2007.

- BOULANGER, G., «La figure de l'ennemi dans la pensée de Franz Rosenzweig et de Carl Schmitt», en *Archives de philosophie: recherches et documentation* LXXIV, 3 (2011) 491-508.
- BOURETZ, P., *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, Gallimard, Paris, 2003 [ed. cast.: *Testigos del futuro. Filosofía y mesianismo*, trad. de A. Sucasas, Trotta, Madrid, 2012].
- BRASSER, M. (ed.), *Die Idee Europa. Rosenzweig Jahrbuch III*, Karl Alber, Freiburg i. Br., 2008.
- *Franz Rosenzweig heute. Rosenzweig Jahrbuch I*, Karl Alber, Freiburg i. Br., 2006.
- *Paulus und die Politik. Rosenzweig Jahrbuch IV*, Karl Alber, Freiburg i. Br., 2010.
- BRASSER, M. - DOBER, H. M. (eds.), *Wir und die Anderen. Rosenzweig Jahrbuch V*, Karl Alber, Freiburg i. Br., 2010.
- BRAITERMAN, Z., «Fideism Redux: Emil Fackenheim and the State of Israel», en *Jewish Social Studies* 1 (1997) 105-120.
- BUBER, M., «Begriffe und Wirklichkeit. Brief an Herrn Geh. Regierungsrat Prof. Dr. Hermann Cohen», *Der Jude* 5 (1916) 281-289.
- «Zion, der Staat und die Menschheit. Bemerkungen zu Hermann Cohens Antwort», *Der Jude* 7 (1916) 425-433.
- CALONGE Ruiz, J., «Platón. Gorgias», en J. Calonge Ruiz - E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri - J. L. Calvo, *Platón. Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*, Gredos, Madrid, 1983, pp. 23-145.
- «Platón. Menéxeno», en J. Calonge Ruiz - E. Acosta Méndez - F. J. Olivieri - J. L. Calvo, *Platón. Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*, Gredos, Madrid, 2004, pp. 161-190.
- CAPANAGA, V., «San Agustín. De la verdadera religión», en *Obras completas de San Agustín*, IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1948, pp. 68-233.
- CASPER, B., *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers*, Herder, Freiburg, 1967.
- *Das Ereignis des Betens. Grundlinien einer Hermeneutik der religiösen Geschehens*, Herder, Freiburg, 1967 [ed. cast.: *El acontecimiento de orar. Líneas fundamentales de una hermenéutica del evento religioso*, trad. de D. Fonti, Alción, Córdoba, 2011].

- «„Das Gebet stiftet die menschliche Weltordnung“. Zum Verständnis der Erlösung im Werk Franz Rosenzweigs», en G. Fuchs - H. H. Henrix (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M., 1987, pp. 127-150.
- «Der Andere, der Dritte und die Bürgerschaft für die Gerechtigkeit», en *Archivio di Filosofia* LXXIV, 1-3 (2006) 185-194.
- «Die Zeitigung „der Wir“», en M. Brassler - H. M. Dober (eds.), *Rosenzweig Jahrbuch V. Wir und die Anderen*, Karl Alber, Freiburg, 2010, pp. 167-181.
- «Ereignis (acaecimiento) en la concepción de Franz Rosenzweig y en el pensamiento de Martin Heidegger», trad. de Á. E. Garrido Maturano, en *Escritos de Filosofía* 29-30 (1996) 3-20.
- «Libertad-Revelación-Redención. Su relación en el pensamiento de Franz Rosenzweig», en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, trad. de M. Leconte, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 249-269.
- «Verantwortung und die Intentionalität der Rechtsordnung», en W. Beinert (ed.), *Unterwegs zum einen Glauben: Festschrift für Lothar Ullrich zum 65. Geburtstag*, FS Lothar Ullrich, Leipzig, 1997, pp. 196-204.
- «Zeit und messianische Zeit. Zu einer Grunddimension des religiösen Geschehens», en R. Kaufmann (ed.), *Scientia et religio: religionsphilosophische Orientierung*, Thelem, Dresden, 2005, pp. 97-111.
- CIGLIA, F. P., «Zwischen homerischem und biblischem Weltbild. Rosenzweigs Europa-Gedanke», en M. Brassler (ed.), *Die Idee Europa. Rosenzweig Jahrbuch III*, Karl Alber Verlag, Freiburg-München, 2008, pp. 127-139.
- COHEN, H., «Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung», en *Jüdische Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 45-72 [ed. cast.: «El shabat en su significación histórico-cultural», en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2010, pp. 33-59].
- *Der Nächste: vier Abhandlungen über das Verhalten von Mensch zu Mensch nach der Lehre des Judentums*, Schocken, Berlin, 1935 [ed. cast.: *El prójimo: cuatro ensayos sobre la correlación práctica de ser humano a ser humano según la doctrina del judaísmo*, trad. de A. Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004].
- «Deutschtum und Judentum», en *Jüdische Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 237-301 [ed. cast.: «Germanidad y judaísmo», en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2010, pp. 201-260].

- «Die Messiasidee», en *Jüdische Schriften*, I, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 105-124 [ed. cast.: «La idea de Mesias», en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2010, pp. 61-79].
- *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fock, Leipzig, 1919 [ed. cast.: *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. de J. A. Ancona Quiroz, Anthropos, Barcelona, 2004].
- «Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum», en *Jüdische Schriften*, I, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 284-305.
- «Religion und Zionismus. Ein Wort an meine Kommilitonen jüdischen Glaubens. Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber», en *Jüdischen Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 319-340 [ed. cast.: «Religión y sionismo. Unas palabras a mis correligionarios de religión judía. Respuesta a la carta abierta del Doctor Martin Buber dirigida a Hermann Cohen», en *Mesianismo y razón. Escritos judíos*, trad. de M. G. Burello, Lilmod, Buenos Aires, 2010, pp. 261-279].
- «Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums», en *Jüdische Schriften*, II, C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1924, pp. 210-217.
- COTESTA, V., «L'idea di Europa nel pensiero di Franz Rosenzweig e di Carl Schmitt», en Id. (ed.), *Europa. Idee, immagini, percezioni*, I, Rubbettino, Roma, 2010, pp. 45-68.
- CRÉPON, M. - DE LAUNAY, M., «Rosenzweig et le “tournant” de la guerre», en G. Bensussan - M. Crépon - M. de Launay (eds.), *Confluences. Politique, histoire, judaïsme*, Vrin, Paris, 2003, pp. 7-17.
- CULLMAN, O., «Der eschatologische Charakter des Missionsauftrags und des apostolischen Selbstbewußtseins bei Paulus. Untersuchung zum Begriff des Katechon in 2. Thess. 2, 6-7 (1936)», en Fröhlich, K. (ed.), *Oscar Cullmann. Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1966, pp. 305-336.
- DÄUBLER, T., *Das Nordlicht*, I-III, G. Müller, Leipzig-München, 1910.
- DERRIDA, J. «Déclarations d'Indépendance», en *Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique de num propre*, Galilée, Paris, 1984, 13-32 [ed. cast.: «Declaraciones de independencia», en *Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio*, trad. de H. Pons, Amorrortu, Buenos Aires, 2009, pp. 11-26].
- *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, Galilée, Paris, 1994 [ed. cast.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de A. Barberá - P. Peñalver, Tecnos, Madrid, 2004].

- «Interpretations at War: Kant, le Juif, l'Allemand», en M. Abensour (ed.), *Phénoménologie et politique*, Ousia, Bruxelles, 1990, 209-292 [ed. cast.: *Acabados seguido de Kant, el judío, el alemán*, trad. de P. Peñalver, Trotta, Madrid, 2004, pp. 39-128].
- *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris, 1994 [ed. cast.: *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, trad. de P. Peñalver - F. Vidarte, Trotta, Madrid, 1998].
- *Spectres de Marx. L'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris, 1993 [ed. cast.: *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la nueva Internacional*, trad. de J. M. Alarcón - C. de Peretti, Trotta, Madrid, 1995].
- DÍAZ, C., *El Nuevo Pensamiento de Franz Rosenzweig*, Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2008.
- DONOSO CORTÉS, J., «Discurso sobre la dictadura (1849)», en *Discursos políticos*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 3-30.
- D'ORS, A., «El *Glossarium* de Carl Schmitt», en D. Negro Pavón (ed.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996, pp. 17-47.
- DROIT, R.P., *Généalogie des barbares*, Odile Jacob, Paris, 2007 [ed. cast.: *Genealogía de los bárbaros. Historia de la inhumanidad*, trad. de N. Petit Fontserè, Paidós, Barcelona, 2009].
- DUQUE, F., *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995.
- «Teofranquismo. Una aproximación a la crítica de la teología política en los años sombríos», en R. Navarrete - V. Rocco (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, pp. 147-220.
- EGGERS LAN, C., *Platón. Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986.
- ESPOSITO, R., *Nove pensieri sulla politica (Intersezioni)*, il Mulino, Bologna, 1993 [ed. cast.: *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*, trad. de P. L. Ladrón de Guevara, Trotta, Madrid, 1996].
- ESTEBAN ENGUITA, J.E., *Política y cultura en el pensamiento del joven Nietzsche (1869-1876)*. Tesis Doctoral leída el 16 de marzo de 1998 en la Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Filosofía.
- EVARD, J.L., «Théologie politique et fin de l'histoire: Carl Schmitt et Franz Rosenzweig», en *Cités* 50 (2012) 161-172.
- FACKENHEIM, E. L., *God's Presence in History. Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*, New York University Press, New York, 1970 [ed. cast.: *La presencia de Dios en la historia. Afirmaciones judías y reflexiones filosóficas*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2002].



- *To Mend the World. Foundations of Future Jewish Thought*, Schocken Books, New York, 1982 [ed. cast.: *Reparar el mundo. Fundamentos de un pensamiento judío futuro*, trad. de T. Checchi González, Sígueme, Salamanca, 2008].
- FOUCAULT, M., «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», en S. Bachelard (ed.), *Hommage à Jean Hyppolite*, Presses Universitaire de France, Paris, 1971, pp. 145-72 [ed. cast.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. de J. Vázquez Pérez, Pre-Textos, Valencia, 2004].
- FREUD, S., «Der Mann Moses und die monotheistische Religion», en *Gesammelte Werke*, XVI, Imago, London, 1950, pp. 101-244 [ed. cast.: *Moisés y la religión monoteísta y otros ensayos sobre judaísmo y antisemitismo*, trad. de R. Rey Ardid, Alianza, Madrid, 2001].
- GALINDO HERVÁS, A., «¿Autonomía o secularización? Un falso dilema sobre la política moderna», en R. Mate-J. A. Zamora (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso en la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 119-124.
- «Los fundamentos teológicos de la política moderna», en *Araucaria. Revista iberoamericana de filosofía, política y humanidades* 12 (2004) 41-66.
- «Mesianismo impolítico» en *Isegoría* 39 (2008) 239-250.
- «Teología política “versus” comunitarismo impolítico», en *Res Publica* 6 (2000) 37-55.
- «Un schmittiano antischmittiano», en *Isegoría* 39 (2008) 399-401.
- GALLI, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 2010<sup>2</sup> (1996<sup>1</sup>).
- *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna, 2008 [ed. cast.: *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, trad. de M. J. de Ruschi, FCE, Buenos Aires, 2010].
- GARCÍA-BARÓ, M., *La compasión y la catástrofe: ensayos de pensamiento judío*, Sígueme, Salamanca, 2007.
- «La figura de la Estrella. Una perspectiva global para la lectura de Rosenzweig», en F. Rosenzweig, *La Estrella de la Redención*, Sígueme, Salamanca, 1997, pp. 11-39.
- *Platón. La defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- GARCÍA CALVO, A., *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates, Apología o Defensa ante el jurado, Simposio o el convite*, Alianza, Madrid, 1967.
- GARCÍA VALDÉS, M., *Aristóteles. Política*, Gredos, Madrid, 1988.

- GARCÍA YEBRA, V., *Aristóteles. Metafísica*, Gredos, Madrid, 1982<sup>2</sup> (1970<sup>1</sup>).
- GARRIDO-MATURANO, Á. E., *La Estrella de la Esperanza. Introducción a la «Estrella de la Redención» de Franz Rosenzweig desde una perspectiva fenomenológica*, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires, 2000.
- *Los tiempos del tiempo: el sentido filosófico, cosmológico y religioso del tiempo*, Biblos, Buenos Aires, 2010.
- GÉREBY, G., «Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt», *New German Critique* 105 (2008) 7-33.
- GLATZER, N., *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, Schocken Books, New York, 1961<sup>2</sup> (1953<sup>1</sup>).
- GOGARTEN, F., *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit: die Säkularisierung als Theologisches Problem*, Friedrich Vorwerk, Stuttgart, 1953 [ed. cast.: *Destino y esperanza del mundo moderno*, trad. de C. de la Sierra, Marova, Madrid, 1971].
- GÓMEZ ORFANEL, G., *Excepción y normalidad en el pensamiento de Carl Schmitt*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1986.
- GÓMEZ RAMOS, A., *Reivindicación del centauro. Actualidad de la filosofía de la historia*, Akal, Madrid, 2003.
- GORDON, P. E., «Rosenzweig Redux: The Reception of German Jewish Thought», en *Jewish Social Studies* 1 (2001), 1-57.
- GÖRTZ, H.J., *Tod und Erfahrung: Rosenzweigs „erfahrende Philosophie“ und Hegels „Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins“*, Patmos, Düsseldorf, 1984.
- GROSSHEUTSCHI, F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1966.
- GUARDINI, R., *Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik (eine theologisch-politische Besinnung)*, Thomas Verlag, Zürich, 1946 [ed. cast.: *El mesianismo en el mito, la revelación y la política*, trad. de V. Garcia Yebra, Rialp, Madrid, 1948].
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, V, London-New York-Melbourne, 1978.
- HABERMAS, J. - RATZINGER, J., *Dialektik der Säkularisierung: über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 2005 [ed. cast.: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, trad. de P. Largo - I. Blanco, Encuentro, Madrid, 2006].
- HARNACK, A. v., *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott: eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Hinrichs, Tübingen, 1921.

- HEGEL, G.W.F., «Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse», en *Sämtliche Werke Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, II, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart, 1964 [ed. cast.: *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, trad. de J. L. Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975].
- «Phänomenologie des Geistes», en *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg, 1980 [ed. cast.: *Fenomenología del Espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Abada Editores / UAM Ediciones, Madrid, 2010].
- «Philosophie der Welt Geschichte. Einleitung 1830/31», en *Gesammelte Werke. Band 18. Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995, p. 150 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1980].
- «Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (Berlin 1822/1823)», en K.H. Ilting - K. Brehmen - H. N. Seelmann (eds.), *George Wilhelm Friedrich Hegel Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, XII, Felix Meiner, Hamburg, 1996 [ed. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos, Alianza, Madrid, 1980].
- HERNÁNDEZ ARIAS, J. R., *Donoso Cortés und Carl Schmitt: eine Untersuchung über die staats- und rechtsphilosophische Bedeutung von Donoso Cortés im Werk Carl Schmitts*, Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, 1998.
- HERRERO, M., *El «nomos» y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*, Eunsa, Pamplona, 1997.
- «Los valores o la posición absoluta de lo no absoluto», en Id. (ed.), *La tiranía de los valores*, Comares, Granada, 2010, pp. 5-32.
- HOBBS, Th., «Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil», en *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, III, John Bohn, London, 1839 [ed. cast.: *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. de C. Mellizo, Alianza, Madrid, 2004].
- HONIG, B., «The Miracle of Metaphor: Rethinking the State of Exception with Rosenzweig and Schmitt», en *diacritics* 2-3 (2007) 78-102.
- JAEGER, W., *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953 [ed. cast.: *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. de J. Gaos, FCE, Madrid, 1977].
- JENNINGS, Th. W., *Reading Derrida / Thinking Paul. On Justice*, Stanford University Press, Stanford, 2006.

- KANTOROWICZ, E. H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957 [ed. cast.: *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, trad. de S. Aikin Araluce - R. Blázquez Godoy, Akal, Madrid, 2012<sup>2</sup> (1985<sup>1</sup>)].
- KELSEN, H., «Why should the law be obeyed?», en *What is Justice? Justice, Law and Politics in the Mirror of Science*, University of California Press, Berkeley, 1957, pp. 257-265 [ed. cast.: «¿Por qué obedecer al Derecho?». en *¿Qué es justicia?*, trad. de A. Calsamiglia, Ariel, Barcelona, 1991, pp. 183-193].
- KENNEDY, E., «Carl Schmitt und Hugo Ball: Ein Beitrag zum Thema, politischer Expressionismus», *Zeitschrift für Politik* (1988) 143-162.
- *Constitutional Failure: Carl Schmitt in Weimar*, Duke University Press, Durham, 2004 [ed. cast.: *Carl Schmitt en la República de Weimar. La quiebra de una Constitución*, trad. de P. Lomba Falcón, Tecnos, Madrid, 2012].
- «Politischer Expressionismus. Die kulturkritischen und metaphysischen Ursprünge des Begriffs des Politischen von Carl Schmitt», en H. Quartsch (ed.), *Complexio Oppositorum: Über Carl Schmitt*, Duncker und Humblot, Berlin, 1988, pp. 233-268.
- KERVÉGAN, J. F., *Hegel, Carl Schmitt: le politique entre spéculation et positivité*, Presses Univ. de France, Paris, 1992 [ed. cast.: *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, trad. de A. García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2007].
- KOHR, J., «Got selbst muß das letzte Wort sprechen...». *Religion und Politik im Denken Franz Rosenzweig*, Alber, Freiburg-München, 2008.
- KOSELLECK, R., *Kritik und Krise : ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Alber, Freiburg-München, 1959 [ed. cast.: *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*, trad. de R. De la Vega - J. Pérez de Tudela, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007].
- «Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte», en *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1979, pp. 38-66 [ed. cast.: «Historia magistra vitae. Sobre la disolución del topos en el horizonte de la agitada historia moderna», en *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 41-66].
- «Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation», en *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000, 177-202 [ed. cast.: «Acortamiento del tiempo y aceleración. Un estudio sobre la secularización», en *Aceleración, prognosis y secularización*, trad. de F. Oncina Coves, Pre-textos, Valencia, 2003, pp. 37-71].

- KROCKOW, C. G. v., *Die Entscheidung: eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Enke, Stuttgart, 1958 [ed. cast.: *La decisión. Un estudio sobre Ernst Jünger, Carl Schmitt y Martin Heidegger*, trad. de A. Maestre Sánchez - J. Campos Daroca, Centro de Estudios de Política Comparada, México D.F., 2001].
- LANCEROS MÉNDEZ, P., «Contratiempo. De un borrón de tinta en el papel secante», en J. Barja - C. Rendueles (eds.), *Mundo escrito. 13 derivas desde Walter Benjamin*, CBA, Madrid, 2013, pp. 165-200.
- «De los nombres de Cristo. *Making of* de una teología política», en V. Rocco - R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, pp. 45-70.
- «En el principio era el medio. Cuestión de orden», en P. Lanceros Méndez - F. P. Díez de Velasco Abellán (eds.), *Religión y violencia*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2008, pp. 17-44.
- *Fuera de la ley. Poder, justicia y exceso*, Abada, Madrid, 2012.
- «La comunidad de los santos. Una invitación al fanatismo», en F. Díez de Velasco - P. Lanceros (eds.), *Religión y mito*, CBA-UAM Ediciones, Madrid, 2010, pp. 195-244.
- «Nación y soberanía. dos problemas de la modernidad política. La cabeza del rey: dos modelos y un error», en *Utopía y praxis latinoamericanas* 26 (2004) 29-48.
- LECONTE, M., «Amor al prójimo y responsabilidad por el Otro. Aproximaciones introductorias a *La Estrella de la Redención* desde una perspectiva levinasiana», en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 55-74.
- LEVINAS, E., «La laïcité et la pensée d'Israël», en *Les imprévus de l'histoire*, Fata Morgana, Saint-Clément-la-Rivière, 1994, pp. 177-196 [ed. cast.: «El laicismo en el pensamiento de Israel», en *Los imprevistos de la historia*, trad. de T. Checchi, Sígueme, Salamanca, 2006, pp. 169-187].
- «“Entre deux mondes” (La voie de Franz Rosenzweig)» en *Difficile Liberté: essais sur le judaïsme*, Michel, Paris, 1976<sup>2</sup> (1963<sup>1</sup>), pp. 235-260 [ed. cast.: «“Entre dos mundos” (El camino de Franz Rosenzweig)», en *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo*, trad. de J. Haidar, Caparrós, Madrid, 2004, pp. 227-250].
- «Franz Rosenzweig: une pensée juive moderne» en *Hors sujet*, Fata Morgana, Fontfroide-le-Haut, 1987, pp. 71-96 [ed. cast.: «Franz Rosenzweig: un pensamiento judío moderno», en *Fuera del sujeto*, trad. de R. Ranz Torrejón - C. Jarillot Rodal, Caparrós, Madrid, 1997, pp. 63-80].

- «La tentation de la tentation», en *Quatre lectures talmudiques*, De Minuit, Paris, 1968, pp. 65-109 [ed. cast.: «La tentación de la tentación», en *Cuatro lecciones talmúdicas*, trad. de M. García-Baró, Riopiedras, Barcelona, 1996, pp. 55-86].
- *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye, 1961 [ed. cast.: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. de M. García-Baró, Sígueme, Salamanca, 2013].
- LILLA, M., *The Stillborn God: Religion, Politics, and the Modern West*, Vintage, New York, 2007 [ed. cast.: *El Dios que no nació. Religión, política y Occidente moderno*, trad. de D. Gascón, Debate, Barcelona, 2010].
- LISI, F., *Platón. Diálogos VIII. Leyes (Libros I-VI)*, Madrid, Gredos, 1999.
- *Platón. Diálogos IX. Leyes (Libros VII-XII)*, Madrid, Gredos, 1999.
- LOSURDO, D., *La catastrofe della Germania e l'immagine di Hegel*, Guerini-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Milán, 1987 [ed. cast.: *Hegel y la catástrofe alemana*, trad. de A. García Mayo, Escolar y Mayo, Madrid, 2012].
- LÖWITH, K., «Der okasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt (1960)», en *Sämtliche Schriften*, III, Metzler, Stuttgart, 1984, pp. 32-71 [ed. cast.: «El decisionismo ocasional de Carl Schmitt», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de R. Setton, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 43-89].
- «Heidegger and F. Rosenzweig or Temporality and Eternity», en *Philosophy and Phenomenological Research* 3 (1942) 53-77 [ed. cast.: «Martin Heidegger y Franz Rosenzweig. Un agregado a *El ser y el tiempo* (1942/1943)», en *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de R. Setton, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 91-126].
- *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, Chicago, 1949 [ed. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007].
- *Von Hegel zu Nietzsche. Die revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Europa Verlag, Zürich, 1941 [ed. cast.: *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*, trad. de E. Estiú, Katz, Buenos Aires, 2008].
- *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Kohlhammer, Stuttgart, 1953 [ed. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de N. Espinosa, Katz, Buenos Aires, 2007].

- LÖWY, M., «Walter Benjamin and Franz Rosenzweig. Messianism against “Progress”», en Y. Amir - Y. Turner - M. Brassler (eds.), *Faith, Truth and Reason. New Perspectives on Franz Rosenzweig's «Star of Redemption»*, Karl Alber, Freiburg-München, 2012, pp. 373-390.
- LÜBBE, H., *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Alber, Freiburg-München, 1975<sup>2</sup> (1965<sup>1</sup>).
- LUDUEÑA ROMANDINI, F., «El precio de la apocalíptica», en J. Taubes, *Escatología occidental*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010, pp. 11-15.
- MARAVIGLIA, M., *La penultima guerra. Il «Katechon» nella doctrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, Led, Milano, 2006.
- MARRAMAIO, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994 [ed. cast.: *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, trad. de P. M. García Fraile, Paidós, Barcelona, 1998] [CyT].
- *Potere e secolarizzazione: le categorie del tempo*, Riuniti, Roma, 1985 [ed. cast.: *Poder y secularización*, trad. de J. R. Capella, Paidós, Barcelona, 1989].
- MARTÍNEZ RODRIGUEZ, A., «Entre el Estado y la comunidad: el judaísmo crítico de Franz Rosenzweig», en *Debats* 103 (2009) 64-72.
- MARX, K., «Thesen über Feuerbach», en K. Marx - F. Engels, *Gesamtausgabe I/5*, Dietz Verlag, Berlin, 1985, pp. 533-535 [ed. cast.: «Tesis sobre Feuerbach», en *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*, trad. de W. Roces, Grijalbo, Barcelona, 1974, pp. 9-12].
- «Zur Judenfrage», en K. Marx-F. Engels, *Gesamtausgabe I/2*, Dietz Verlag, Berlin, 1982, pp. 141-169 [ed. cast.: «Sobre la cuestión judía», en B. Bauer - K. Marx, *La Cuestión Judía*, trad. de R. Jaramillo, Anthropos, Barcelona, 2009, pp. 127-163].
- MATE, R. - ZAMORA, J. A. (eds.), *Nuevas teologías políticas. Pablo de Tarso y la construcción de Occidente*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- MEIER, H., *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 1994.
- «Was ist politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff», en H. Meier (ed.), *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 2006, pp. 7-22.
- MEINECKE, F., *Die Entstehung des Historismus*, Oldenbourg, München, 1936 [ed. cast.: *El historicismo y su génesis*, trad. de J. Mingarro y San Martín-T. Muñoz Molina, FCE, México D.F., 1982].

- *Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte*, Oldenbourg, München, 1924 [ed. cast.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, trad. de F. González Vicen, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983<sup>2</sup> (1980<sup>1</sup>)].
- *Straßburg, Freiburg, München, 1901-1919: Erinnerungen von Friedrich Meinecke*, Köhler, Stuttgart, 1949.
- *Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Oldenbourg, München-Berlin, 1908.
- MENDELSSOHN, M., *Jerusalem o Acerca de poder religioso y judaísmo*, ed. bilingüe de J. Monter Pérez, Anthropos, Barcelona, 1991.
- MENDES-FLÔHR, P., «Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism», en P. Mendes-Flôhr (ed.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hannover, 1988, pp. 138-161.
- MEUTER, G., *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalischer Kritik der Zeit*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1994.
- MONEREO PÉREZ, J.L., «Filosofía política de Donoso Cortés: Teología política y crisis del sistema liberal», en J. Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Comares, Granada, 2006, pp. VII-LXI.
- «Soberanía y derecho internacional en Carl Schmitt», en C. Schmitt, *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius publicum europaeum»*, Comares, Granada, 2002, pp. XI-CXXVIII.
- MONOD, J. C., *La querelle de la sécularisation: théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2002.
- MOSÈS, S., «Hegel beim Wort genommen. Geschichtskritik bei Franz Rosenzweig», en G. Fuchs - H. H. Henrix (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M., 1987, pp. 67-89.
- *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Seuil, Paris, 1992 [ed. cast.: *El ángel de la historia: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, trad. de A. Martorell, Cátedra, Madrid, 1997].
- «Politik und Religion. Zur Aktualität Franz Rosenzweigs», en Schmied-Kowarzik, W. (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, II, Alber, Freiburg-München, 1988, pp. 855-875.
- *Système et révélation: la philosophie de Franz Rosenzweig*, Bayard, Paris, 2003<sup>2</sup> (1982<sup>1</sup>).
- «Von der Zeit zur Ewigkeit. Erlösung - eine problematische Kategorie bei Franz Rosenzweig», en G. Fuchs - H. H. Henrix (eds.), *Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig*, Knecht, Frankfurt a. M., 1987, pp. 151-162.



- MOTSCHENBACHER, A., *Katechôn oder Großinquisitor? Eine Studie zu Inhalt und Struktur der Politischen Theologie Carl Schmitts*, Tectum Verlag, Marbourg, 2000.
- MYERS, D. N., *Resisting History: historicism and his discontents in German-Jewish thought*, Princeton University Press-Woodstock, Princeton, 2003.
- NASS, M., *Derrida from now on*, Fordham University Press, New York, 2008.
- NAUMANN, F., *Mitteleuropa*, Reimer, Berlin, 1915.
- NEGRO PAVÓN, D. (ed.), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1996.
- NIETZSCHE, F., «Der Antichrist. Fluch auf das Christentum», en G. Colli - M. Montinari (eds.), *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, VI/3, de Gruyter, Berlin, 1969, pp. 162-252 [ed. cast.: *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, 2004].
- «Götzen-Dämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt», en G. Colli-M. Montinari (eds.), NIETZSCHE WERKE. KRITISCHE GESAMMTAUSGABE, VI/3, de Gruyter, Berlin, 1969, pp. 49-157 [ed. cast.: *Crepúsculo de los ídolos o Cómo se filosofa con el martillo*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 2004].
- «Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn», en G. Colli - M. Montinari (eds.), *Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe* III, 2, De Gruyter, Berlin-New York, 1973, pp. 367-384 [ed. cast.: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. de L. M. Valdés, Tecnos, Madrid, 1998<sup>4</sup> (1990<sup>1</sup>)].
- OCAÑA, E., Carl Schmitt, «Topología de la técnica», en *Daimon* 13 (1996), 21-40.
- OGOUGBE, A. D., *La question théologico-politique chez Karl Löwith, Carl Schmitt et Hans Blumenberg*, I-II, Harmattan, Paris, 2010.
- OVERBECK, F., *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie: Streit- und Friedensschrift*, Fritsch, Leipzig, 1873.
- PARDO, C., «Estudio preliminar», en C. Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2011, pp. XV-CCLVII.
- PÉREZ DE TUDELA Y VELASCO, J., *Hans Kelsen: la teoría pura del derecho y el problema de la norma fundamental*, Tesis Doctoral leída el 4 de junio de 1993 en la Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I.
- PETERSON, E., «Die Kirche (1929)», en *Theologische Traktate*, Koesel, München, 1951, pp. 411-429.

- *Der Monotheismus als politisches Problem: ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Hegner, Leipzig, 1935 [ed. cast.: *El monoteísmo como problema político*, trad. de A. Andreu, Trotta, Madrid, 1999].
- «Göttliche Monarchie», en *Theologischen Quartalschrift*, LV (1931) 537-64.
- *Heis theos: epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1926.
- «Was ist Theologie? (1925)», en *Theologische Traktate*, Koesel, München, 1951, pp. 9-43.
- PINZANI, A., «Rosenzweig e Hegel e o Estado», en N. Rosin - R. Dos Santos (eds.), *Filosofía e Política em Franz Rosenzweig*, IFIBE, Passo Fundo, 2010, pp. 23-43.
- PÖGGELER, O., «Between Enlightenment and Romanticism: Rosenzweig and Hegel», en P. Mendes-Flôhr (ed.), *The philosophy of Franz Rosenzweig*, University Press of New England, Hannover, 1988, pp. 107-123.
- POLLOCK, B., «On the Road to Marcionism: Franz Rosenzweig's Early Theology», en *The Jewish Quarterly Review* CII, 2 (2012) 224-255.
- PRIETO NAVARRO, E., «Excepción y normalidad como categorías de lo político», en M. Cancio Meliá - L. Pozuelo Pérez - G. Rodríguez Mourullo (eds.), *Política criminal en vanguardia: inmigración clandestina, terrorismo, criminalidad organizada*, Civitas, Cizur Menor, 2008, pp. 77-136.
- RABINBACH, A., «Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism», en *New German Critique* 34 (1985) 78-124.
- RASHKOVER, R.L., *Revelations and Theopolitics: Barth, Rosenzweig and the politics of praise*, Clark, London, 2005.
- REINHARD, K., «Forcing the Messiah: Paul, Rosenzweig and Badiou», en M. Brasser (ed.), *Paulus und die Politik. Rosenzweig Jahrbuch IV*, Karl Alber, Freiburg-München, 2009, pp. 79-105.
- «Messianism and the Neighbor», en M. Brasser (ed.), *Rosenzweig heute. Rosenzweig Jahrbuch I*, Karl Alber, Freiburg-München, 2006, pp. 114-133.
- «Towards a Political Theology of the Neighbor», en S. Žižek - E. L. Santler - K. Reinhard (eds.), *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago University Press, Chicago-London, 2006, pp. 11-75.
- RIVERA GARCÍA, A., «Deconstrucción y teología política. Una mirada republicana sobre lo mesiánico», en *Res Publica* 2 (1998) 201-222.
- *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Almuzara, Córdoba, 2007.

- «Humanismo, representación y angelología. El conciliarismo de Juan de Segovia», en C. Flórez Miguel - M. Hernández Marcos - R. Albares Albares (eds.), *La primera Escuela de Salamanca (1406-1516)*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 95-113.
- «La secularización después de Blumenberg», *Res Publica* 11-12 (2003) 95-142.
- «Secularización y crítica del liberalismo moderno», en *Isegoría* 39 (2008) 79-100.
- «Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei*», en *Daimon. Revista de filosofía* 23 (2001) 171-184.
- ROCCO LOZANO, V., «Hegel: una teología política “más acá de la ley”», en R. Navarrete - V. Rocco (eds.), *Teología y teonomía de la política*, Abada, Madrid, 2012, pp. 235-248.
- ROSENSTOCK-HUESSY, E., *Out of Revolution. Autobiography of Western Man*, Argo, Norwich, 1969.
- ROSENSTOCK-HUESSY, E. (ed.), *Judaism Despite Christianity: The «Letters on Christianity and Judaism» Between Eugen Rosenstock-Huessy and Franz Rosenzweig*, Schocken, New York, 1971.
- RÜHLE, V., «La teología política a la sombra del nihilismo», en V. Rocco - R. Navarrete (eds.), *Teología y teonomía de la política*, trad. de L. Castro Varela, Abada, Madrid, 2012, pp. 133-146.
- RUIZ PESCE, R. E., «Del Tú al Nosotros en judíos y cristianos. Existencia dialógica, amor al prójimo y vida cotidiana», en Á. E. Garrido Maturano (ed.), *El nuevo pensamiento. Seis ensayos introductorios al pensamiento de Rosenzweig*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pp. 75-124.
- SANTA CRUZ, M. I., «Platón. Político», en M. I. Santa Cruz - A. Vallejo Campos - N. L. Cordero, *Platón. Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Gredos, Madrid, 1988, pp. 499-617.
- SANTAMARTA DEL RÍO, S. - FUERTES LANERO, M., «San Agustín. La Ciudad de Dios», en *Obras completas de San Agustín XVI-XVII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007<sup>6</sup> (1958<sup>1</sup>).
- SCHINDLER, R., *Zeit-Geschichte-Ewigkeit in Franz Rosenzweigs „Stern der Erlösung“*, Parerga, Berlin, 2007.
- SCHMIED-KOWARZIK, W. (ed.), *Der Philosoph Franz Rosenzweig (1886-1929): Internationaler Kongreß-Kassel 1986*, I-II, Alber, Freiburg-München, 1988.
- SCHMIED-KOWARZIK, W., «Differenzierung zum „Wir“ bei Rosenzweig», en M. Brassler - H. M. Dober (eds.), *Wir und die Anderen. Rosenzweigs Jahrbuch V*, Karl Alber, Freiburg, 2010, pp. 34-48.

- *Existielles Denken und gelebte Bewährung*, Alber, Freiburg-München, 1991.
- SCHOLEM, G., „*Es gibt ein Geheimnis in der Welt*“: *Tradition und Säkularisation; ein Vortrag und ein Gespräch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2002 [ed. cast.: *Hay un misterio en el mundo. Tradición y secularización: una conferencia y un diálogo*, trad. de M. Abella, Trotta, Madrid, 2006].
- *The Messianic idea in Judaism and other essays on Jewish spirituality*, Allen-Unwin, London, 1971.
- *Walter Benjamin, die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975 [ed. cast.: *Walter Benjamin: historia de una amistad*, trad. de J. F. Yvars, Península, Barcelona, 1987].
- SCHOLEM, G. (ed.), *Briefwechsel: 1933-1940 / Walter Benjamin-Gershom Scholem*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980 [ed. cast.: *Correspondencia 1933-1940: Walter Benjamin, Gershom Scholem*, trad. de R. Lupiani, Taurus, Madrid, 1987].
- SKINNER, Q., *The foundations of modern political thought. The age of reformation*, II, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- SLOTEDIJK, P., *Zorn und Zeit Politisch-psychologischer Versuch*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006 [ed. cast.: *Ira y tiempo. Ensayo psicopolítico*, trad. de M. A. Vega, Siruela, Madrid, 2010].
- SOTOMAYOR, M. - FERNÁNDEZ UBIÑA, J. (eds.), *Historia del cristianismo*, I, Trotta, Madrid, 2003.
- SPENCER, H., «The man versus the state», en *The Works of Herbert Spencer*, XI, Otto Zeller, Osnabrück, 1966, pp. 269-412 [ed. cast.: *El hombre contra el Estado*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Aguilar, Buenos Aires, 1963<sup>3</sup>].
- SPINOZA, B., *Tractatus Theologico-Politicus*, Künrath, Hamburgi, 1670 [ed. cast.: *Tratado teológico-político*, trad. de E. Reus y Bahamonde, Sígueme, Salamanca, 1976].
- STROME, T., *Carl Schmitt et le marcionisme. L'impossibilité théologico-politique d'un oecumenisme judéo-chrétien?*, Cerf, Paris, 2008.
- STRAUSS, D. F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Osiander, Tübingen, 1836.
- STRAUSS, L., «Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischem Traktat (1930)», en *Gesammelte Schriften I. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, pp. 1-354.
- «Hobbes' politische Wissenschaft und ihrer Genesis (1935-1936)», en *Gesammelte Schriften III. Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften - Briefe*, J.B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008<sup>2</sup> (2001<sup>1</sup>), pp. 3-192.

- «On Thucydides' War of the Peloponnesians and the Athenians», en *The city and man*, University of Chicago Press, Chicago, 1978<sup>2</sup> (Virginia, 1964<sup>1</sup>), pp. 139-242 [ed. cast.: «Sobre *La historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides», en *La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires-Madrid, 2010, pp. 201-341].
- *On Tyranny*, University of Chicago Press, Chicago, 2000 [ed. cast.: *Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève*, trad. de L. Rodríguez Duplá, Encuentro, Madrid, 2005].
- «Zur Ideologie des politischen Zionismus», en *Gesammelte Schriften I. Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, Metzler, Stuttgart-Weimar, 2008, pp. 441-448.
- SURDI, M., «Alle fonti dell'eccezione: Stato di diritto y sttato d'assedio», en F. Benigno-L. Scuccimarra (eds.), *Il governo dell'emergenza. Poteri straordinari e di guerra in Europa tra XVI e XX secolo*, Viella, Roma, 2007, pp. 289-294.
- TALMON, J. L., *Political Messianism. The Romantic Phase*, Secker-Warburg, London, 1960 [ed. cast.: *Mesianismo político. La etapa romántica*, trad. de A. Gobernado, Aguilar, México D.F., 1969].
- TAUB, E., *La modernidad atravesada. Teología política y mesianismo*, Miño y Dávila, Madrid, 2008.
- TAUBES, J., *Abendländische Eschatologie*, Franke, Bern, 1947 [ed. cast.: *Escatología occidental*, trad. de C. Pivetta, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2010].
- *Ad Carl Schmitt: gegenstrebige Fügung*, Merve, Berlin 1987.
- «Der Messianismus und sein Preis», en *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Wilhelm Fink, München, 1996, pp. 43-49 [ed. cast.: «El mesianismo y su precio (1983)», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. de S. Villegas, Katz, Madrid, 2008, pp. 45-51].
- *Die politische Theologie des Paulus: Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987*, Fink, München, 1993 [ed. cast.: *La teología política de Pablo*, trad. de M. García-Baró, Trotta, Madrid, 2006].
- «Theologie und politische Theorie», en *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Wilhelm Fink, München 1996, pp. 257-267 [ed. cast.: «Teología y teoría política», en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, trad. de S. Villegas, Katz, Madrid, 2008, pp. 272-273].
- TAUBES, J. - SCHMITT, C., *Jacob Taubes-Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, Fink, Paderborn, 2012.

- TÖNNIES, F., «Demokratie und Parlamentarismus», en *Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Duncker u. Humblot, München, 1927, pp. 173-216.
- *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischen Kulturformen*, Fues, Leipzig, 1887 [ed. cast.: *Comunidad y asociación: el comunismo y el socialismo como formas de vida social*, trad. de J. F. Ivars, Comares, Granada, 2009].
- VALDECANTOS, A., «La demora de la ambigüedad. Notas sobre escatología, historia y ambivalencia», en J. Pardos (ed.), *Historia y catástrofe*, UAM Ediciones, Madrid, 2012, pp. 207-252.
- VERNANT, J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*, Maspero, Paris, 1966 [ed. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, trad. de J. D. López Bonillo, Ariel, Barcelona, 1973].
- VOEGELIN, E., *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago University Press, Chicago, 1952 [ed. cast.: *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, trad. de J. Ibarburu, Katz, Buenos Aires, 2006].
- VIDAL, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.
- VILLACAÑAS BERLANGA, J. L., «La leyenda de la liquidación de la teología política», en C. Schmitt, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 135-180.
- *Poder y conflicto. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- VITIELLO, V., «Religión-Fundamentalismo-Terrorismo», trad. de M. Sarabia, en F. Duque - V. Rocco (eds.), *Filosofía del Imperio*, Abada, Madrid, 2012, pp. 313-342.
- VOLPI, F., «El poder de los elementos», trad. de R. Fernández Quintanilla, en C. Schmitt, *Tierra y mar: una reflexión sobre la historia universal*, Trotta, Madrid, 2007, pp. 83-107.
- WEBER, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen, 1905 [ed. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de L. Legaz Lacambra, Península, Barcelona, 1975].
- *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I-III, Mohr, Tübingen, 1920 [ed. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1998].
- *Politik als Beruf*, Duncker u. Humblot, Leipzig-München, 1919 [ed. cast.: *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente, Alianza, Madrid, 1984].
- *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der Verstehenden Soziologie*, II, Mohr, Tübingen, 1972<sup>5</sup> [ed. cast.: *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, trad. de J. Medina Echavarría, FCE, México D.F., 1979<sup>2</sup>].

WIEDEBACH, H. (ed.), „Kreuz der Wirklichkeit“ und „Stern der Erlösung“. *Die Glaubens-Metaphysik von Eugen Rosenstock-Huussy und Franz Rosenzweig*, Karl Alber, Freiburg, 2010.

WIEHL, R., «El pensamiento judío de Hermann Cohen y Franz Rosenzweig: un nuevo pensamiento en la filosofía del siglo XX», en J. M. Mardones - J. Gómez Caffarena (eds.), *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión*, Centro Superior de Investigaciones Científicas-Anthropos, Madrid-Barcelona, 1992, pp. 221-240.

ZARAGOZA, J., «Platón. Carta VII», en J. Zaragoza - P. Gómez Cardó, *Platón. Diálogos VII. Dudosos, apócrifos, cartas*, Gredos, Madrid, 1992, pp. 485-531.

ZIZEK, S., «Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence», en S. Zizek - E. L. Santler - K. Reinhard (eds.), *The Neighbor. Three Inquiries in Political Theology*, Chicago University Press, Chicago-London, 2006, pp. 134-190.

## DICCIONARIOS

LACOSTE, J. Y. (ed.), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1998 [ed. cast.: *Diccionario crítico de teología*, Akal, Madrid, 2007].

MOLINER, M., *Diccionario de uso del español*, I-II, Gredos, Madrid, 1998.

REAL ACADEMIA DE LA LENGUA, *Diccionario de la Lengua Española*, Espasa-Calpe, Madrid, 2001 [disponible en [www.rae.es](http://www.rae.es)].

## FUENTES JURÍDICAS

*Acta Pacis Westphalicae*, en [www.pax-westphalica.de](http://www.pax-westphalica.de).

*Concordato entre la Santa Sede y España*, en [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

*The Declaration of the Stablishment of The State of Israel (May 14, 1948)*, en [www.mfa.gov.il](http://www.mfa.gov.il).

*The unanimous declaration of the thirteen United States of America*, en [www.constitution.org](http://www.constitution.org).

*Tratado entre la Santa Sede e Italia (Tratado de Laterano)*, en [www.vaticanstate.va](http://www.vaticanstate.va)

«Sacrosanto, Ecuménico y General Concilio de Trento», en *Biblioteca Electrónica Cristiana* [[www.multimedios.org/docs/d000436/](http://www.multimedios.org/docs/d000436/)].

## FUENTES BÍBLICAS

O'CALLAGHAN, J. - BOVER, J.M. (eds.), *Nuevo Testamento Trilingüe*, Editorial Católica, Madrid, 1977.

*Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers (mit Apokryphen)*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1999.

*Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam (editio electronica)*, Londres, 2006 [disponible en [www.vulsearch.sourceforge.net](http://www.vulsearch.sourceforge.net)].

*Sagrada Biblia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011.