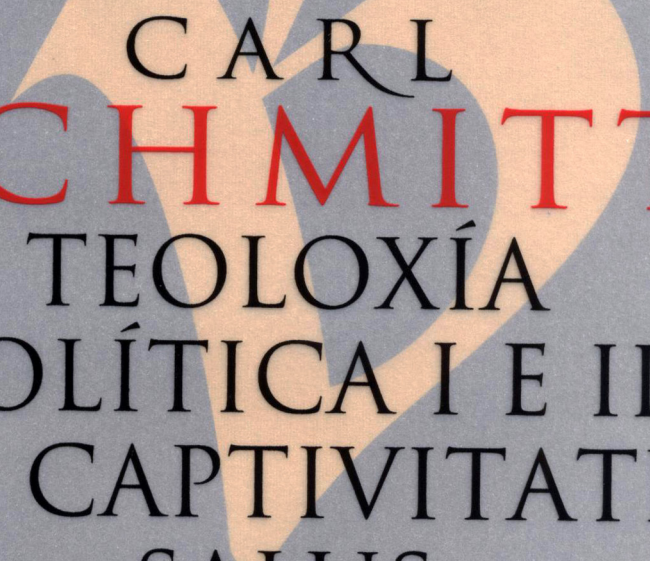


PRÓLOGO JOSÉ JULIO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
TRADUCCIÓN ALMUDENA OTERO VILLENA



CARL
SCHMITT
TEOLOXÍA
POLÍTICA I E II
EX CAPTIVITATE
SALUS

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDAÇÃO BBVA

TEOLOXÍA POLÍTICA I E II
EX CAPTIVITATE SALUS

CLÁSICOS DO
PENSAMENTO UNIVERSAL

NÚM. 41

Colección dirixida por

DARÍO VILLANUEVA

Comité Científico

CARLOS BALIÑAS FERNÁNDEZ

Facultade de Filosofía

JOSÉ CASTILLO

Facultade de Medicina

RAMÓN MÁIZ SUÁREZ

Facultade de Ciencias Políticas

PEREGRINA QUINTELA ESTÉVEZ

Facultade de Matemáticas

OFELIA REY CASTELAO

Facultade de Xeografía e Historia

ANTÓN SANTAMARINA FERNÁNDEZ

Facultade de Filloxía

JOSÉ SORDO RODRÍGUEZ

Facultade de Farmacia

MARÍA JESÚS TABOADA IGLESIAS

Escola Técnica Superior de Enxeñaría

PRÓLOGO JOSÉ JULIO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ
TRADUCCIÓN ALMUDENA OTERO VILLENA

CARL SCHMITT
TEOLOXÍA
POLÍTICA I E II
EXCAPTIVITATE
S A L U S

UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA
FUNDACION BBVA



Esta obra atópase baixo unha licenza internacional Creative Commons BY-NC-ND

4.0. Calquera forma de reprodución, distribución, comunicación pública ou transformación desta obra non incluída na licenza Creative Commons BY-NC-ND 4.0 só pode ser realizada coa autorización expresa dos titulares, salvo excepción prevista pola lei. Pode acceder Vde. ao texto completo da licenza nesta ligazón:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.gl>
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Os editores agradecen aos descendentes composteláns de Carl Schmitt a xenerosa cesión das fotografías do seu arquivo familiar para a reprodución nesta obra.

Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität
10th edition

© Duncker & Humblot GmbH, 2015

Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie
6th, revised edition

© Duncker & Humblot GmbH, 2017

Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47
4th, extended edition

© Duncker & Humblot GmbH, 2015

© DAS FOTOS REPRODUCIDAS ENTRE AS PÁXS. 97-106, HERDEIROS DE CARL SCHMITT, 2022

© DESTA EDICIÓN

Universidade de Santiago de Compostela, 2022

Fundación BBVA, 2022

DESEÑO DA COLECCIÓN

Barro, Salgado, Santana [Grupo Revisión Deseño]

MAQUETACIÓN

Imprenta Universitaria

Edicións USC

Campus Vida

15782 Santiago de Compostela

usc.gal/publicacions

DOI: <https://dx.doi.org/10.15304/pu.2024.1583>

ÍNDICE

- 11 PRÓLOGO
por José Julio Fernández Rodríguez
- 12 Perfil biográfico
- 28 Unha ollada ás posicións xurídico-políticas de Schmitt
- 44 Acerca da teoloxía política
- 57 Sobre *Ex captivitate salus*
- 62 Schmitt, España e Galicia
- 85 Schmitt en galego
- 86 Bibliografía citada
- 95 CARL SCHMITT EN GALICIA. ESCOLMA DE
IMAXES
- 107 TEOLOXÍA POLÍTICA I E II
EX CAPTIVITATE SALUS
Tradución de Almudena Otero Villena
- 111 Nota da tradutora
- 113 TEOLOXÍA POLÍTICA I. CATRO CA-
PÍTULOS SOBRE A DOUTRINA DA
SOBERANÍA
- 115 Nota á segunda edición

118	I. Definición de soberanía
127	II. O problema da soberanía como problema da forma xurídica e da decisión
143	III. Teoloxía política
156	IV. Sobre a filosofía política da contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)
169	TEOLOXÍA POLÍTICA II. A LENDA DA LIQUIDACIÓN DE TODA TEOLOXÍA POLÍTICA
173	Nota para orientar ao lector
175	Introdución
176	I. A lenda da liquidación teolóxica definitiva
176	1. Contido da lenda
185	2. A crítica de Hans Barion á teoloxía política
188	3. A actualidade da lenda da aniquilación (Hans Maier, Ernst Feil e Ernst Topitsch)
197	II. O documento lendario
197	1. Orixe e delimitación temporal do tema
203	2. Interpolación político-teolóxica: <i>le roi règne et ne gouverne pas</i>
207	3. Delimitación do tema e formulación da cuestión no lado político: a monarquía
212	4. Delimitación do tema e da formulación do problema no lado teolóxico: o monoteísmo
215	5. Eusebio como prototipo da teoloxía política
230	6. A confrontación Eusebio-Agostiño
234	III. A lendaria tese final

- 234 1. As afirmacións da tese final
- 236 2. A relevancia da tese final
- 245 Epílogo. Sobre a situación actual do problema. A lexitimidade da Idade Moderna.
- 259 EX CAPTIVITATE SALUS
- 263 Conversa con Eduard Spranger (verán de 1945)
- 266 Comentarios en resposta a unha conferencia radiofónica de Karl Mannheim (inverno de 1945-1946)
- 273 *Historiographia in nuce*: Alexis de Tocqueville (agosto de 1946)
- 278 Dúas tumbas (verán de 1946)
- 290 *Ex captivitate salus* (verán de 1946)
- 304 Sabedoría da cela (abril de 1947)
- 313 Apéndice. Prólogo á edición española de *Ex captivitate salus*

PRÓLOGO

JOSÉ JULIO FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

*Prefiro ser babysitter en Santiago de Compostela
que Staatsrat na República Federal de Alemaña.*

Carl Schmitt

Carl Schmitt é un dos xigantes do dereito público e da teoría política, polifacético, non exento de polémicas, cunha pluma brillante e de calidade literaria. Deixounos unha obra sagaz, moi influínte e coñecida en todo o planeta, traducida a múltiples idiomas e obxecto de citas e estudos continuos¹. Polo tanto, consideramos un indubidable acerto esta publicación en galego, incorporando o relevante pensador alemán a unha destacada e coidada colección de clásicos do pensamento. Ademais, o seu vínculo con Galicia e con Santiago de Compostela foi especialmente forte e para moitos pouco coñecido, tal e como veremos nas liñas que seguen.

Tamén os elementos polémicos e rudos da súa figura e obra son un elemento adicional que espertan o noso interese de estudo e análise, sobre todo nos tempos actuais en que a corrección política e a autocensura crecen nun progreso continuo que pon trabas á liberdade de pensamento e, así, á propia democracia. Debemos ir máis alá da zona de confort intelectual e preocuparnos polas preguntas incómodas e as respostas subseguintes, aínda que sexan severas. O noso pensamento crítico debe ter capacidade para abordarmos desde o compromiso democrático calquera proposta intelectual.

¹ A bibliografía sobre a vida e obra de Schmitt resulta a día de hoxe inabarcable. Agora só destacamos Rüthers, 1990; Noack, 1993; Koenen, 1995; Balakrishnan, 2000; Sosa Wagner, 2005; Meierhenrich, Simons, 2016; Quaritsch, 2018.

Schmitt forma parte dun conxunto de grandes xuristas que na época de Weimar brillaron no continente europeo e reflexionaron sobre os tópicos e bases dos sistemas constitucionais e políticos. Aí temos, ademais do propio Schmitt, a Kelsen, Heller, Smend, Preust ou Koellreutter. Toda unha época que desde a actualidade seguimos vendo con atención e recoñecéndolle unha morea de suxestivos contidos. No noso tempo de mudanzas e cambios, volver a estes autores é garantía de recompensa intelectual.

En todo caso, aínda que Schmitt é sobre todo un xurista, o interese da súa obra, e do que aquí ofrecemos traducido ao galego, desborda o meramente xurídico, e sitúase na tan loada hoxe interdisciplinarietàade. O político marca o ton dominante nas súas reflexións, con distintas achegas pero nunha unidade espiritual dunha obra non especialmente sistemática, pero si altamente suxerinte. Esa obra, ampla, resulta incisiva e incitadora, máis que pechada ou rematada. Parte do pensamento clásico, alimentado por Maquiavelo, Hobbes e Hegel, que transforma coas vivencias propias, algunhas límites, e coa multitude dos problemas xurdidos na axitación do século xx.

Perfil biográfico

Carl Schmitt tivo unha longa existencia que lle permitiu vivir históricos acontecementos. Nace cando accede ao trono o káiser Guillerme II e morre catro anos antes da caída do muro de Berlín. Isto xa permite comprender a incidencia que tiveron nel os acontecementos sociopolíticos e bélicos que soportou.

Vén ao mundo o 11 de xullo de 1888 na localidade alemá de Plettenberg, pequena vila situada no territorio montañoso de Sauerland, na rexión de Westfalia. Actualmente forma parte do Estado federado de Renania do Norte-Westfalia. O seus pais chamábanse Louise e Johann Schmitt. Foron catro os fillos desta parella, dous homes e dúas mulleres (o noso Carl, Auguste, Josep e Anna Margarethe). Unha familia católica nunha contorna protestante, o que sen dúbida influíu na conformación da identidade



Carl Schmitt en 1912. Fonte: Carl-Schmitt-Gesellschaft e. V.

de Carl Schmitt. Tras graduarse na escola secundaria en 1907 comeza ese mesmo ano os estudos de dereito na Universidade Friedrich-Wilhelms de Berlín. Ao ano seguinte trasládase un semestre a Múnic. Despois pasa a Estrasburgo, onde cursa tres semestres e onde aproba o exame estatal en 1910 (daquela Estrasburgo aínda era de Alemaña). Ese mesmo ano gradúase coa tese de dereito penal *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung* [Sobre a culpa e os tipos de culpa. Un estudo terminolóxico]².

Pouco despois, en 1912, o seu libro *Gesetz und Urteil* [Lei e xuízo] inaugura a súa ampla e rica produción científica. Trátase dun estudo sobre o problema da práctica xurídica no que advirte a autonomía relativa das decisións xudiciais en comparación cos textos legais. Ese ano comeza a redacción do seu diario en taquigrafía de Gabelsberger. En 1914 publícase a súa tese de habilitación *Der Wert des Staat und die Bedeutung des Einzelnen* [O valor do Estado e o significado do individuo]. Aмосa grande interese pola arte e a literatura, o que lle leva á amizade co poeta austríaco Theodor Däubler, de quen admira o seu poema épico *Das Nordlicht* [A aurora boreal]. Tamén publica literatura e ensaios desta índole. Estes contactos bohemios fan que coñeza a bailarina serbia Pauline Marie Dorotic (de nome artístico Carita), ca que casa en 1915. Schmitt é amable e cordial, moi conversador e curioso. Neste senso indica Sosa Wagner: «Brillante, os seus ollos falaban case tanto como a súa boca, unha expresión no rostro viva e atractiva, son frases que repiten as persoas que

² O penalista teense Rodríguez Mourullo, no xornal galego *La Noche*, o 2 de xullo de 1960, e referíndose ás vodas de ouro desta tese, critica moderadamente a posición de Schmitt sobre que todo problema xurídico penal resólvese nun problema constitucional ou filosófico, o que o levou a abandonar o dereito penal e cultivar o dereito constitucional. Rodríguez Mourullo optou polo dereito penal porque «debaixo de cada problema xurídico-penal parécenos ouvir o latexo vital dun home, con todas as súas virtudes, pero tamén, e sobre todo, con todos os seus defectos». Schmitt, nunha entrevista nese xornal, o 7 de abril de 1962, afirma que *dolo* e *culpa* son dous aspectos distintos dun concepto único. E tamén di: «Teño a experiencia de que o dereito penal de hoxe non é suficiente en si mesmo e necesita fundamentarse no dereito constitucional; por exemplo, a máxima *nullum crime nulla pena sine lege* é de dereito constitucional».

o trataron nestes anos e deixaron as súas lembranzas por escrito» (Sosa Wagner, 2005, 447)³.

De febreiro de 1915 a xullo de 1919 estivo mobilizado militarmente, aínda que non intervéñ en accións de combate. Imparte docencia de dereito constitucional e internacional en varios lugares: Múnic (1919), Greifswald (1920), Bonn (1922), Berlín (Universidade ou Escola de Comercio, 1928), Colonia (1933) e na Universidade de Berlín (1933-1945). A súa sonda académica medra rápido converténdose nunha estrela universitaria que é seguido tamén fóra da academia. Recibe continuas invitacións para pronunciar conferencias e as súas aulas énchense. Ao seminario na súa época de Bonn asisten estudantes que serán futuros xuristas de prestixio (como Ernst Forsthoff, Werner Weber, Ernst Friesenhahn ou Otto Kirchheimer). Despois, en Berlín o seu éxito incluso crece. Dirixirá as teses de doutoramento, entre outros, dos citados Friesenhahn, Werner Weber ou Otto Kirchheimer, e tamén de Ernst Rudolf Huber.

En 1923 coñece en Bonn a estudante Duška Todorovic, que procede da minoría serbia de Croacia. Ao ano seguinte divórciase civilmente da primeira muller, aínda que non consegue a nulidade canónica. En 1926 casa civilmente con Duška. A súa única filla, Ánima Louise, nace en 1931. Duška Todorovic é moi importante na vida de Schmitt. Esta relevancia resúmea Sosa Wagner ao sinalar que lle aporta todas as vantaxes duna excelente ama de casa, «traballadora, amable, intelixente, detallista, que fixo sempre da vivenda común un centro de reunión onde Schmitt brillaba e asombraba cos seus coñecementos, especialmente... de viños» (Sosa Wagner, 2005, 456).

Deixa Bonn e marcha para Berlín en 1928, non por motivos académicos senón para estar máis próximo ao poder. Ten diversos contactos con políticos desde hai anos, pero será en Berlín onde estes adquiran máis protagonismo. Fíxose amigo de Johannes Popitz, que chegou a ser ministro de finanzas e que lle proporciona relevantes coñecidos. Está preto dos intelectuais

³ Traduzo a galego todas as citas tomadas do castelán.

da «revolución conservadora» e promove esas ideas, como, por exemplo, por medio do concepto schmittiano de Estado total (un Estado no que se fusiona a sociedade e o Estado coa identidade dun pobo consciente de si mesmo). Nesa época de Berlín a súa esposa Duška tenta superar a tuberculose, en San Remo e en Sankt Gallen.

O comezo da década dos anos trinta trae dificultades políticas para o sistema de Weimar. O chanceler Brüning non ten maioría parlamentaria polo que acude ao famoso artigo 48 da Constitución para ditar decretos de emerxencia⁴. Schmitt ten estreitos contactos cos grupos de poder da república weimariana, o que fai que sexa asesor do *Reich* nun relevante conflito constitucional con goberno de Prusia en xuño de 1932. A finais de 1932 Schmitt asesora ao chanceler Schleicher para defender a República alemá e evitar o ascenso de Hitler ao poder. Realmente de 1929 a 1933 Schmitt publicou diversos traballos nos que ataca, como di Ruiz Miguel, de forma expresa e implícita ao partido nazi (Ruiz Miguel, 2001, XXI). Estes esforzos foron, como é sabido, infrutuosos⁵. En puridade Schmitt non pretendeu salvar a república de Weimar senón, sen acercarse aínda ao nazismo, procurar unha solución autoritaria que instaure un Estado forte e conservador (Beaud, 1997).

⁴ Este artigo 48, no seu apartado segundo, era unha forma atenuada da doutrina do *Notrecht* ou dereito de necesidade. Aí indicábase que cando exista unha grave alteración da seguridade e a orde pública, o presidente pode adoptar as «medidas indispensables» para o restablecemento de dita seguridade e orde, podendo, ademais, suspender diversos dereitos previstos na Constitución de Weimar.

⁵ O 30 de xaneiro de 1933 o presidente alemán, o xa ancián Paul von Hindenburg, nomeou chanceler a Adolf Hitler, favorecido pola presión que exerceu o conservador Franz von Papen. O incendio do *Reichstag* do 27 de febreiro, atribuído aos comunistas, precipita os acontecementos. Hindenburg decreta o estado de excepción ao día seguinte con base no citado artigo 48.2 da Constitución e dálle a Hitler relevantes poderes (o que se denominou «Decreto do incendio do *Reichstag*» ou *Reichstagsbrandverordnung*). Nas eleccións de marzo o triunfo é dos nazis. Despois viría a «Lei habilitante» ou *Ermächtigungsgesetz*, de 24 de marzo, que destrúe a división de poderes ao atribuír ao goberno a competencia de aprobar leis sen intervención do parlamento. O 2 de agosto Hindenburg falece, o que convirte a Hitler en xefe do Estado. A República de Weimar estaba finiquitada. Schmitt asevera que o presidente Hindenburg tivo a gran responsabilidade de darlle o poder a Hitler e de permitirlle cambiar a Constitución.

Neste período Schmitt teme pola súa integridade física (Bendersky, 1983, 198 e ss.; Ruiz Miguel, 2001, xxii). Tras a «Lei habilitante» de marzo do 33 amósase máis colaborador ao interpretala nun sentido revolucionario de mudanza da situación política. Johannes Popitz e Franz von Papen requireno ese mes para asesorar reformas lexislativas, co que entra en contacto con Hermann Göring, que o protexerá en varias ocasións. Ten vínculos estreitos con Hans Frank, comisionado de xustiza do *Reich*. A finais de abril de 1933 afíliase ao Partido Nacionalsocialista Obreiro Alemán (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiter Partei* —NSDAP—, partido nazi). Publica varios artigos polémicos en xornais dese partido (como o *Westdeutscher Beobachter*, netamente antisemita). Cando Kelsen perde a condición de profesor en Colonia por aplicación da normativa funcional que exclúe a xudeus, Schmitt non asina a carta de apoio que se fai na facultade para enviar ao ministerio. En xullo Schmitt é nomeado membro do novo Consello de Estado prusiano (*Staatsrat*). Adquire certa influencia no recente réxime e tamén dirixe un grupo na federación de xuristas nacionalsocialistas (*Bund Nationalsozialistischer Deutscher Juristen*, BNSDJ). O 1 de outubro acepta a cátedra da hai pouco creada Universidade de Berlín e deixa Colonia. Está presente nos medios de comunicación e as súas conferencias van máis aló do meramente académico converténdose en actos sociais.

O 30 de xuño de 1934 Hitler ordena asasinar varios líderes da *Sturmabteilung* ou SA (unha milicia do NSDAP). Foi a operación Colibrí, que se coñece como a «Noite dos coitelos longos», «Nacht der langen Messer». Schmitt parece que inicialmente estivo desorientado, pero Göring é unha influínte personaxe que o acubilla. Unha lei de 3 de xullo adopta medidas de lexítima defensa do Estado establecendo a legalidade destes asasinatos. Schmitt defende esta acción, tanto na prensa internacional (como no xornal inglés *The Times*, o 28 de xullo dese ano) como no artigo «O Führer protexe o dereito» («Der Führer schtuz das

Recht», *Deutschen Juristenzeitung*, 1934a), no que considera que o Führer está por encima do dereito. Publica e intervén en varios foros tratando de fortalecer o significado institucional do nacionalsocialismo e do Führer. Incluso xustifica a política racial do goberno. Fala da unidade política do pobo alemán a través da tríade Estado, movemento e pobo.

Así e todo, os xerarcas nazis desconfían, sobre todo Heinrich Himmler. O sector máis radical da SS (*Schutzstaffel* ou *escuadrón de protección*, o brazo armado do NSDAP) críticao duramente, tal vez polo seu público catolicismo. Como sinala Sosa Wagner, «el debeu advertir algo do que se tramaba e é probable que o seu radicalismo verbal dos últimos tempos estivese en relación coa vixilancia a que se lle sometía desde algunhas instancias do poder nazi» (Sosa Wagner, 2005, 469). En outubro de 1936 Schmitt organiza un polémico congreso sobre o xudaísmo na xurisprudencia (*Das Judentum in der Rechtswissenschaft*). Parece que con este evento Schmitt pretendía contrarrestar o antisemitismo oficial con elementos cristiáns antixudeus. Pero en decembro os ataques continúan por parte da SS, os seus informes cualificano de oportunista e dubidan do seu antisemitismo. Aparecen dous artigos contra el na revista da SS *Das Schwarze Korps* [*O corpo negro*], un informe nesa mesma liña e un informe tamén negativo na oficina de Alfred Rosenberg en xaneiro do 37. O profesor Reinhard Höhn, alto cargo da SS, ordena vixialo.

Schmitt recoñece o perigo da situación, desvincúlase e retírase á súa cátedra berlinesa⁶, onde seguirá en contacto con profesores, estudantes e artistas. Se lle prohíbe saír ao estranxeiro (prohibición que se levanta en 1942). Traba amizade co escritor iugoslavo Ivo Andrić, futuro premio Nobel. A pesar de non ter

⁶ Na entrevista de 1962 citada na nota 2, publicada no xornal galego *La Noche*, afirma que en 1936 dimite de todos os cargos políticos a consecuencia dun ataque no semanario da SS *Das Schwarze Korps*. Entón, como dicimos, retírase á súa cátedra. Indica, ademais, o seguinte: «Foi o momento máis perigoso da miña vida. Ser atacado nun Estado totalitario polo xornal do partido é sumamente perigoso. Cando falo disto neste tema se me di que quero xustificarme, que podo facer?». A doutrina amósase discrepante neste asunto.

cargos, os seus escritos seguen influíndo, como na crise dos Sudetes (co concepto xeopolítico *Großraum*) ou na visión da área de Europa Central e Oriental (a idea de *Leistungsraum*). Quizais para fuxir das críticas que facía a SS céntrase en temas históricos, como a metodoloxía que aplica no libro que citamos despois sobre terra e mar. Parece que se sente un tanto perdido e vese reflexado na novela de Melville *Benito Cereno*, na que o personaxe que dá título á obra debe afrontar os problemas só. Anos despois comentará que nunca falou con Hitler e dirá del que era un home *haltgebildet* («medio educado»), cunha escasa cultura que o levaba a odiar o home formado⁷.

Durante a guerra, a partir de 1942 cando xa pode viaxar, continúa impartindo conferencias en Francia, Hungría, Romanía, Portugal e España. Os bombardeos aliados destrúen a súa casa berlinesa na Kaiserwether Straße 17. O seu amigo Johannes Popitz é fusilado tras o atentado errado contra Hitler o 20 de xullo de 1944. O caos de final da guerra atópaos en Nikolassee, outra zona de Berlín. Os rusos conquistan ese distrito e interrogarán a Schmitt sen consecuencias. A súa muller Duška fala ruso, o que lles permite superar varios conflitos e situacións. En xullo de 1945 faise efectivo o reparto da capital e o distrito onde agora vive Schmitt pasa a control de Estados Unidos (Zehlendorf-Nikolassee). Organízanse campañas de «desnacificación» e sospéitase dos funcionarios ao supoñer que eran nacionalsocialistas. Aplicárase a categoría, entón, de «arresto automático».

Nese mes de xullo debe responder a un cuestionario aplicado coa finalidade de depurar responsabilidades (conforme ao previsto nos acordos de Potsdam). Pasou ao dito «arresto automático» en setembro dese ano 1945 e foi levado a un campo de internamento en Berlín. Duška préstalle moita axuda con comida e roupa. En outubro de 1946 foi liberado. Pero en marzo de 1947 é arrestado de novo e levado a unha prisión de Berlín e, unha

⁷ Outra vez citamos a entrevista do diario *La Noche* de 7 de abril de 1962.

semana despois, á prisión do Tribunal Militar Internacional de Nürnberg, en calidade de testemuña e posible acusado. Un dos textos que traducimos neste volume foi escrito nestes períodos de cativerio (*Ex captivitate salus*). Interróga Robert W. Kempner, un funcionario prusiano que escapou a América, onde obtivo a nacionalidade estadounidense. Tras a guerra retorna para ser acusador nese tribunal. Schmitt contesta de xeito prudente e comedido. As respostas neste período xa están publicadas en Schmitt, 2000.

Finalmente non se formaliza acusación contra el nin se proba ningunha acción delictiva, sendo liberado en maio de 1947. Non obstante, ese pasado e a negativa a someterse ao proceso de «desnacificación» non lle permiten volver á universidade alemá. A exclusión da universidade é un duro golpe, que, como dirá el máis tarde, o fere (Lanchester, Schmitt, 2005, 178). Aínda que terá en poucos anos unha pensión de funcionario, se lle aparta da vida académica padecendo un ostracismo civil. Perde, polo tanto, a cátedra de Berlín. Un erro trágico, sen dúbida, o aveciñamento ao nazismo, como tamén lle sucedeu a outros moitos levados pola moda dese período. Como apunta Sosa Wagner, Schmitt non se acomodou á nova situación política e académica nacida tras a guerra, e tampouco o tentou xa que se negou a someterse aos procesos de «normalización» dos vinculados co nazismo: «Todo era moi complicado porque a súa grafomanía e a súa incontinencia levárono a escribir disparates maiúsculos que —*scripta manent*— se converteron en testemuños como coitelos» (Sosa Wagner, 2008, 130). Non consta en escritos posteriores arrepentimento expreso ou explicación polo miúdo do que levou a esas posturas, aínda que si se percibe desacougo e molestia polas críticas recibidas. Deixará anotado no seu diario o 16 de novembro de 1947 que «vivir da culpa do outro é a máis baixa forma de vivir a custa do outro» (cito agora pola versión de *Glossarium*, Schmitt, 2021, 53). Caamaño comenta que no seu espírito subsiste «una interna loita e escisión», e que o autor



A casa de Plettenberg na que Schmitt viviu entre 1947 e 1970

«leva a crise dentro de si» (Caamaño Martínez, 1950, 169). En fin, Bendersky manifesta que hai que comprender o seu comportamento, pero non escusalo, e que ese compromiso co nazismo revela unha debilidade persoal no referido aos principios morais, aínda que non preparara o camiño aos nazis nin subministrara fundamentos legais do seu sistema (Bendersky, 1983, 282).

Volta a Plettenberg, a súa cidade natal, onde prosegue a súa actividade investigadora. Así, desde 1947 a 1970 Carl Schmitt vive en Plettenberg (Brockhauser Weg 10) nunha casa construída en 1938 para súas irmás Auguste e Anna. O xurista ocupa o piso superior. A situación financeira de Schmitt é delicada e os seus amigos apóiano. Incluso, ten que vender a súa biblioteca polas súas escasezas económicas. De todos os xeitos, a partir de 1951 consegue a xa indicada pensión prevista para os antigos funcionarios. En 1950 morrera a súa muller Duška tras varios anos loitando contra o cancro, un duro golpe sen dúbida. Entón a súa filla Ánima convértese nun apoio constante, tamén para as habituais reunións en casa cos amigos. Neste ano toma a rendas do seu fogar a asistente Anni Stand, que xa o acompañará o resto da súa vida. Sosa Wagner cita os comentarios de Anni Stand:

O profesor erguíase ás oito, tomaba un baño de auga fría e almorzaba. Facía despois exercicios ximnásticos no xardín ou no interior da casa, en función do tempo. Traballaba pola mañá na correspondencia e levábaa persoalmente á oficina de correos; despois do xantar saían todos a pasear ao campo durante unha hora e media, descanso, café e traballo ata as oito da tarde. Ao final, a cea, que non se levantaba senón horas despois se había visita (Sosa Wagner, 2005, 478).

As súas investigacións non se deteñen e seguen as publicacións, agora ligadas á xeopolítica e o dereito internacional. Na década dos 50 intervén en numerosas conferencias conectadas coas súas novas publicacións. Mantén unha actividade epistolar intensísima, dentro e fóra de Alemaña. Ademais, gran número de persoas visítano na súa casa, que recibe con grande hospita-



A casa de Plettenberg-Pasel

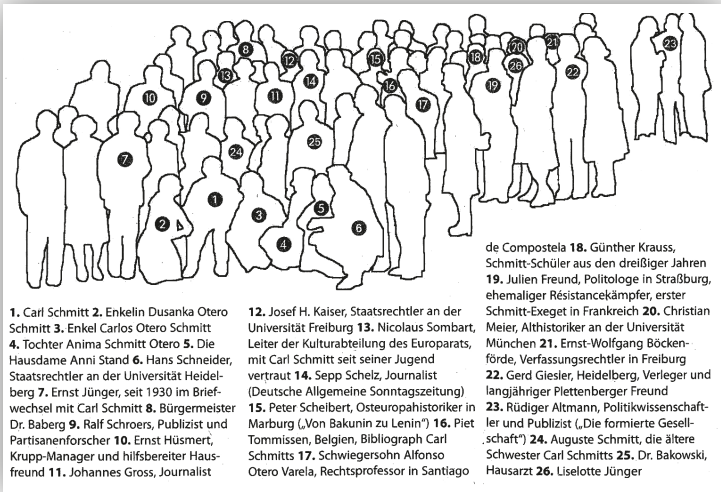
lidade (como Joseph H. Kaiser, Hans Barion, Ernst Jünger, Peter Schneider, Piet Tommissen, Böckenförde, Ernst Forsthoff, Jacob Taubes e os españois Javier Conde e Álvaro d'Ors). Séntese cómodo na contorna física e dá extensas camiñadas. De novo, busca contactos con artistas. Aínda que xa acode a varias universidades alemás a dar conferencias, a *Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer* (Asociación de Profesores Alemáns de Dereito Público) nunca o aceptará.

En 1970 trasládase a unha casa nunha vila próxima (Plettenberg-Pasel, Am Steimel 7), grazas á xestión que fai a súa fiel asistentista Anni Stand. Aí estará ata o seu pasamento en 1985. Dálle o nome de San Casciano, que era a vila onde Maquiavelo estivo de retiro voluntario, fuxindo de Florencia, pero tamén ese santo ten un sentido simbólico no noso caso porque foi martirizado (Koenen, 1995, 19). Moi alegórico todo e próximo á imaxe de Schmitt de si mesmo: un teórico do Estado marxinado e tamén un mártir cristián.

O seu nonaxésimo aniversario, en 1978, foi un acto social relevante con moitos invitados. Na festa fala Julien Freund. Nunha carta de Ánima a Luis Díez del Corral, de 30 de marzo de 1979, a filla relata ese extremo: «Falou Julien Freund, en francés, e todo o mundo entendeuno, sabendo ou non francés, un fogo ametrallador de retórica e vitalidade, combativo e de bo humor».

O último día do ano 1984, Schmitt cae no seu cuarto e rompe varios ósos. Falece o 7 de abril de 1985 nunha clínica na mesma cidade na que nacera 96 anos antes. Foi enterrado no cemiterio católico de Plettenberg-Eiringhausen, onde están tamén os seus pais. Na lápida de súa tumba atópase escrito en grego un epitafio inspirado no terceiro verso da Odisea: *Kai nomon egnō* («E coñeceu o *Nomos*»⁸).

⁸ A verba grega *nomos* ás veces tradúcese como 'lei', o que resulta pouco preciso xa que fai máis ben referencia ao dereito nun contexto determinado, unha realidade que engloba á lei. O propio Schmitt critica isto en *Teoloxía política II* (p. 247 deste libro). Esta frase grega xa a comentara en vida, como en Lanchester, Schmitt, 2005, 178.



1. Carl Schmitt 2. Enkelin Dusanka Otero Schmitt 3. Enkel Carlos Otero Schmitt 4. Tochter Anima Schmitt Otero 5. Die Hausdame Anni Stand 6. Hans Schneider, Staatsrechtler an der Universität Heidelberg 7. Ernst Jünger, seit 1930 im Briefwechsel mit Carl Schmitt 8. Bürgermeister Dr. Baberg 9. Ralf Schroers, Publizist und Partisanenforscher 10. Ernst Hüsmert, Krupp-Manager und hilfsbereiter Hausfreund 11. Johannes Gross, Journalist

12. Josef H. Kaiser, Staatsrechtler an der Universität Freiburg 13. Nicolaus Sombart, Leiter der Kulturabteilung des Europarats, mit Carl Schmitt seit seiner Jugend vertraut 14. Sepp Schelz, Journalist (Deutsche Allgemeine Sonntagszeitung) 15. Peter Scheibert, Osteuropahistoriker in Marburg („Von Bakunin zu Lenin“) 16. Piet Tommissen, Belgien, Bibliograph Carl Schmitts 17. Schwiegersohn Alfonso Otero Varela, Rechtsprofessor in Santiago

de Compostela 18. Günther Krauss, Schmitt-Schüler aus den dreißiger Jahren 19. Julien Freund, Politologe in Straßburg, ehemaliger Résistancekämpfer, erster Schmitt-Exeget in Frankreich 20. Christian Meier, Althistoriker an der Universität München 21. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Verfassungsrechtler in Freiburg 22. Gerd Giesler, Heidelberg, Verleger und langjähriger Plettenberger Freund 23. Rüdiger Altmann, Politikwissenschaftler und Publizist („Die formierte Gesellschaft“) 24. Auguste Schmitt, die ältere Schwester Carl Schmitts 25. Dr. Bakowski, Hausarzt 26. Liselotte Jünger

O nonaxésimo aniversario de Schmitt, 11 de xullo de 1978, nunha foto do *Frankfurter Allgemeine Zeitung* e identificación de varios asistentes á festa (fonte: <https://carl-schmitt-studien.blogspot.com/>). Nós podemos indicar, ademais, que a señora con chapeu entre os números 13 e 14 é Frau Schelz (muller do número 14); á esquerda e dereita do número 24 son o profesor Kröger (Universidade de Griefßen) e a súa dona (Claire Louise Schmitt, sobriña de Carl Schmitt); e á dereita do número 25 está Hubertus Bung, avogado en Bonn (a súa muller atópase detrás do número 17). A gran maioría dos que restan son amigos e veciños de Plettenberg e Pasel

Na Universidade de Santiago de Compostela causou conmoción o seu pasamento. Reflexo deste sentimento son as palabras que emprega o romanista Álvaro d'Ors na súa prelección xubilar lida o 12 de abril de 1985 na cidade compostelá: «Don Carlos Schmitt (...) cuxa recente morte non podemos menos de sentir como dó desta Universidade» (d'Ors, 1985, 19). O día do falecemento do xurista alemán, Álvaro d'Ors estaba en Galicia e foi co seu cuñado José Lois Estévez ata a casa deste último na terra do Ulla. Preto atopábase outra casa dos Otero (como veremos, a filla de Schmitt casa con Alfonso Otero). Ao acercarse a esta última, d'Ors tivo un mal presentimento, unha intranquilidade, ao vela pechada e coas persianas baixadas. Esa tarde, cando volveron á Facultade de Dereito, xa lle comunicaron a morte de Carl Schmitt.

O noso autor tivo unha moi relevante relación con España e, tamén con Galicia, que é o que abordamos nunha epígrafe posterior, polo que agora non nos paramos neses aspectos, en todo caso importantes para nós.

As fontes da súa vida son moitas, sobre todo os diarios, notas e as múltiples cartas das que Schmitt era emisor e receptor⁹. Os seus interlocutores foron decenas ao longo da súa dilatada vida. Gran parte destes materiais están publicados, pero non todos. Tamén semella que o propio autor destruíu algúns sen estar claros os motivos. Sabedor do moito material que tiña, anos antes da súa morte organizou a doazón deste legado (*Nachlass*) ao Arquivo Estatal de Düsseldorf (*Nordrhein-Westfälisches Hauptstaatsarchiv*), aínda que non é completo, o que non min-gua a súa importancia (Becchi, 1998, 182). A sinatura deste arquivo persoal nese lugar é RW 265. Está sobre todo composto

⁹ Parece que a última carta que escribiu foi ao seu xenro Alfonso Otero Varela con motivo do libro homenaxe a este último en 1981. Nesta misiva Schmitt fai dúas consideracións de relevo: «Toda historia é historia do dereito. Pero toda historia é tamén historia de guerras, reformas e revolucións, de loitas de clase e de tomas de terras. Na historia do dereito alemán dos últimos dous séculos, esta realidade reflíctese nunha contenda entre historia do dereito romano e historia do dereito xermánico» (VV. AA., 1981, 15).



Lápida da tumba de Carl Schmitt. Fonte: Nico Schulte-Ebbert

polos seus epistolarios e a súa biblioteca. Á parte disto, esta entidade tamén conta co fondo documental do bibliógrafo belga Piet Tommissen (sinatura RW 579), unha persoa que dedicou décadas da súa vida a recompilar textos que tratan de Schmitt ou que teñen referencias sobre el. Tommissen e a Carl-Schmitt-Gesellschaft coordinaron ao longo de anos oito volumes na editorial Duncker & Humblot con traballos e documentos relativos ao noso autor co expresivo título de *Schmittiana*. A Carl-Schmitt-Gesellschaft cultiva a memoria de Carl Schmitt, publica documentos de vida inéditos e divulga o patrimonio científico e persoal do autor. Tal sociedade naceu en 2010 derivada da Carl-Schmitt-Förderverein, que a súa vez constituírase en 2007 co apoio da cidade de Plettenberg.

Unha ollada ás posicións xurídico-políticas de Schmitt

A obra de Schmitt é extensa e intensa, con importantes conexións internas, o que require unha visión de conxunto para comprendermos gran parte do seu pensamento. Non é este prólogo o momento de facer un percorrido pola riqueza das súas posicións, pero si cremos oportuno efectuar algunha consideración neste sentido que permita situar mellor a persoa que lea este libro. Comentamos antes que Schmitt posúe unha obra ampla e incisiva, non demasiado sistemática, pero situada nunha unidade espiritual. As experiencias vitais propias e o axitado camiñar histórico do século XX inciden nas súas reflexións modulando o clasicismo que o inspira. Estas cambiantes circunstancias históricas que viviu mudan ás veces o seu pensamento. Como prescinde de esquemas preconcebidos, é un autor, como sinala Estévez Araújo, especialmente hábil na percepción de novos fenómenos (Estévez Araújo, 1988, 256).

Entende Cumin que a obra de Schmitt artículase ao redor dunha serie de obras fundamentais, que habitualmente conteñen o esencial de artigos ou opúsculos publicados antes. Unhas corenta obras e cento trinta artigos principais (Cumin, 2005, 10).

De igual xeito, emprega un método esexético: por unha banda, Schmitt busca a idea central dun texto; e por outra, escribe os seus textos ao redor desa idea central (*ibidem*, 25). Múltiples conceptos e categorías construídos por Schmitt teñen un recoñecemento e unha difusión amplos. Pensamos, por exemplo, no *romanticismo político*, *teoloxía política*, soberanía, ditadura, legalidade e lexitimidade, ou a *teoría amigo-inimigo* na política. A doutrina de todo o mundo volve regularmente a estas achegas schmittianas para adherirse ás mesmas ou para refutalas, pois nun sentido ou noutro a súas opinións ocupan varias parcelas do sementado pola doutrina xurídico-política. A súa produción científica é citada de xeito continuo, polo que se ten dito que o seu eco retumba por todas partes (Pardo, 2014, xv). Sorprende a cantidade de traballos de todo tipo que se realizaron, e seguen realizándose, sobre a súa obra e vida, moitos de eles en castelán. E tamén chama a atención que os seus abundantes seguidores se sitúen ao longo de todo o espectro ideolóxico, pero sobre todo en posicións lonxe do centro (tanto na esquerda como na dereita). Así as cousas, pode dicirse que Schmitt é un dos xuristas máis tratados da historia, cunhas posicións revitalizadas e reactualizadas no momento presente. Pedro de Vega salienta esta traxectoria e sinala que «a obra constitucional de Carl Schmitt é a expresión rotunda dunha corpulenta máquina razoadora na que se suscitan problemas e se expoñen conceptos que, por estaren na base da máis inmediata realidade contemporánea, non poden nin deben ser relegados con facilidade ao esquecemento» (De Vega, 1983, 15). Gómez Orfanel, pola súa banda, apunta que o seu pensamento preséntase asociado á situación á que imprime unha estruturación dualista de diagnóstico e terapéutica. Deste xeito, o seu método fundaméntase na elaboración de conceptos a partir de contraposicións (legalidade-lexitimidade, amigo-inimigo...) que aplica a determinadas realidades (Gómez Orfanel, 1986, 3). Por iso, este mesmo autor pode afirmar que Schmitt considera os conceptos non tanto como estruturas científicas,

canto como instrumentos para a dialéctica, determinados por situacións concretas (*ibidem*, 275).

Ás veces a obra de Schmitt non se interpreta correctamente, porque lle faltan referencias ao analista ou actúa con prexuízos ou precondicións que hipotecan a marcha da argumentación. É certo que en ocasións a posición schmittiana é complexa. O propio emprego de categorías propias dificulta a intelección do seus escritos. Pero tamén é verdade a parcialidade que amosan algunhas das críticas que se efectúan. De igual xeito, o gusto de Schmitt polos «arcanos» e escuridades epistemolóxicas engade atrancos á intelección do que manifesta, o mesmo que sucede coa súa personalidade poliédrica e a querenza polo enigmático. Apunta Kervégan que a diversidade da súa produción científica é unha riqueza, pero ao mesmo tempo «está preñada de ambigüidades e dificultades á altura do seu eclecticismo» (Kervégan, 2013, 19). Mestura dous tipos de pensamento: é un profesor de dereito que segue o pensamento racional e lóxico, pero tamén é un literato, un místico, un teólogo que transmite o que comprende baixo formas de imaxes e de símbolos (Cumin, 2005, 27).

Habitualmente destácase na obra schmittiana o seu decisionismo, pero isto reduce a amplitude do seu pensamento. Realmente defendía a teoría da «orde concreta» (*konkretes Ordnungsdenken*), na que a decisión cumpre un rol destacado. O dereito debe ser sempre «dereito dunha situación» (*Alles Recht ist „Situationsrecht“*) e o soberano crea esa situación e garánteala como un todo:

A forma xurídica é dominada pola idea do dereito e a necesidade de aplicar un pensamento xurídico a unha circunstancia concreta, é dicir, pola realización do dereito no senso máis amplo. Posto que a idea do dereito non pode realizarse a si mesma, precisa para se poñer en práctica na realidade dunha configuración e conformación especiais¹⁰.

¹⁰ Páx. 137 desta edición

Este tema atópase en varias obras evolucionando e precisándose. A referencia clave é unha pequena monografía de 1934, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, (ou sexa, *Sobre os tres modos de pensar a ciencia xurídica*), se ben como sinala Herrero, a idea de orde foi unha constante no seu pensamento que foi perfilando de diferentes modos co transcurso do tempo (Herrero, 1996, xv).

Schmitt considera que existen tres formas nese pensamento científico-xurídico: normativista, decisionista e da orde concreta. O normativismo traballa sobre regras impersoais e perde de vista a realidade, que é cambiante. Íllase e absolutízase a regra. O decisionismo absoluto orixínase nunha nada que verdadeiramente non existe. Por iso tanto a norma como a decisión deben enmascarse nunha orde. Existen ordes historicamente concretas que «se estruturan ideoloxicamente para tomar decisións lexítimas, interpretar por si mesmas estas decisións e conservar no seu poder o control sobre o seu cumprimento». O que hai que procurar é impor «nunha decisión persoal o dereito axeitado á situación política correctamente percibida» (aí está esa orde concreta)¹¹. Incluso, a decisión política soberana, a que se refire ao caso de excepción, non pode prescindir da orde concreta. Crítica de xeito intenso o normativismo xurídico (e, polo tanto, o positivismo), que na súa «dexeneración» converte o «dereito no mero modo funcional dunha burocracia estatal». É máis, o positivismo que depende dunha norma válida de forma meramente fáctica, e non do dereito natural e racional, é contraditorio en si mesmo e só permite un decisionismo dexenerado, «que se cinxía á “forza normativa do fáctico”, no canto de a unha decisión xenuína»¹². O obxecto central destas críticas é Hans Kelsen e a súa defensa dun sistema puro de imputacións normativas, que

¹¹ En *Teoloxía política* fala de pensamento xurídico normativista, decisionista e institucional (que se desenvolve en institucións e organizacións suprapersoais) e amosa os riscos dos tres (páx. 116 desta edición).

¹² *Ibidem*.

non contempla elementos non xurídicos, e que converte o Estado e a orde xurídica nunha unidade. O dereito non se determina en primeiro lugar por regras nin por decisións, senón, como di Herrera, por un concepto de orde previa (Herrera, 1996, XXI). O dereito positivo incluírá estas regras que expresan uns principios, costumes e actitudes que cristalizaron ao longo do tempo na vida de relación dun pobo concreto nun lugar determinado (*ibidem*, XXXIII).

Como manifestamos noutro lugar, esta teoría da orde concreta nace no neokantismo como resposta científica ao positivismo kelseniano e como parte integrante dunha análise da idea de orde que se pecha en 1950 coa monografía *Der Nomos der Erde* (Fernández Rodríguez, 2008, 40). O *nomos* conéctase co *Raum*, co espazo, onde se conforma a orde concreta. Nesta expresión antropolóxica desenvólvese unha comunidade de persoas no espazo e no tempo. Sobre isto volvemos máis abaixo.

Legaz Lacambra, discípulo de Kelsen, nun artigo no xornal galego *La Noche*, do 16 de maio de 1951, alude a esa oposición entre Kelsen e Schmitt, «correntes epiritualistas antitéticas, expresión da profunda crise con que se inicia a vida do home europeo do século XX». A Kelsen atribúelle a fe na razón, «absolutamente relativizada no formalismo», onde busca refuxio das verdades xurídicas. A Schmitt veo na crenza nos poderes irracionais da vida e na relativización das situacións concretas, vai na procura do concreto, do sentido adecuado á situación, e fronte á *ratio* e o *nomos* impersoal afirma o poder personalista de decisión. Deste xeito, considera que Schmitt é o autor da máis fina e exacta análise da realidade constitucional europea do XX. Non obstante, Legaz tamén manifesta discrepancias.

Para Schmitt a *decisión* soberana actúa por si mesma, non precisa normativa previa. Por iso di que «contemplada normativamente, a decisión nace do nada»¹³. O dereito non só se estru-

¹³ Páx. 140 desta edición.

tura en normas senón tamén en decisións. Estas posicións tamén se sustentan na obra de 1923 *Römischer Katholizismus und politische Form* [Catolicismo e forma política], na que subliña a continuidade histórica da Igrexa católica e a forma do seu racionalismo persoal. A decisión, como apunta Herrero, ten un papel fundamental na realización do dereito: unha norma non pode realizarse por si mesma, necesita dunha vontade que a faga dereito positivo e que, unha vez positivizada, a faga valer (Herrero, 1996, XXVIII). O decisionismo é o trazo que máis se predica de Schmitt, sérvelle para combater o positivismo xurídico. Pero para nós debe ser conectado co seu pensamento de ordes concretas indicado. Hai décadas xa Caamaño dixo que «o seu pensamento de ordes concretas non elimina o concepto de decisión, senón que segue supoñendoo» (Caamaño Martínez, 1950, 170).

As críticas dirixidas ao concepto liberal do *parlamentarismo* son intensas, desbotándoo como forma de Estado. Así, no libro de 1923 *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [A situación intelectual do parlamentarismo actual] considera que a discusión pública no parlamento impide a toma de decisións. Democracia e parlamentarismo non son o mesmo, pode haber unha desas categorías sen a outra. A democracia verdadeira presupón homoxeneidade, que non é posible cun Estado pluralista de partidos. Cando é necesario hai que eliminar o heteroxéneo (o que se conecta coa distinción entre amigo e inimigo que vemos despois). Así as cousas, a idea de *representación* é un tópico relevante na produción schmittiana. Para alcanzar o verdadeiro sentido de tal categoría (*Repräsentation*, e non *Vertretung*) hai que reducir a pluralidade da sociedade e traballar pola citada homoxeneidade social e a identificación de pobo cos líderes mediante, por exemplo, a aclamación ou o asentimento (Aragón, 2002, XVIII e ss.¹⁴). Neste senso unha ditadura

¹⁴ Este autor reprocha a Schmitt a construción dun modelo ideal de parlamentarismo que nunca existiu e o seu rexeitamento da idea de publicidade e de control do procedemento lexislativo parlamentario.

non se contrapón ca idea de democracia pois unha democracia plebiscitaria pode conducir a ela. Certas prácticas do parlamentarismo, como as sesións públicas, considéraas superfluas. Incluso, para concretar a vontade popular, mellor por medio de *acclamatio* que a través de eleccións de representantes. Tamén ve en *Teoloxía política* a burguesía como una clase discutidora porque pretende evitar decisións, o que se relaciona co que acabamos de dicir.

Fronte á maioritaria interpretación destas ideas schmittianas, que perciben un pensamento antidemocrático, outras posturas contextualizan de diferente xeito a obra do autor alemán. Así, Pedro de Vega diferencia entre a crítica schmittiana ao liberalismo desde unha lóxica inmanente (contraposición entre modelo teórico e realidade empírica), que resulta cientificamente válida, e unha crítica transcendente (sobre o modelo e as súas bases lexitimadoras), o que xa ten un sentido meramente político e non científico (De Vega, 1983, 13). Nesta liña tamén se sitúa Ruiz Miguel, que considera que se pode facer de todo isto unha interpretación democrática (Ruiz Miguel, 2001, xxvi). Ademais, Schmitt, no citado *Römischer Katholizismus und politische Form* de 1923, considera que no constitucionalismo clásico existe unha idea de representación que serve para lograr unidade política, unha idea de *complexio oppositorum* (conviven elementos contrapostos: personificación do pobo e unidade do parlamento), claramente incardinada no marco da teoloxía política (*ibidem*, XXX).

Estas críticas ao parlamentarismo xa as vemos en parte nun traballo anterior, no que critica a estética dos románticos burgueses, que non poden tomar decisións polos seus choques emocionais e eternos faladoiros. Foi *Politische Romantik (Romanticismo político, 1919)*, que tivo unha grande repercusión e que supuxo o peche dunha etapa da súa vida.

Nesta liña tamén critica e analiza de xeito agudo o *Estado liberal*. Atribúelle dous principios esenciais: un principio de distribución, que supón que a esfera de liberdade do individuo

apareza como un dato anterior ao Estado e que a facultade do Estado para invadila é limitada en principio; e un principio de organización, que se traduce na división do poder do Estado e no seu peche nun sistema de competencias circunscritas (Schmitt, 1928, 126). Pois ben, Schmitt considera que este modelo entrou nunha profunda crise, o que a súa vez supón que caían os seus presupostos conceptuais e metodolóxicos.

Ao percibir o esgotamento do sistema weimariano, propugna superar o estado pluralista de partidos e avanzar ata un sistema presidencial cun presidente elixido polo pobo. Os poderes do parlamento deben pasar ao presidente do *Reich* na lóxica propia de democracia plebiscitaria. Así, en *Legalität und Legitimität* [*Legalidade e lexitimidade*, 1932] amosa que a lexitimidade plebiscitaria substitúe a legalidade do Estado lexislativo parlamentario. De novo mirando cara ao contexto, podemos ver o intento de xustificación do período presidencial da república de Weimar

Con respecto ao *político*, sostén nos anos vinte que o único criterio que aínda se pode manter desde o punto de vista científico é a distinción entre amigo e inimigo, unha posición que manterá nas décadas posteriores (e que tamén pode verse en *Teoloxía Política II*). O político ten un sentido total. E, como comeza o seu traballo *Der Begriff des Politischen*, de 1927, ampliado en 1932 [*O concepto do político*], «o concepto de Estado presupón o concepto do político» (*der Begriff des Staates setzt den Begriff des Politischehn voraus*). Estas ideas xa foron controvertidas desde o seu lanzamento, con debates que chegan ata hoxe. Para Lucas Verdú «a contraposición ou par de conceptos básico no pensamento de Carl Schmitt, fundamento de toda a súa obra e arma principal para desmantelar o Estado liberal e desacreditar a súa correspondente doutrina, é a de amigo \neq inimigo» (Lucas Verdú, 1989, 51). O Estado resérvase a distinción entre ambos. O inimigo ten natureza pública, non privada, polo que non é o *inimicus* romano senón o *hostis*. Sosa Wagner fala de forma crítica sobre isto porque Schmitt está pola confrontación, non polo

compromiso e porque a liberdade individual non é constitutiva xa que o individuo non é o fundamento nin o fin da organización do Estado (Sosa Wagner, 2005, 452).

En *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [*A ditadura. Desde os inicios da idea moderna de soberanía ata a loita de clases proletaria*, 1921] establece a distinción entre ditadura comisaria (provisional) e ditadura soberana, aquela emprega poderes temporais para restaurar a vella orde e esta crea un poder constituínte sen limitarse o sistema constitucional vixente. Ve o xa citado art. 48 da Constitución de Weimar como unha combinación das dúas. Ante un ataque que ameaza a constitución mesma, hai que suspendela para garantir a súa propia salvación. O pensamento schmittiano sobre os poderes excepcionais adquiriu nos últimos anos una nova actualización, pola loita contra o terrorismo xihadista e polas reaccións ante a pandemia do Covid-19. Tamén, como apunta Baño León, no uso do decreto-lei de excepción económico, na construción alemá do dereito penal do inimigo ou na existencia nos ordenamentos xurídicos de lexislación ordinaria e de excepción (Baño León, 2013, LXXV).

A súa *Verfassungslehre* [*Teoría da Constitución*, 1928] inaugura dogmáticamente un novo sector do dereito público. É a súa obra máis sistemática e estruturada e inflúe de contado no panorama xurídico europeo e, logo, mundial. Trátase da primeira teoría da constitución como rama autónoma. O propio Schmitt considera este libro «indispensable», construído para facer un sistema da constitución liberal democrática fundado no *pouvoir constituant* (Lanchester, Schmitt, 2005, 174). Ao considerar obsoleta a tradicional teoría do Estado, resulta preciso dar un salto de modernidade sobre a base da categoría de *constitución*. A constitución é unha decisión conxunta sobre a forma da unidade política, un xeito de ser dunha unidade política, polo que é preexistente e unha expresión dunha orde histórica nun espazo definido (outra vez a idea de orde concreta). Esta ordenación sociopolítica

convértese en ordenación xurídica con constitución. Así hai unha vinculación entre dereito e realidade, o que supón unha oposición á distinción kelseniana entre *ser* e *deber ser*. Os principios fundamentais desta constitución non se poden modificar polo lexislador porque, entón, non sería unha reforma senón unha transformación do sistema constitucional. Aquí atópase o fundamento aos límites da reforma constitucional, sobre o que pode verse De Vega García (1995) ou Fernández Rodríguez (2009). Os dereitos fundamentais son concibidos de xeito absoluto e previo ao Estado, pero non son os dereitos individuais de participación ou de prestación. Ademais, existen garantías institucionais que protexen certas figuras cos perfís que conformaron na súa evolución (como a universidade, os municipios ou o funcionariado). Desta forma, non é unha decisión fundamental establecer un catálogo de dereitos senón establecer esa distinción dicotómica xa vista entre amigo e inimigo. Como a democracia baséase na homoxeneidade, debe suprimir aquilo que a ameace tratando igual os iguais e desigual os outros. Nesta obra resulta igualmente importante a análise da democracia da identidade entre dominantes e dominados e tamén da democracia de aclamación, que rexeita o dereito de sufraxio individual. Igualmente analízase o sistema federal partindo da idea de homoxeneidade interna. Manuel García Pelayo fará un epílogo para a edición española do libro en 1982. Nunha carta que lle envía a Schmitt o 6 de novembro dese ano di que «constituíu para min unha grata tarefa epilogar» a edición.

No pensamento schmittiano non podemos esquecer as posicións que se manteñen respecto á xustiza constitucional e a *defensa da constitución*. Neste sentido publica en 1929 outro famoso traballo, *Der Hüter der Verfassung* [*O gardián da constitución*, ampliado en 1931], nun contexto político de disputa entre o poder xudicial e executivo. Ante a inestable situación política dos anos 20 defende que sexa o presidente do Reich o defensor da constitución. O poder xudicial non pode defender á constitución pola natureza que posúe. Debe ser o presidente do *Reich* como poder neutro, o que se conecta á postura de Benjamin Constant

sobre o *pouvoir neutre*. O presidente é o único que realmente pode ostentar ese posto ao ser plebiscitado directamente polo pobo e actuar, así, con independencia dos partidos (Fernández Rodríguez, 2007). Desta forma xustificábase a actuación do presidente Hindenburg nese momento histórico. Isto supón unha nova polémica con Kelsen, que no eido do control de constitucionalidade avogaba pola creación dun órgano *ad hoc*, o tribunal constitucional. Na evolución posterior do dereito comparado imponse a opción kelseniana, aínda que hoxe o realismo schmittiano parece vingarse e ofrece una mellor explicación do que pasa na xustiza constitucional (Pegoraro, 2021), aínda que xa hai anos había dúbidas ante as cuestións abertas que permanecían na xustiza constitucional (De Vega, 1983, 23-24).

As súas visións *xeopolíticas* abranguen os espazos da terra e do mar conectados co *ius publicum europaeum*, o que supón un dereito internacional cristián europeo conformado nos últimos tres séculos. Destaca o libro *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [*Terra e mar. Unha reflexión sobre a historia universal*, 1942], conectado con elementos míticos. A historia é unha loita entre o mar e a terra (entre o Leviathan e Behemoth), pero agora estase vivindo o final desas relacións ca presenza do aire e do fogo (avións e ondas electromagnéticas). A influencia lexítima en certas áreas baséase en conceptos xa citados como os de *Großraum* (área maior) ou *Leistungsraum* (área de rendemento), que como xa dixemos inflúen nos movementos expansionistas alemáns ata os Sudetes e Europa oriental. Que actualidade seguen tendo estes temas! Por exemplo, a zona de influencia que busca Rusia no século XXI (en Ucraína, Xeorxia ou Bielorrusia) responde tamén a postulados similares.

Nesta liña sitúase *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum* [*O nomos da terra no dereito de xentes do ius publicum europaeum*, 1950], onde se enmarca no dereito internacional. As regras internacionais aseguraban a coexistencia entre Estados, que as consentían. Incluso podían declarar a guerra, pero esta sempre atópabase acoutada. O *nomos*, como

xa manifestamos, fai referencia a un contexto determinado, relaciona espazo, orde, situación. O *nomos* é a apropiación da terra, o seu reparto e o seu cultivo. Un proceso que esquematiza cos verbos *nehmen, teilen, weiden* (apropiarse, dividir, cultivar a terra). Deste xeito, o *nomos* (como dixemos pero queremos insistir pola súa importancia) é o resultado dunha comunidade de persoas no espazo e no tempo, onde xorden unhas tradicións e uns costumes (Fernández Rodríguez, 2008, 40). Aí atopamos a orde concreta referida arriba. A evolución histórica a partir do século XVI e as revolucións espaciais van disolvendo o vello *ius publicum europaeum*. Tras a Primeira Guerra Mundial o que predomina é o *weiden*, isto é, a produción e o consumo. Imos cara a un novo *nomos* onde a tecnificación unifica toda a poboación do planeta. Os Estados quedan superados nun novo dereito universal.

Nun artigo publicado en España en 1962 («El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial») Schmitt teoriza tres posibilidades na evolución xeopolítica: unha, na que un dos bloques venza a outro; outra, na que o mundo se mantería dividido en dous; e unha terceira, a máis realista e adecuada na súa opinión, na que se tería en conta o espazo global do planeta e na que nacería unha orde de toda a terra produto dunha nova orientación das ordes elementais da existencia dos seres humanos determinado polo desenvolvemento industrial, científico e técnico. En todo caso, Schmitt ve con especial crítica o cambio entre *Norm* e *Nomos*, a máis grande desgracia histórico-intelectual da civilización occidental (Lanchester, Schmitt, 2005, 163).

Este pensamento sobre o *nomos*, a nova orde mundial e a heterodoxia da *Grosspolitics* tamén deu lugar a múltiples análises que periodicamente se reactualizan (como Monod, 2004; Aravamudan, 2005; Mouffe, 2005; Dean, 2006; Odyseos, Petit, 2007; Giraldo, Molina, 2008).

Tamén de sumo interese na análise de certos acontecementos da Guerra Fría (e posteriores) resulta o estudo sobre o partisano de 1963: *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen* [Teoría do partisano. Anotación ao

concepto do político). Faise un recorrido histórico co pobo como suxeito político militar e fálase da guerra da Independencia española, de Prusia, e de Clausewitz, ademais de Fidel Castro, Mao ou o xeneral Salan. O partisano non se sitúa no modo de guerra convencional, polo que está na marxe do dereito internacional. Anticipa, deste xeito, as doutrinas xeoestratéxicas actuais sobre conflitos asimétricos. O partisano atópase atado ao terreo pero tamén a terceiros para ter apoio. Xa non responde ao dualismo típico da Guerra Fría. Así mesmo, completa o concepto de inimigo tendo en conta o gran potencial das armas modernas. Estes medios de aniquilación requiren un inimigo absoluto para aplicarse. Tras o 11 de setembro de 2001 tales ideas adquiren novas lecturas da man da guerra xusta, do estado de excepción permanente ou a nova dualidade terra/mar, como analiza Benoist, 2007.

En fin, Schmitt foi un agudo crítico do concepto liberal de democracia e dos elementos a ela conectados, como o pluralismo. As súas posicións fornecen a revolución conservadora e, tamén, reaccionaria. Sitúase así nunha liña de pensamento na que está Savigny (un autor que poucas veces se conecta a Schmitt), o seu *Volksgeist* (*espírito do pobo*), a tradición e o costume. A «orde concreta» schmittiana tamén inclúe estes compoñentes. Jiménez Segado louva as súas maneiras, que serven para «actuar na primeira liña do combate ideolóxico-político», cunha técnica consistente en «conxugar enunciados apodípticos, consignas e mitos, de forma aparentemente científica cunha ollada sempre atenta á realidade histórico política», de forma tal que «a fórmula é exitosa e imperecedoira» (Jiménez Segado, 2009, 289). A súa falta de sistematicidade e a certa apertura e dispersión dalgúns posicións déronlle una amplitude maior ao seu eco, aínda que claramente afastado de toda a construción xurídico-pública que se impón tras a Segunda Guerra Mundial e chega ata o noso sistema constitucional actual.

A habitual busca de interpretacións sintéticas e frases lapidarias (a «frase clave» —*Schlüsselsatz*—) é, sen dúbida, moi

rechamante e influínte, favorecendo a difusión do seu pensamento. O mundo das ideas recoñece esta habilidade, o que espertou atención na doutrina (Sombart, 1987; Saralegui, 2016, 237-238). Con todo, esta forma de proceder tamén ten puntos débiles na medida en que non capta a complexidade de certos temas. Esta tendencia é un elemento dun permanente desexo de orixinalidade e de procura do imprevisible.

Considerouse, ata certo punto, un *katechon*, un concepto bíblico escatolóxico que aparece na Segunda Carta de san Paulo aos Tesalonicenses, para referirse ao poder que evita ou retarda a chegada do Anticristo. Deste xeito, o seu papel adquire un elemento sagrado. O *catolicismo* influíu no mundo das súas ideas, aínda que non supón a base da súa doutrina xurídico-política e non constitúe un filósofo católico. Semella que esta cuestión sobrevalorouse nalgúns momentos. Nese sentido Ruiz Miguel indica que o catolicismo está constantemente presente na súa obra (sobre todo na doutrina do político, o concepto de soberanía e na filosofía crítica dos valores), pero unha cousa é testemuñar esta innegable influencia e outra dicir que constitúe unha filosofía política católica (Ruiz Miguel, 1996, 393). As súas relacións coa xerarquía católica alemá non foron fluídas: o seu libro xa citado de 1923 *Römischer Katholizismus und politische Form* foi acollido con indiferenza nos sectores católicos e, despois, non obtivo a nulidade canónica do seu primeiro matrimonio. O dereito público cristián é iusnaturalista, unha opción que queda lonxe dos postulados schmittianos. En efecto, a pesar do seu catolicismo considera que o dereito natural é un termo equívoco e anacrónico (Baño León, 2013, xviii). Por iso Maschke suxire que os estudos se centren no xurista e escritor político (Maschke, Maass, 2011, 90). Como sentencia Molina Cano, «Schmitt sempre estivo a carón do Estado, non da Igrexa» (Molina Cano, 2019, 41). Incluso, como o seu amigo o teólogo Hans Barion, contesta á ortodoxia e ao oficialismo, por exemplo criticando o concilio Vaticano II por aceptar a hexemonía do liberalismo e da sociedade burguesa.



Carl Schmitt (á dereita) con Ernst Jünger, nunha barca no lago de Rambouillet o 19 de outubro de 1941. Ese mes, Schmitt estivo en París impartindo conferencias por invitación do *Deutschen Institutes*



Outra vez Schmitt (á esquerda) e Jünger xuntos, esta vez en 1978, o 11 de xullo,
no 90 aniversario do primeiro

Acerca da teoloxía política

Unha das liñas máis suxerentes de Schmitt é a referida ao que denomina *teoloxía política*. A teoloxía é a ciencia que estudia a Deus; e a política é a actividade referida á xestión do poder. Esta simple aproximación amosa de xeito inmediato o interesante que resulta conectar ambos os conceptos. Incluso, tamén hoxe en día, dados os tempos convulsos que vivimos e a incerteza do futuro, ategado de elementos preocupantes (tecnoloxías disruptivas, problemas ambientais, inseguridade internacional, superpoboación...). É dicir, estas posicións de Schmitt posúen unha actualidade indiscutible. A pandemia do Covid-19 tamén incide neste sentido de engadir actualidade ao pensamento schmittiano xa que requiriu activar o dereito de excepción e abordar situacións excepcionais, todos temas moi presentes nos textos do xurista. Incluso as tensións bélicas no leste de Europa, concretadas sobre todo no conflito bélico ruso-ucraíno, igualmente serven para proporcionar olladas ao pensamento do noso autor.

Pois ben, nesta edición traducimos ao galego os dous traballos máis relevantes de Carl Schmitt sobre a teoloxía política, ambos publicados como monografías, e orixinalmente en alemán. O primeiro libro, de 1922, é a aposta central sobre o tema, que debe completarse con outras obras dese período (como indicaremos). Analiza a categoría da soberanía desde o marco delimitado pola teoloxía política. En cambio, a segunda obra, de 1970, é sobre todo unha réplica á crítica da idea de teoloxía política que fai Erik Peterson nun libro de 1935, aínda que vai máis alá desa finalidade e volve a cuestións substanciais tratadas décadas atrás. En todo caso, este título de teoloxía política, como apunta Estévez Araújo, non se refire a unha fundamentación teolóxica do poder político (Estévez Araújo, 1988, 141).

Schmitt defende unha analoxía sistemática entre os conceptos xurídicos e teolóxicos. «Todos os conceptos significativos da moderna teoría do Estado son conceptos teolóxicos

secularizados»¹⁵. Considera que existen numerosos exemplos de efectiva aplicación deste sentido da teoloxía política ao longo da historia, como a monarquía do século XVII, o papel do monarca neutral (que reina, pero non goberna), ou o Estado que adopta medidas administrativas e tampouco goberna. Deste xeito, o deus omnipotente convértese en «lexislador todopoderoso»¹⁶. En todo caso, a evolución histórica só pode comprenderse tendo presente o proceso de secularización que tivo lugar. Ademais, a conexión entre os conceptos xurídicos e teolóxicos trae causa da súa estrutura sistemática. O dereito (para o que Schmitt sole empregar a verba *xurisprudencia*) e a teoloxía conformaron o *ius utrumque*, desenvolvido diacronicamente en dúas facultades universitarias rivais. «A formación de conceptos científicos destas dúas facultades creou conceptos comparables e traspoñibles, e campos conceptuais sistemáticos comúns, entre os que mesmo as confusións enharmónicas se tornan admisibles e sensatas»¹⁷. A teoloxía política é un ámbito polimorfo, con dous lados distintos, un teolóxico e un político, os cales teñen conceptos específicos. «Hai moitas teoloxías políticas, pois hai por unha banda moitas relixións distintas, e por outra moitos tipos e métodos distintos de política»¹⁸. Saralegui indica que «segundo o ronsel de Hobbes, a verdadeira teoloxía permite e esixe á política unha case completa autonomía: o único mandato teolóxico-político ao que deberá ser fiel o gobernante consiste en respectar a soberanía política» (Saralegui, 2016, 243).

Neste senso, algunhas críticas esgrimidas contra Schmitt alegan unha base difusa de partida para estas obras, o que entendemos claramente erróneo pois as súas posicións están ben delimitadas desde a racionalidade xurídica da Igrexa católica e o Estado do *ius publicum euroaeum* hobbesiano.

¹⁵ Páx. 143 desta edición.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Páx. 239-240 desta edición.

¹⁸ Páx. 202 desta edición.

O primeiro estudo do libro de 1922 céntrase nas categorías de *soberanía* e de *estado de excepción*, un estado que equivale, no ámbito da teoloxía, á noción de milagre. Unha obra moi determinada polo contexto histórico no que se escribe, con golpe de estado (Kapp), asasinatos (Erzberger, Rathenau) e lei para salvar a república. O caso que serve de partida é o que se coñece como o conflito constitucional prusiano (entre o parlamento e o rei en época de Bismarck, sobre a reforma do exército e a aprobación do orzamento), que era tanto un problema de lagoa normativa na Constitución como un problema de actuación inconstitucional do goberno para solucionar unha situación de crise. Pártese da consideración de que é soberano quen decide no estado de excepción¹⁹. Esta definición de soberanía está na liña hobbesiana da *summa potestas superiores non recognoscens*. Como recorda Bobbio comentando a definición de Schmitt, o estado de excepción só pode ser determinado por quen, na escala xerárquica do poder, de abaixo a arriba, pode finalmente tomar unha decisión sen necesidade da autorización dalguén máis por encima del (Bobbio, 2009, 499). Pero para Schmitt a formulación de soberanía como poder supremo e orixinario sen máis é imprecisa e non abarca unha realidade delimitada e posúe un sentido ambiguo.

Por iso a clave está en analizar quen decide en caso de conflito, conectando os elementos fácticos cos xurídicos. Como recorda Gómez Orfanel, a unión do fáctico e o xurídico é o problema cardinal do concepto de soberanía, un problema da forma xurídica e da decisión (Gómez Orfanel, 1986, 54). O soberano, entón, será quen de indicar se un suposto é verdadeiramente de necesidade ou non, e decidir que debe suceder para afrontar tal situación. Sinala Villacañas que o decisivo era preguntarse por un representante político capaz de exercer a potencia á maneira de Deus nos milagres. Garantir a orde e a unidade do corpo polí-

¹⁹ Esta definición amosa a inclinación de Schmitt polas frases lapidarias e sintéticas á que nos referíamos antes.

tico? Un soberano persoal e político, que podía decidir sobre o eclesial e definir o papel da relixión dentro da orde política e a o seu servizo (Villacañas, 2009, 155 e ss.). A política, polo tanto, como decisión e totalidade, da que non escapa ningún contido.

Unha ollada histórica ilustra estas ideas que guían o concepto de soberanía ata o *caso excepcional* ou crítico. Así, Bodino entende que o príncipe non está obrigado fronte ao pobo e os estamentos se a necesidade é urxente²⁰. Ou Pufendorff, onde tamén se ve o problema da soberanía na decisión do caso excepcional. Pero a evolución do Estado de dereito altera este entendemento da soberanía establecendo límites e condicións, como ocorre na Constitución de Weimar na que, en virtude do celeberrimo art. 48, o presidente do *Reich* pode declarar o estado de excepción pero baixo o control do parlamento (*Reichstag*). Trátase dun control recíproco que delimita as facultades propias dos casos de excepción, pero isto no elimina o problema da soberanía, simplemente relégao. A posición schmittiana, recorda Negro Pavón, fai que o propiamente político penetre no xurídico normativo, incapaz de prever ou de eliminar a necesidade de decisión, «compaxinándose o fáctico e o xurídico» (Negro Pavón, 1975, 60).

En palabras do propio Schmitt:

Posto que o estado de excepción é sempre algo distinto da anarquía e do caos, no senso xurídico segue a existir unha orde, aínda que non unha orde xurídica. A existencia do Estado conserva aquí unha superioridade indubidable sobre a validez da norma xurídica. A decisión libérase de todas as ataduras normativas e

²⁰ Páx. 119 e ss. desta edición. Realmente non semella que esta fora a verdadeira posición de Bodino nos *Seis libros sobre a república*, onde defende que o atributo esencial da soberanía é a facultade de legislar. Di Estévez Araujo que Schmitt opera una contracción no problema da soberanía como consecuencia do diferente contexto en que se moven el e Bodino. Este tenta consolidar o poder do monarca fronte aos que se lle opoñían. Schmitt escribe nun contexto no que se presenta o Estado sometido en todo momento ao dereito, polo que pretende sacar á luz o problema da actuación do Estado en ausencia de ou en contra da norma (Estévez Araujo, 1988, 179).

devén nun senso estrito absoluta. No caso excepcional o Estado suspende o dereito en virtude do dereito á propia conservación, como se adoita dicir. Os dous elementos do concepto «orde xurídica» preséntanse aquí un fronte ao outro e amosan a súa autonomía conceptual. Así como no caso normal o momento autónomo da decisión pode reducirse a un mínimo, no caso excepcional a norma é anulada. No entanto, o caso excepcional segue a ser accesible ao coñecemento xurídico, posto que ambos os dous elementos, tanto a norma coma a decisión, fican dentro do marco do xurídico²¹.

Aquí atopamos de novo as ideas xurídicas da orde concreta que comentamos arriba, ligadas coa da decisión. Unha estrutura conceptual sistemática debe compararse coa articulación conceptual da estrutura social dunha determinada época. O dereito debe ser sempre un dereito de situación: o soberano decidirá si a situación é normal ou excepcional. Asume deste xeito o monopolio da decisión, que se separa da propia norma xurídica. A filosofía de vida concreta que se defende asume o excepcional e o caso extremo para a seu estudio, o que será máis interesante porque «o normal nada demostra, a excepción demostra todo»²². A excepción confirma a regra e a regra vive precisamente da excepción. A situación normal e a excepcional conviven dentro da mesma orde, a primeira maniféstase na orde normativa e a segunda require a decisión soberana.

Tamén é preciso ter en conta que as circunstancias histórico-políticas inflúen nos conceptos e, incluso, mudan as súas nocións tradicionais. É o que lle ocorreu á idea de soberanía. Como se ve en Bodino, a súa configuración no século XVI é tributaria dese peculiar momento no que os monarcas trataban de afianzar o seu poder.

²¹ Páx. 124 desta edición.

²² Páx. 126 desta edición.

Os conceptos de soberanía que só buscan natureza obxectiva, prescindindo de elementos persoais e subxectivos (Kelsen, Krabbe, Preuss), descoñecen a esencia das decisións xurídicas e do propio pensamento xurídico, que transfíre (*überfürth*) a idea de dereito a un estado de agregación (*Aggregatzustand*) diferente²³. Deste xeito, é imprescindible a *auctoritas interpositio*, o que de novo nos leva a Hobbes (*auctoritas, non veritas, facit legem*) e a o seu decisionismo personalista que fai que o suxeito que toma a decisión adquira unha significación autónoma independente do contido. Os escritores conservadores da contrarrevolución puideron fortalecer ideoloxicamente a soberanía persoal do monarca con analoxías propias da teoloxía teísta, fronte ao racionalismo ilustrado que non admite de ningunha maneira o caso excepcional²⁴. Deste xeito valora positivamente a posición de Bonald, Maistre e Donoso Cortés, pero tamén a Leibniz, que fala dunha similitude «asombrosa» (*mira*, en latín).

Deste xeito é posible distinguir dous posicionamentos filosóficos que buscan as causas, uns materialistas e outros espiritualistas. Ambas as posturas reducen unhas cuestións a outras, polo que a análise autónoma é difícil. Para os primeiros, materialistas, revolucionarios radicais, os cambios veñen das mutacións das condicións políticas e sociais. O marxismo dá un paso máis nesa explicación materialista poñendo no centro o plano económico. Fronte a isto as identidades espirituais, que tamén resultan substanciais, son as propias do racionalismo do XVIII, como no caso de Rousseau e a súa politización de conceptos teolóxicos. Esta autor identifica a vontade xeral coa vontade do soberano, pero este soberano é o pobo, polo que os elementos decisionistas e personalistas desaparecen²⁵. Algo similar ve Tocqueville en América. Como apunta Estévez Araújo, Schmitt avoga pola socioloxía dos conceptos para poñer en relación a estrutura das

²³ Páx. 139 desta edición.

²⁴ Páx. 143 desta edición.

²⁵ Páx. 153 desta edición.

elaboracións xurídico-políticas a das institucións políticas dunha determinada época coa metafísica desa mesma época (Estévez Araújo, 1988, 142). Ou en palabras de Villacañas: búscase a maneira de vincular a socioloxía dos conceptos políticos e os tipos de lexitimidade coa estrutura metafísica do espírito do tempo moderno, de corte hegeliano (Villacañas, 2009, 137).

No século XIX mudan tales concepcións e imponse un pensamento científico natural asentado na legalidade válida, relativista e impersoal. Esas doutrinas descansan sobre representacións de inmanencia, como a identidade entre gobernantes e gobernados. Un estadio ulterior foi a extensión do ateísmo con Proudhon, Marx ou Engels, que desfai todas as construcións anteriores. Así as cousas, máis alá de 1848, a teoría xurídica do Estado faise positivista e a anterior lexitimidade monárquica é substituída pola lexitimidade democrática. Engadimos nós que ese positivismo chega ao presente do século XXI impulsado tras a Segunda Guerra Mundial, proporciona seguridade xurídica e previsibilidade, elementos que non valora Schmitt, malia as súas intensas críticas seren coherentes cos seus postulados de partida non formais. Polo tanto, como di Estévez Araújo, o proceso de secularización ten tamén unha enorme incidencia na cuestión da fundamentación da autoridade política: o fin da crenza nun deus persoal significa o fin na lexitimidade monárquica. Só o pobo agora pode ocupar o lugar do monarca, entón a lexitimidade unicamente pode ser democrática (Estévez Araújo, 1988, 144).

Fronte a isto, Schmitt repasa e valora a filosofía política da contrarrevolución, que entronca cunha liña de pensamento medieval, se ben para o noso autor expresa un espírito de actualidade. Sorprende a atención que lle presta aos tres pensadores xa mencionados (Bonald, Maistre e Donoso Cortés), hoxe en gran parte esquecidos se non fose pola atención schmittiana que recibiron. A contrarrevolución revolveuse contra os acontecementos de 1789 e de 1848 desde a tradición e o costume, onde a decisión está moi presente. Critica o liberalismo por buscar

meramente a discusión e a negociación, o que supón eludir a necesaria decisión. Deste xeito, estes autores avogan pola ditadura e son contrarios ás liberdades que configuran os dereitos de primeira xeración.

Nesta orde cousas, noutros lugares Schmitt ataca de forma intensa o parlamentarismo liberal. Sobre todo en *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus* [A situación do parlamentarismo actual na historia do espírito, 1923], como xa vimos *supra*.

Realmente, segundo dixemos, para penetrar nas posicións schmittianas hai que atender á relación e complemento que existe entre as diversas publicacións. Así, entre os anos 1919 e 1927, unha etapa moi fecunda do noso xurista, deberíamos ter en conta con relación ás ideas expostas na súa teoloxía política, pola conexión temporal e material, os seus libros *Politische Romantik* (1919), o xa citado *Die Diktatur* (1921), os dos últimos capítulos da tamén citada obra sobre a situación do parlamentarismo (1923), e o igualmente aludido *Der Begriff des Politischen* (1927-1932).

Polo que respecta á *Teoloxía Política II*, como vimos, a súa finalidade primixenia é a de *responder a unha obra de Erik Peterson* de 1935, *Monotheismus als politisches Problem* [O monoteísmo como problema político], onde, como di sarcasticamente Schmitt, liquídase toda teoloxía política, o que se converte nunha «lenda científica». Sorprende o tempo transcorrido para facer a réplica (o libro publícase en 1970), cando Peterson morrera unha década antes. Había vellas contas pendentes que esixían non esquecer a resposta a nivel público. O concilio Vaticano II seguro que animou a Schmitt nesta tarefa, pois amósase moi crítico con el.

No libro indicado, de 1935, Peterson trata de demostrar a imposibilidade teolóxica da teoloxía política, o que se fai con expresa referencia á obra de Schmitt de 1922. Así mesmo, esta obra de 1935 considerouse unha protesta contra o nacionalsocialismo e o sistema totalitario de partido único, en apoxeo na época

da súa publicación. Realmente o enfado de Schmitt semellaba esaxerado porque Peterson estaba dicindo que a teoloxía política desde o punto de vista teolóxico era imposible, sobre todo desde dende que se define o dogma da Trindade, pero non se metía no punto de vista político, que debería ser o importante para Schmitt. No fondo, como sinala Villacañas, Peterson dicía que os católicos que estiveran a favor de Hitler estábanse comportando como luteranos ao dotaren ao poder político de compoñentes relixiosos (Villacañas, 2009, 151).

Pois ben, Schmitt no seu libro de 1970 sitúa a problemática nun contexto amplo, que parte da crise da teoloxía evanxélica alemá que comeza na Primeira Guerra Mundial, derivada da falta de claridade na distinción anterior entre a *civitas Dei* e a *civitas terrena*. Peterson, que desde o protestantismo se converte ao catolicismo, defende a doutrina de santo Agostiño de dúas cidades ou reinos, o de Deus e o deste mundo. Mentres, o Estado perde o monopolio do político pola irrupción da clase proletaria. Aquí hai que entroncar coa descrición evolutiva que fai Schmitt no seu libro sobre a ditadura (1921), que precisamente subtitula «desde os inicios da idea moderna de soberanía ata a loita de clases proletaria». Tamén na súa obra xa citada *Der Begriff des Politischen* aborda estas cuestións. De novo evidéncianse as múltiples conexións conceptuais e temáticas presentes nos distintos traballos schmittianos ao longo do tempo. E tamén evidéncianse os amplos coñecementos teolóxicos de Schmitt, aínda que non se considera teólogo: «Como non teólogo, non me atrevería a entrar nunha disputa con teólogos sobre cuestións teolóxicas da Trindade»²⁶.

Para ilustrar o seus argumentos neste segundo libro sobre teoloxía política, o xurista de Plettenberg comenta e repasa as posicións de Hans Barion (amigo seu, ao que dedica a obra), Hans Maier, Ernst Feil ou Ernst Topisch. De novo, recorre aos pensadores da contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso

²⁶ Nota 23, páx. 239 desta edición.

Cortés). Os problemas da obra e das posicións de Peterson que se sinalan son varios. Para facer isto Schmitt fixa tamén a súa atención noutras publicacións deste autor, non só a de 1935. Así entende que as súas posturas acaban nunha «socioloxía global das imaxes cosmolóxicas, e se desfai nunha ciencia comparativa das relixións»²⁷. Pero tamén valora positivamente achegas pasadas, como a análise da sentenza *le roi regne, mais il ne gouverne pas* [o rei reina, pero non goberna], un excelente exemplo de teoloxía política, pero de influencia aristotélica, non de monoteísmo cristián da Trindade. Precisamente este dogma, para Peterson, imposibilita o cesaropapismo, isto é, a subordinación do relixioso ao poder secular.

O que máis destaca do libro de 1935 con relación a traballos anteriores de Peterson é a confrontación que naquel fai entre o bispo Eusebio de Cesarea e santo Agostiño. Eusebio foi unha figura intensa e polémica, amigo do emperador Constantino, moi activo con relación ao Concilio de Nicea (ano 325). Amigo de Arrio, «nunca perdeu o cheiro de herexe arriano»²⁸.

Sen dúbida, ten razón Schmitt cando indica que un reducido enfoque de Peterson, sobre os primeiros séculos do cristianismo, serve para extraer unha conclusión xeral sobre a falta de procedencia da categoría de teoloxía política. Pensa Peterson que a época do imperio Romano e o caso do bispo Eusebio son exemplares para o problema que analiza? Podería ser, «pero este carácter exemplar nin se explica nin se fundamenta». Polo tanto, atopámonos cun erro estrutural consistente na desproporción entre o material de proba e a tese final, o que tamén debe verse como un defecto metodolóxico:

Non é admisible cientificamente, e tampouco científico-teoloxicamente, abordar a actualidade do ano 1935 con paralelos históricos do ano 325, en todo

²⁷ Páx. 197 desta edición.

²⁸ Páx. 215 desta edición.

caso non sen explicar o carácter exemplar *in concreto* das probas²⁹.

E tamén amósase como a comparación entre Eusebio e santo Agostiño é criticable: «O salto desde o mundo de Constantino o Grande ata o rei vándalo Alarico e ao afundimento do imperio Romano occidental é enorme»³⁰. A limitación do material de proba radica tanto no lado do político como no lado do teolóxico. Con relación primeiro, límtase á monarquía, cando debía referirse á unidade política da que xa falaba Hobbes, o que debe abarcar tamén a democracia e a revolución. E pola banda do teolóxico, Peterson límtase á «transformación helenística da fe xudía en Deus»³¹. Así mesmo, na liña que marcara Weber, Schmitt advirte na historia como hai situacións mesturadas e conflitivas, polo que a pretensión de Peterson de separar de xeito rotundo teoloxía e política non é posible desde a punto de vista histórico. Di o noso xurista: «É imposible separar limpamente na realidade histórica as metas e os motivos relixiosos e políticos como dous ámbitos definibles polo seu contido»³². O sentido total que lle da á política diferenzao de Weber. O político (soberano) debe aliarse co teolóxico e a Igrexa aliarse cos poderes políticos cristiáns que sexan amigos. Realmente o argumento principal que Schmitt a Peterson conéctase coa problemática analizada décadas atrás na *Teoloxía política I*: o político ten substancia propia. Como recorda Kervégan, conectando as ideas coa conferencia de Schmitt en Barcelona en 1929 (que veremos máis adiante), a «totalización» da política volve caducas as delimitacións e neutralizacións anteriores, en particular a separación entre o teolóxico e o político (Kervégan, 2013, 85).

Na parte final do libro de 1935 Peterson conclúe que o fracaso da monarquía divina pola imposición do dogma da Trindade

²⁹ Páx. 201 desta edición.

³⁰ Páx. 230 desta edición.

³¹ Páx. 199 desta edición.

³² Páx. 218 desta edición.

rompe ca teoloxía política cristiá e elimina o monoteísmo como problema político. Xa que logo, Schmitt amosa as inconsistencias de tales enunciados e o non emprego neles da linguaxe da teoloxía, como debería corresponder a un teólogo como Peterson³³.

De todos modos, tamén existen posicións similares nestes dous autores. Por exemplo, ambos están a favor da visibilidade da Igrexa e da súa natureza pública. O Estado laico pode impoñer a separación da Igrexa, pero iso non debe supoñer a renuncia da Igrexa á súa publicidade, como implica a capacidade de establecer dogmas. De todas as formas, apunta Villacañas, Peterson fala de Igrexa, e Schmitt do Estado: «O interese de Schmitt era transferir a forma política e xurídica da Igrexa ao Estado. O de Peterson era, pola contra, manter a visibilidade da Igrexa no seu propio valor» (Villacañas, 2009, 149). A liquidación da teoloxía política por parte da teoloxía «non é senón a apertura doutra política, a que deslexitima o Estado como instancia central, soberana, total e cuestiona a sociedade homoxénea, o pobo que o sostén» (Villacañas, 2009, 169).

Nunha especie de corolario aos seus argumentos, Schmitt fai un epílogo en *Teoloxía Política II* no que aborda temas recorrentes no seu pensamento. Este epílogo é un comentario do libro de Blumenberg *Die Legitimität der Neuzeit* [*A lexitimidade da Idade Moderna*]. Aí reflexiona sobre a distinción entre lexitimidade e legalidade, indicando a subsunción actual da primeira na segunda. «No uso actual da lingua, lexitimidade significa “conforme ao dereito”, legalidade “conforme á lei”»³⁴. Con todo, segue sendo un referente Max Weber e a súa coñecida teoría da lexitimidade carismática tradicional «como a fonte auténtica de toda xustificación revolucionaria en contraposición á legalidade»³⁵. Schmitt, nese epílogo, tamén aborda a problemática «tiranía dos valores», que ve como unha lóxica disfun-

³³ Páx. 235 desta edición.

³⁴ Páx. 247 desta edición.

³⁵ Páx. 248 desta edición.

cional porque implica revaloracións, desvaloracións, ausencias de valor e invalores. Todo un problema para a linguaxe, que faise agresiva. Noutro traballo indica que «o valor maior ten o dereito e ata o deber de someter o valor inferior, e o valor, como tal ten toda a razón de aniquilar o senvalor como tal». Deste xeito, o valor realízase por medio da destrución do valor («La tiranía de los valores», 1961, 75-76). Este epílogo amosa un sentido similar ao do texto da tiranía dos valores, que Herrero resume así: «Mostrar ironicamente a agresividade encuberta do discurso teórico da modernidade lastrado desde o comezo cun forte potencial nihilista» (Herrero, 2010, 3).

E nesta liña aborda brevemente a distinción entre amigo e inimigo, xa que unha nova realidade desteoloxizada fai que tal distinción deixe de ser o criterio do político. O dualismo gnóstico, que opón Deus creador a Deus redentor, fai que o mundo necesite cambios e renovación. E deste xeito remata cun conxunto de máximas finais, entre as que podemos destacar o seguinte: desde o coñecemento científico non existe unha nova teoloxía política que mude as posicións anteriores; xorde un «ser humano novo» que se produce a si mesmo con un triplo entendemento da liberdade (liberdade científica dos valores, liberdade de produción, liberdade de valoración do consumo) e que rexeita a secularización das vellas ideas de inimigo.

Este escuro final amosa un mundo novo inmanente que ten poder e lexitimidade fronte ao vello, que se autoliquida. Este proceso-progreso existe por si mesmo e determina unha humanidade á que a ciencia lle entrega medios para a súa liberdade. Nin razón nin liberdade, o transcendental é a novidade. Sorprende a capacidade intuitiva de Schmitt sobre o que vai vir. Aí temos a modernidade líquida de Bauman (Bauman, 2015) ou as non-cousas de Han (Han, 2021). A liquidación da teoloxía política non é só unha lenda, é unha realidade.

O concilio Vaticano II (1962-1965) estivo na liña de Peterson, o que supón, para os ollos de Schmitt, estar no camiño do libera-

lismo, da separación do poder político e ausencia dun compromiso «cunha orde política baseada no *nomos*, no espazo, na xeoestraxia, na soberanía e na autoridade» (Villacañas, 2009, 153). Isto explica a publicación de *Teoloxía política II* tras ese Concilio. Tiña que responder á derrota das súas posicións, das que se apartaba o novo catolicismo. Así, a Igrexa avanza no proceso histórico da súa marxinalización. Tamén o seu amigo Hans Barion ataca o Concilio e a teoría *progresista* do Estado que confirma.

En fin, Schmitt, seguindo as tradicións académicas, achega abundantes referencias e citas de diversos autores, tanto para apoiar os seus argumentos como para amosar críticas a outras posicións. Kelsen, Jellinek, Hobbes, Bodino, Krabbe, Gierke, Hugo Preuss, Leibniz, Menzel, Sieyès, entre outros, aparecen nas páxinas que seguen. Con todo, iso se fai en distintas ocasións con falta de rigor, pois habitualmente non indica con precisión o lugar da cita que se está efectuando (por exemplo, o número de páxina). Este é un déficit formal presente en Schmitt, que actúa como un agudo erudito pero con ausencias no seu rigor académico á hora das citas. En todo caso, as citas son reais como amosan as edicións críticas posteriores da súa obra que completan as faltas de datos iniciais. Tal vez as dificultades de traballo en varios momentos históricos da súa vida foron un obstáculo para conseguir unha maior precisión neste sentido.

Sobre *Ex captivitate salus*

A nosa edición contén tamén a tradución do opúsculo que titula este apartado. Trátase dunha obra que aborda varios temas, en certa medida aberta, por momentos intimista e na que se reflexa con claridade a pesadume vital do encerramento físico. Unha obra moi diferente ás outras dous que traducimos, que constrúe un relato «agresivamente evocador dun pasado aniquilado» (Saralegui, 2016, 223), escrito por Schmitt no cárcere mentres o sistema de investigación xudicial aliado aclaraba a súa participación no réxime nazi. O autor o considera un libro sumamente

importante para el, escrito nunha prisión onde estaba prohibido facelo³⁶. Un médico americano que se fixo o seu amigo (Charles, de Boston) axudouno para esta tarefa e sacou o libro fóra. Schmitt considera en 1982 que este libro é clave para comprender o desenvolvemento histórico de Europa e Alemaña durante os últimos cincuenta anos (Lanchester, Schmitt, 2005, 182).

Trátase dun traballo intelectualmente brillante, intenso, no que se mesturan reflexións xenéricas con cuestións moi concretas. Todo aderezado con agudas críticas do que está vivindo e desconfianza sobre o futuro, que ás veces é tamén resentimento sobre o que pasou con el. Molina Cano alude a «extraordinarios soliloquios de prisioneiro» e a como Schmitt «discorre sobre tempo e espazo, poetas e santos, suicidas e tumbas (...) vingou ademais a honra de todos os escritores políticos vencidos e perseguidos da historia» (Molina Cano, 2019, 30). No prólogo á edición española Carl Schmitt sinala:

Este libro procede dunha situación de masas, característica dos modernos métodos de facer a guerra. Non se trata aquí de romántica ou heroica literatura de presión (...) O progreso da técnica é sobre todo (...) un progreso na eliminación do subxectivismo romántico, un progreso na captación de individuo humano, e na criminalización e automatización de masas. Unha maquinaria xigantesca devora sen distinción centos de milleiros de homes (...) o importante é dicir o que pensa dentro da coacción de semellante situación.

A obra é varias obras dentro de si ao permitir unha segunda lectura máis profunda, sobre todo se a conectamos con outros traballos. Por iso entendeuse que o libro ten «un potencial de radiación maior que o que suxire a súa aparencia fráxil, meditativa, non aparatosa, divagatoria e en fuga cara ao literario, ou filosófico, mesmo» (Pardos, 2010, 9). Ante todo é unha resposta,

³⁶ Así o di na entrevista xa citada do xornal *La Noche* de 7 de abril de 1962.

que tamén é protesta, pola situación de *indefensión* (*Wehrlos*) en que se atopa desde o verán de 1945. Pero non é mera literatura carceraria nin autobiográfica, pois artéllase como un texto xurídico, aínda que aderezado con outros elementos (filosóficos ou históricos).

O primeiro capítulo («Conversa con Eduard Spranger») é unha aproximación filosófica á identidade persoal. «Quen es?», comeza o texto. Schmitt debe contestar un cuestionario que lle impón o pedagogo Spranger. Esta dalle a entender que o que pensa e fala é interesante, pero a súa esencia e el mesmo son turbios. Schmitt semella moi sincero no texto:

A miña esencia pode ser pouco transparente, pero en calquera caso é defensiva. Son unha persoa contemplativa e tendo a formulacións precisas, mais non á ofensiva, tampouco á contraofensiva. A miña esencia é tarda, silandeira e indulxente, coma un río quedo, coma o Mosela, *tacito rumore Mosella*³⁷.

Reflexa, con todo, un elevado concepto de si mesmo ao dicir que é o único xurista do mundo que captou con toda intensidade o problema de guerra xusta e da guerra civil. Agora está indefenso, pero non «aniquilado». Un Epimeteo cristián³⁸.

A partir dunha conferencia radiofónica do sociólogo Mannheim, Schmitt reflexiona sobre o que debe ser unha universidade centrando o seu núcleo na liberdade científica. Aproveita isto para criticar a produción intelectual de Alemaña dos anos precedentes, que alumea unha técnica psicolóxica e sociolóxica de masas empregada polo totalitarismo hitleriano. E escúsase afirmando que un investigador non pode escoller o réxime político ao seu gusto. Actúa como cidadán leal e acéptao de primeiras, ao igual que calquera outra persoa. Fronte á máxima que «a historia a

³⁷ Páx. 263 desta edición.

³⁸ Epimeteo na mitoloxía grega é o irmán de Prometeo. Aquel ve o as cousas con retraso, una vez que ocorreron, e este podía ver o futuro.

escribe o vencedor», a figura de Alexis de Tocqueville, un vencido, demostra o contrario. As tumbas de Heinrich von Kleist e de Theodor Däubler sérvenlle para construír un capítulo literario e melancólico sobre a categoría histórica que adquire unha cidade polas súas tumbas.

No capítulo central, que lle dá título ao libro, Schmitt asevera como o labor científico dun estudoso do dereito público incardínase nun determinado país e vincúlase a certas situacións políticas que determinan o destino persoal. El é un xurista proscrito, un *outlaw* ou *hors-la-loi*, o que tamén inclúe «tormentos físicos e psíquicos, unha espiña do saber que acende unha e outra vez a ferida ardente»³⁹. Aмосa un desacougo poético, a incerteza propia dun prisioneiro que sente unha total inseguridade xurídica. O que si lle queda é unha oración. E pensa nas persoas solitarias que están nunha situación perigosa similar á súa. Sen rubor pensa como pode sucederlle iso a un xurista que cultivou o *ius publicum europaeum*, como Francisco de Vitoria, Alberico Gentili, Hugo Grocio, Thomas Hobbes o Jean Bodin. Defende que a ciencia xurídica é un fenómeno especificamente europeo, nacido do racionalismo occidental. No século XVI os xuristas abandonan a Igrexa e levan consigo cousas sagradas e parte da *potestas spiritualis* dela. Sobre esta base constrúese o Estado soberano e a moderna doutrina da guerra xusta. Estes xuristas, malia defensores do racionalismo e do progreso, continuaron gardando unha tradición e autoridade propias. Bodin e Hobbes estiveron neste momento de cambio entre o antigo e o novo. Agora, ante o ascenso da técnica, son os xuristas os que reciben as chamadas de silencio. Con certa vaidade considérase o último representante consciente do *ius publicum europaeum*. E xustifícase de novo:

Falo porque quero facer un eloxio póstumo dalgúns amigos defuntos mentres eu mesmo estou aínda sentado nas gadoupas desta vida terreal; porque gustaría

³⁹ Páx. 293 desta edición.

de dar un sinal a algúns amigos vivos dos que estou separado, e a discípulos fieis en todos os países, e finalmente porque penso na miña filla Ánima e no meu afillado Carl Alexander⁴⁰.

Finalmente retoma o sentido poético para ollar para a súa estreita cela e atopar un home nu, obxectivamente nu. Remarca os novos paraísos que nos atraen, paraísos artificiais dun mundo tecnificado e organizado. O ser humano é algo que se debe superar. Schmitt aínda non coñecía as doutrinas dos transhumanos das actuais utopías tecnolóxicas, pero parece anticipalo. Está derrotado («unha e outra vez sucumbín ao engano» e a morte pode ser unha redención («vén, benquerida morte»)⁴¹.

A obra remata cunha poesía do propio autor («Cantiga do sesentón»). Aí dinos que tres veces temeu pola súa vida, como Xonás temeu: «Tres veces estiven no bandullo do peixe. / Ollei de fronte o suicidio a mans do verdugo»⁴². Concordamos con Molina Cano (2019, 28) en que estas tres situacións foron a Noite dos coitelos largos (1934), os ataques na revista da SS *Das schwarze Korps* e o informe de Alfred Rosenberg (1936 e 1937 respectivamente), e o principio no cárcere de Nürnberg, testemuña e posible acusado (1947).

Esta obra tivo una edición en castelán en 1960 publicada por Porto en Santiago de Compostela, con tradución da filla de Schmitt, Ánima⁴³. A edición incluía un prólogo especificamente redactado, que Schimtt escribiu nunha casa da familia Otero, en Casalonga, concello de Teo.

⁴⁰ Páx. 303 desta edición.

⁴¹ Páx. 309 desta edición.

⁴² Páx. 312 desta edición.

⁴³ Antes xa aparecerán fragmentos en castelán: como o capítulo tres (*Historiographia in Nuce: Alexis de Tocqueville*) na *Revista de Estudios Políticos*, 42, 1949, pp. 109-114 (tradución de Francisco Javier Conde); ou o capítulo cinco (*Ex captivitate salus*) no *Boletín da Universidade de Santiago de Compostela*, 1951-1952, pp. 143-158 (tradución de José Caamaño). O poema final o traduciron tanto Enrique Tierno Galván (*Revista de Estudios Políticos*, 54, 1950, p. 250), como Eugenio d'Ors (diario *Arriba*, 12 de maio de 1951).

Un complemento de *Ex captivitate salus* é o *Glossarium*, unha especie de diálogo, memorias e reflexións dunha persoa solitaria polas circunstancias que lle toca vivir, elaborado de 1947 a 1958 (Schmitt, 2015).

Schmitt, España e Galicia

A vinculación de Schmitt con España foi moi importante, tanto no seu aspecto intelectual como persoal. Isto último vencellouno de xeito intenso con Galicia e con Santiago de Compostela. Como asevera Saralegui, «é doado imaxinar a Schmitt como pensador español» (Saralegui, 2016, 11). Tamén Kisoudis (2010) cualifícao de «pensador español». Ou como di Molina Cano, ata os anos oitenta ten unha presenza «viva e eficaz en España» (Molina Cano, 2019, 12), distinguíndose polo seu amor ao noso país, respecto ao pasado, aos seus autores, á literatura, aos monumentos ou ás festas populares (Molina Cano, 2019, 42-43). Se a pegada nos estudos políticos é marcada, incluso o é máis a que deixou na intelectualidade española no século pasado e que aínda hoxe segue reclamando atención no mundo académico (Goñi Apesteguía, 2010, 109). O mesmo Schmitt declara a súa identificación con España na lóxica de amigo-inimigo. Nunha carta a Francisco Javier Conde, de 15 de abril de 1950, afirma que os inimigos de España tamén foron sempre os seus inimigos. E un dato adicional importante: conseguiu dominar a lingua castelá con corrección⁴⁴.

Pola súa banda, García Pelayo sinala en 1982 que foi en España onde a obra de Carl Schmitt tivo non só a primeira, senón tamén a máis extensa acollida e difusión. Ao que engade: «A esta actitude receptiva do público español correspondeu o ilustre e agudo profesor alemán cun interese polo pensamento xurídico

⁴⁴ Ademais dos citados Saralegui, 2016 e Molina Cano, 2019, sobre a concreta relación entre Schmitt e España xa temos bastantes traballos en castelán: Guillén Kalle, 1996; López García, 1996; González Cuevas, 2002; Jiménez Segado, 2009; Guillén Kalle, 2018. En alemán, Beneyto, 1983.



Nesta casa da familia Otero en Casalonga (Teo) redactou Schmitt o limiar
á edición en español de *Ex captivitate salus*.
Foto cedida por Fototeca Arquivo Municipal de Teo

da nosa patria excepcional para un profesor estranxeiro non especialista en temas hispánicos» (García Pelayo, 2001, 373).

En canto ao vínculo académico e intelectual con España, hai que salientar dous elementos. Por unha banda, as súas obras coñécense pronto no noso país e tamén se traducen en gran parte. E por outra banda, a Schmitt interésanlle distintos elementos da cultura e do pensamento hispano. Sen estes aspectos españois, gran parte da súa obra non se comprende na súa totalidade, sobre todo a publicada tras a Segunda Guerra Mundial. Dous autores españois centran a súa atención de forma especial: o tradicionalista Juan Donoso Cortés e o famoso humanista Francisco de Vitoria.

Todo iso fixo que mantivera distintos contactos con profesores e intelectuais españois, como Álvaro d'Ors, Jesús Fueyo, Manuel Fraga Iribarne, Francisco Javier Conde, Felipe González Vicén⁴⁵, Luis García Arias, Enrique Tierno Galván ou Luis Díez del Corral. Precisamente con Tierno non só fala de temas xurídicos senón tamén artísticos. Por exemplo, compartían predilección pola obra do Bosco, como o cadro *O xardín das delicias*. Conde fora o seu discípulo nunha estancia en Berlín entre 1934 e 1936, aínda que manifestará críticas sobre o concepto do político (Valero Fernández de Palencia, 2010). Con Ortega y Gasset ten un encontro en Lisboa en 1942. Como di Saralegui (2016, 12), «a academia ibérica enorgulleceuse da intensa familiaridade do último gran clásico do pensamento político coa cultura española». Moitos dos seus amigos españois recoñécense os seus discípulos.

Nos anos 20 do pasado século as súas obras xa son coñecidas, o que fai que veña por primeira vez ao noso país en 1929, respondendo a unha invitación de Eugenio d'Ors en Barcelona⁴⁶. Eugenio d'Ors foi o primeiro interlocutor de Schmitt en España,

⁴⁵ Un estudio das súas cartas está en Marzán Trujillo, García Giménez del Valle, 2010.

⁴⁶ Sobre a relación entre Eugenio d'Ors e Carl Schmitt, Martínez Carrasco, 2010.

intelectual de primeira orde cunha fluída relación co noso xurista. Divulga naquel período a figura schmittiana, da que subliña o espírito antirromántico, o gusto por Donoso Cortés e o seu vigor católico. Pois ben, en outubro de 1929 Schmitt vai ao VI congreso da Internationalen Verbandes für kulturelle Zusammenarbeit (Asociación Internacional para a Cooperación Cultural), organizado por Karl Anton Prinz Rohan. Este congreso leva por título *El problema social de la vulgarización de la cultura*. Fala da neutralización da cultura (en concreto *Die Stufen der Neutralisierung [A etapa da neutralización]*). Schmitt fai a primeira intervención dese evento e explica como o centro da gravitación espiritual en Europa desde o Renacemento trasladouse do relixioso ao ideolóxico, desde o ideolóxico ao económico e desde o económico ao técnico.

Nesa viaxe de 1929 tamén está en Madrid, no Centro de Intercambio Intelectual Hispanoalemán, onde diserta sobre Donoso Cortés (o 23 de outubro). Aproveita o pequeno periplo para entrevistarse con Primo de Rivera e coñecer o mosteiro do Escorial, que o deleita, do mesmo modo que lle atraen as corridas de touros.

Na II república Española esperta moita atención nas universidades, influíndo nun elevado número de autores, analizados xa en boa parte desde ese punto de vista (Guillén Kalle, 2018). O poeta Pedro Salinas, secretario xeral da Universidade Internacional de Santander, invítalo a impartir un curso sobre o nacionalsocialismo en agosto de 1934, nun ciclo sobre as correntes políticas do momento. Finalmente non se realiza esta actividade porque os invitados soviéticos non contestaron. Realmente a recepción schmittiana na II república atópase menos documentada que noutros períodos, pero é igualmente relevante⁴⁷.

O 17 de novembro de 1937 o xornal *El Pueblo Gallego* publica un artigo de Legaz Lacambra sobre Carl Schmitt no

⁴⁷ Unha aproximación en Molina, 2010.

que amosa tanto eloxios como críticas. Cualifícao de pensador político sutil e como o mellor crítico do liberalismo, pero tamén de que empregue un exceso de intelectualismo e de falta de seriedade filosófica esencial ao partir de idea de teoría política de que todo home é malo. Bota en falta unha xustificación transcendental baseada na verdade teolóxica, pois as súas teorías son a miúdo xustificación de situacións de feito. Legaz está falando desde o peculiar *nacionalsindicalismo* que se estaba teorizando nese tempo da guerra civil española e nos inicios do franquismo, que segundo el non pode coincidir coa postura schmittiana.

Pese a estas aparentes disonancias, no réxime franquista Schmitt semella cómodo. Fai xuízos positivos do golpe de Estado do 36 e valora a vitoria contra a expansión do comunismo. Tal vez pensa neste réxime como un refuxio que contrasta co ambiente negativo que atopa na Alemaña da posguerra. De todos modos, marca distancias co franquismo oficial e, incluso, cos pensadores españois máis activamente conservadores. Tampouco foi un favorito para o réxime franquista, aínda que considera o xeneral como un poder neutral e lexitimado pola vitoria na Guerra Civil⁴⁸. Schmitt catalogaba a Franco con certa displicencia ao dicir que representaba *die Banalität des Gutes* (a banalidade do ben). A pesar dalgunha información discrepante (Kisoudis, 2010, 169), semella que nunca o coñeceu persoalmente (d'Ors, 1996, 29; Saralegui, 2016, 131-135; Molina Cano, 2019, 45)⁴⁹.

⁴⁸ Así se expresa nunha conferencia en agosto de 1951 en Colonia, que tamén recolle Molina Cano, 2019, 55.

⁴⁹ As dúbidas proveñen do propio diario de Schmitt: no *Glossarium* anota o 17 de abril de 1948 que suxeriu a Francisco Javier Conde e a Franco instituír unha coroa en España (Schmitt, 2021, 161-162). Máis adiante, nos setenta, si se xestou unha audiencia co Caudillo xestionada por Conde, que era daquela embaixador español en Bonn, pero frustrouse. Hai unha carta de Schmitt a Conde, do 14 de xullo de 1973, na que relata que cando se atope en España ese ano o xefe do Estado xa non estará na súa residencia oficial do Pardo, senón de vacacións, polo que parece que iso imposibilita o encontro. («teríame alegrado moito ter a audiencia con el»). Non obstante, semella que lle ofreceran unha data alternativa, o 3 de outubro, ante o que Schmitt di que lle resulta imposible ese día. Entón entendemos que tampouco era una prioridade para o xurista alemán. En España estará ata principios de setembro de 1973, polo que non resultaba esaxerado esperar algunha semana máis para verse cun xefe de Estado, aínda que cos 85 anos cos que

De novo está en España e Portugal en 1943 e 1944, con conferencias en Madrid, Salamanca, Barcelona, Granada, Lisboa e Coimbra, actividades relatadas polo propio autor (Schmitt, 2010, 247 e ss.). No Instituto de Estudios Políticos, en Madrid, diserta sobre «Cambio de estrutura do dereito internacional», conferencia que se publicará polo propio Instituto. O catedrático da Universidade compostelá Camilo Barcia Trelles refírese a isto no xornal *El Correo Gallego* do 21 de xullo de 1943: como o mundo está en transformación, deben mudar tamén as normas xurídicas que o regulan. A guerra planetaria ten por obxecto o *nomos* de toda a Terra, que é o principio fundamental de distribución do espazo terrestre. A loita polo reparto do poder da Terra non é nova, iso amosaban o Tratado de Tordesillas de 1494, o Tratado de Chateau-Cambresis ou certos postulados de Estados Unidos, país que pasa dun illacionismo sistemático a un panintervencionismo, cunha propensión imperial que non coñece límites no espazo. Os ianquis están enfrontados ao problema do dominio do mundo. Á súa vez, na Universidade de Granada está en maio de 1944 por invitación do profesor Luis Sánchez Agesta, de Dereito Político, onde diserta sobre «Vitoria e a súa fama».

Tras a Segunda Guerra Mundial, varios intelectuais españois irán visitalo a Plettenberg. O primeiro, en 1949, foi Rafael Calvo Serer. Despois irán José Luis Pinillos (en marzo de 1950) e Antonio Truyol Serra (en agosto de 1951).

O seguinte periplo en España, por iniciativa de Rafael Calvo Serer, será desde o 25 de abril de 1951 ata o 7 de xuño dese

contaba estas alteracións de axenda poderían ser complicadas. Quizais Schmitt estaba molesto por non aceptar as datas por el propostas inicialmente, o cal non ten moito sentido pero tal vez responda ao orgullo do seu carácter ou o avanzado da súa idade. Saralegui interpretáoo de xeito máis negativo e di que Schmitt sente unha profunda decepción e se queixa con amargura ante Conde de que non o reciba (Saralegui, 2016, 134). Ao ano seguinte o que si tivo audiencia con Franco para falar da pena de morte foi un avogado de Colonia e discípulo de Schmitt, Günther Krauss, que tamén era amigo de Álvaro d'Ors. Krauss escribelle a Schmitt o 7 de marzo de 1974 e relátalle ese pequeno encontro. Saralegui sinala que Schmitt anota a man e en castelán nesa carta «vergonza allea» (Saralegui, 2016, 135), o que si revela un forte enfado por todo isto, tal vez porque o discípulo non lle dixo que o acompañara.

ano. O percorrido inclúe o Ateneo de Madrid, as universidades de Santiago de Compostela, Barcelona e Murcia, e o club La Rábida de Sevilla. Visita varias veces o Museo del Prado e o Museo Nacional de Arte Moderno. No Ateneo de Madrid imparte a conferencia «A unidade do mundo», na que se refire á organización unitaria do poder humano e as peculiares situacións da Guerra Fría. Así, a situación entre as dos potencias é insostible. A unidade é boa, pero o dualismo resulta malo. Para analizar esta situación a filosofía da historia xoga un rol importante. O progreso técnico ten que ir acompañado da esixencias morais para que non naza o perigo dun novo paganismo. Avoga por unha solución cristiá da historia. Nesas días tamén vai á Universidade de Murcia invitado por Tierno Galván e Truyol Serra, daquela profesores nesa institución⁵⁰. Ese encontro foi cualificado por Tierno como un revulsivo intelectual. O trato coloquial que tiveron con el revelaba un talante liberal (Truyol y Serra, 1986, 69-70).

A mesma charla dítaa tamén na Universidade compostelá, o 17 de maio de 1951, con presentación do reitor Legaz Lacambra. O día anterior o diario *La Noche* anuncia tal actividade e tamén recolle un artigo do propio Legaz xa citado neste prólogo louvando a súa figura deste xeito:

O profesor Carl Schmitt é unha figura egrexia da ciencia xurídica alemá e o seu pensamento acredítalo como unha das mentes máis clara e agudas que hoxe existen en Europa. Coñecido de todos os xuristas e principalmente por cantos se dedican á filosofía do dereito, o dereito internacional e o dereito público, a súa conferencia será en castelán e a entrada é pública.

Di, así mesmo, que no conxunto das doutrinas xurídicas e políticas que integraban a paisaxe intelectual entre 1918 e 1939 a figura do pensador alemán destacaba con magnitude e fulgor que aínda hoxe, despois de tanto derrubamento material e espiritual,

⁵⁰ Un evocador artigo recorda esa visita: Truyol y Serra, 2004.

seguimos recoñecendo en toda a súa intensidade e importancia. As análises de Schmitt son decisivas e chegan ata as últimas raíces da situación: «Á súa ollada non escapa ningunha conexión nin sentido, sexa teolóxico, filosófico ou sociolóxico». Polo tanto, Legaz Lacambra xa non amosa as críticas que manifestara no 37.

Neste senso *El Correo Gallego* recolle esta conferencia na súa edición de 18 de maio de 1951, igualmente de forma eloxiosa e dando a entender que foi un relevante suceso na cidade. Alude ao «ilustre profesor» e ao interese que se suscitou:

A mellor demostración é que, resultando insuficiente a aula en que debía celebrarse, tivo lugar no paraninfo da Universidade, que moi a duras penas deu cabida a cantos (...) se trasladaron ao recinto universitario. Asistiu gran número de catedráticos e xuristas, estudantes, así como diversas persoas desexosas de escoitar as ideas expostas por tan egregia figura.

O xornal *La Noche* de 18 de maio de 1951 reproduce o mesmo texto da noticia de *El Correo Gallego*. Realmente a Universidade de Santiago acólleo con entusiasmo. Na comida protocolaria o reitor Legaz Lacambra preguntalle a don Carlos (que era como chamaban a Schmitt) as súas impresións sobre Santiago e este dille que moi ben todo, pero que en realidade ao que vira era a falar con Álvaro d'Ors (Pérez Gómez, 2020, 315).

Na Universidade de Santiago de Compostela tivo estreito vínculo con José Caamaño Martínez, profesor de Dereito Político, considerado por Schmitt como agudo intérprete do seu pensamento. Caamaño publica en 1950 a súa tese de doutoramento prologada polo seu director, Legaz Lacambra, co título *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt* (Caamaño Martínez, 1950). Aí subliña o temperamento aberto, simpático e cordial do alemán (páx. 18), o seu espírito agudo e sutil, «un espírito inqueda que reacciona segundo o firen os acontecementos», polo que as súas teorías «adoitan ser brillantes e de gran finura» (páx. 171). Do mesmo xeito, hai que citar o que foi profesor da

universidade compostelá José Lois Estévez, procesalista (entre outras disciplinas tendo en conta o seu perfil heteroxéneo) con vínculos con Schmitt.

Tamén nestes anos *La Voz de Galicia* fai referencia ao noso xurista. Así, o 22 de xuño de 1960 aparece unha recensión do seu libro *Ex captivitate salus* publicado por Porto na que se fala sobre el como unha relevante figura do pensamento xurídico político do noso tempo, con ideas de «gran fondura e brillantez», e como escritor de magnífica calidade literaria. En todo caso hai múltiples informacións sobre o ben que se sentía en España. Así, como simple exemplo, nunha carta a Ernst Jünger, do 18 de xuño de 1958, dille que en Madrid todo é marabilloso e soberbio, excepto o café.

Álvaro d'Ors tivo unha forte relación con Schmitt, no eido académico e tamén persoal. Coñece a súa obra por influxo do seu pai, o xa citado Eugenio d'Ors, que lle pasa o libro do alemán sobre a situación histórico-espiritual do parlamentarismo, unha obra que influirá no seu pensamento de toda a vida. Será en maio de 1944 cando se atopen fisicamente na visita que Schmitt fai á Universidade de Granada, onde en aquela época Álvaro d'Ors era profesor. Desde o primeiro momento establécese unha gran sintonía e comeza unha importante relación epistolar, que xa está publicada por Herrero, 2004. Desa visita en Granada d'Ors comenta o seguinte nun dos seus cadernos persoais:

O día 27 [de maio] veu C. Schmitt, o 28 xantei con el no Palace e logo deu unha conferencia, «Vitoria e a súa fama», na que puxo de relevo o abuso de que fora feito obxecto o pensamento do dominico español por parte dalgunhas tendencias posteriores moi distintas. O 29, domingo de Pentecoste, foi a misa. Xantamos xuntos invitados por Sánchez Agesta, en casa deste. Logo acompañeino ata a Casa do Chapiz, onde se lle deu un viño de honra. O 30 pola mañá despedino na estación. Non o coñecía, pero nestes tres días tiven con el bastante contacto e moi densas conversas. Está

moi interesado en problemas de dereito romano. Sobre filosofía do dereito en xeral, o que lle interesa agora é o *vómos* como dereito territorialmente distribuído; a adherencia do dereito a un territorio (citado por Pérez Gómez, 2020, 312).

Nos seus primeiros anos composteláns Álvaro d'Ors xa consideraba o xurista alemán «como mestre e pensador de singular perspicacia» (d'Ors, 1985, 18). En 1949 invítao a Santiago de Compostela, o que ocorrerá finalmente en 1951, como xa vimos. Nunha carta do 17 de febreiro de 1949, d'Ors fálalle a Schmitt sobre Santiago:

A vida nesta cidade é, creo eu, única no mundo. Xeralmente, a nosa Universidade é tan só «de paso» e a miña preferencia por Santiago respecto de Granada é algo insólito. De todos os xeitos hai aquí un ambiente material para o traballo que eu xulgo inmellorable. O que falta é o ambiente de relación científica, por máis que non falten algunhas figuras destacadas. Para reducirmos ao campo do dereito, está aquí Legaz e Lacambra, discípulo de Kelsen, pero que o corruxaron e superaron en moitos aspectos, como non podía menos que ocorrer nun pensador español, que non pode desprenderse facilmente da tradición católica. Tamén está Barcia Trelles, internacionalista coñecido, aínda que demasiado apegado aos *facta* para o meu gusto e un apaixonado vitoriano (...) Probablemente eu non me moverei desta Universidade, pois tiveron oportunidade de ir a outra, mesmo a Madrid, e non me atrevín a aceptar.

É esta unha cidade intensamente penetrada da vida das peregrinacións e da autoridade arzobispal, o que dá a impresión de vivir en plena Idade Media. Realmente, nestas épocas caóticas —de *caopolitismo*, como di vostede— estes lugares apartados insultan os máis saborosos.

De todos os xeitos houbo unha etapa máis fría pola oposición do xenro de Schmitt, Alfonso Otero, á Universidade de Navarra,

convertida en tal en 1961 a partir do anterior *Estudio General*. Álvaro d'Ors deixará a Universidade de Santiago e trasladarase á de Navarra (polo que non cumprirá o que afirmaba na carta antes citada). Diralle á filla de Schmitt, Ánima, que estaba tan identificado con esa Universidade que un ataque contra ela era tamén un ataque contra el. Isto relátao nunha carta que Ánima envíalle a seu pai o 24 de setembro de 1965. Finalmente Álvaro d'Ors non asistirá ao 80 aniversario de Carl Schmitt en 1968, que, como veremos, celebrouse en Santiago. Máis tarde semella que a relación reconstruíuse. D'Ors dirá que Carl Schmitt foi un gran mestre, cun maxisterio estimulante e iluminante, e cunha obra que influíu de xeito evidente no seu pensamento (Pérez Gómez, 202, 317).

Como dixemos antes, as obras máis relevantes de Schmitt publícanse en España en castelán e tamén colabora cos medios académicos do noso país. Deste xeito, entre 1941 e 1979 publica dez artigos na *Revista de Estudios Políticos*. Particular interese tivo a publicación do seu libro *Interpretación europea de Donoso Cortés*, en 1952 (dous anos despois da publicación inicial en alemán), obra na que o autor puxo moitas esperanzas de incrementar a súa sona entre nós. Non obstante, o libro provoca distintas críticas que tal vez non prevía Schmitt. Apunta Saralegui que a publicación desta monografía supoñerá á vez o cumio da súa fama e o comezo do seu declive como intelectual público na España do franquismo (Saralegui, 2016, 235). Prosegue este autor afirmando que «os críticos españois séntense instintivamente incómodos ante esta *schmittianización* da figura de Donoso», por razóns máis ben políticas que intelectuais. Semella que a partir de estes anos o seu acercamento a España ten un interese máis afectivo e menos intelectual.

O 21 de marzo de 1962 Schmitt convértese en membro de honra do Instituto de Estudos Políticos, organismo público radicado en Madrid e dirixido naquel momento por Manuel Fraga Iribarne. Foi a primeira vez que se fixo nesa entidade unha sesión



Schmitt con Manuel Fraga Iribarne en 1962, no Instituto de Estudios Políticos de Madrid, revisando o texto da conferencia que vai impartir

pública de investidura desta natureza⁵¹. O xornal *El Pueblo Gallego* recolle unha crónica ao día seguinte. O acto estivo presidido polo reitor da Universidade de Madrid, Segismundo Royo-Villanova Fernández-Cavada, e tamén asistiron o ex ministro Serrano Suñer, o decano Leonardo Prieto-Castro Ferrándiz, e os profesores Alfonso García-Valdecasas e Gómez Aranda.

Neste acto Schmitt pronuncia a conferencia «El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial», na que aborda o anti-colonialismo, a conquista do espazo cósmico e a axuda ao desenvolvemento dos países subdesenvolvidos. Critica a propaganda anti española de Francia e Inglaterra nos séculos pasados, e a propaganda anti europea tras a Segunda Guerra Mundial. A conquista do cosmos trasládanos a novos espazos inmensos. Deste xeito, estamos ante un pluralismo de grandes espazos (división da terra en rexións), que aínda deben ser equilibrados.

Nesta viaxe de 1962 a España tamén visita outros lugares. Así en marzo impartirá a conferencia «Teorías modernas sobre el partisano» tanto no *Estudio General* de Navarra como na Universidade de Zaragoza. Neste suposto a actividade inscribíase nun ciclo organizado pola Cátedra Palafox, de cultura militar, dirixida polo internacionalista Luís García Arias⁵². Estas dúas conferencias serán o xerme do seu xa citado libro *Theorie des Partisanen*, tal e como recoñece no prefacio desa obra.

En abril de 1962 atópase en Santiago de Compostela, onde imparte o día 4 a mesma conferencia que en Madrid o mes anterior. O acto foi na Facultade de Dereito. O día antes anuncia este evento o diario *La Noche*. E o día 5 este xornal contén a súa crónica: extraordinaria afluencia de público, que obriga a mudar a charla da aula 4 ao paraninfo, presidencia do reitor

⁵¹ O escritor Manuel Rivas publicou un artigo sobre este asunto en *El País*, o 2 de abril de 2006, no que resulta moi impreciso ao valorar o sentido dun *Kronjurist* e pensar que Schmitt buscaba un totalitarismo de cuño teocrático.

⁵² Esta conferencia publícase esa ano na colección *Defensa Nacional*, dependente de tal Cátedra.

Jorge Echeverri, co vicerreitor Carlos Miguel y Alonso, e tres decanos (Abelardo Moralejo Laso, da Facultade de Filosofía e Letras, Paulino Pedret Casado, de Dereito, e Alejandro Novo González, de Medicina). A semblanza inicial de Schmitt faina o romanista Jesús Burillo Loshuertos, discípulo de Álvaro d'Ors. Unha interesante entrevista vémosla en *La Noche* o 7 de abril de 1962, firmada por Salvador G. Bodaño. Aí Schmitt repasa varios aspectos da súa biografía, ao que xa nos referimos antes neste prólogo (notas 2, 6 e 35).

O vínculo familiar de Schmitt con Galicia foi intenso. A súa filla Ánima casou con Alfonso Otero Varela, profesor de Historia do Dereito da Universidade de Santiago, xenial e extravertido, co que eu mantiven una fluída relación que quizais deba poñer por escrito algún día.

A parella coñeceuse nunha situación certamente académica. En efecto, Alfonso Otero Varela, novo doutor, acompañou a Álvaro d'Ors a un congreso de romanistas que se celebra en Friburgo en setembro de 1956. Acordaron visitar a Carl Schmitt, que vivía en Plettenberg⁵³. Pero parece que decidiron que era mellor un punto intermedio para o encontro, como Heidelberg, onde estaba estudiando Ánima Schmitt. Isto propiciou o coñecemento entre Alfonso Otero e Ánima. Aquel falaba moi pouco alemán, pero esta si tiña un bo nivel de castelán. Estivera en España. Tras o congreso indicado os españois volveron a Santiago. Alfonso Otero mantén o contacto a distancia, intuímos co humor e simpatía que o caracterizaba, e Ánima lle corresponde. Nunha carta que Schmitt lle escribe a Ernst Jünger, o 7 de maio de 1957, fála-lle de Ánima, á que cualifica en castelán de «novia», e di que o «novio», que fará súa visita protocolaria en agosto, non fala unha

⁵³ O 21 de agosto de 1956 Álvaro d'Ors escribiulle a Schmitt para preguntarlle onde estaría do 13 ao 16 de setembro e para dicirlle que o acompañaría na viaxe a Alemaña Alfonso Otero, «persoa nova e moi intelixente, pero ten do alemán falado tan pouco coñecemento coma min, ou aínda menos: Otero vai cun gran desexo de coñecer Alemaña».

palabra de alemán e provén de Santiago de Compostela. Alfonso Otero volve a Alemaña en agosto de 1957 a pedirlle a man da súa filla a Carl Schmitt. Así llo di Schmitt a Álvaro d'Ors nunha misiva de 9 de abril de 1957. Ánima tamén vén a España nese verán acompañada dunhas amigas. Quedan na casa da muller de Álvaro d'Ors en Carballedo (Pontecaldeas). Noutra carta de Schmitt a Jünger, do 25 de agosto de 1957, comenta que Ánima está en Santiago de Compostela na casa dos padres do noivo e que aínda pasará algúns días de praia na Coruña. Tamén alude a Alfonso Otero para indicar que estivo a comezos de agosto en Plettenberg (entendemos que foi cando lle pediu a man da súa filla) e facer un comentario humorístico: o noivo non agradou aos veciños da vila porque parece demasiado español e non é o suficientemente grande.

Finalmente, casan no histórico e romántico castelo de Heidelberg o 13 de decembro dese ano, ás 17 horas, e cean no restaurante do castelo. A misa foi oficiada polo amigo de Schmitt Hans Barion. As testemuñas foron o decano da Facultade de Dereito compostelá e o profesor de historia da música Arnold Schmitz. A información que temos do evento amosa unha máxima harmonía festiva (Sosa Wagner, 2008, 73), aínda que Schmitt arrefríasese. O seu regalo de voda é un automóbil: un Volkswagen escaravello convertible de cor gris. Tráeno a Santiago, que é onde vivirá a nova parella. Por esa cor gris, Anima bautiza o coche co nome de Platero, un coche que estará moitos anos activo.

Noutra carta de Schmitt a Jünger, do 14 de xaneiro de 1958, relata algún detalle adicional: Os acabados de casar saíron de Heidelberg a Santiago de Compostela en coche, vía París. Chegaron ben. Schmitt atópase máis solitario que de costume, nunha soidade case metafísica, a 2500 km da súa filla, que se atopa próxima a un punto de Europa que ten o nome «fatal» de cabo Fisterra. E engade que a voda foi moi bela e marabillosa, a capela do castelo magnífica para un evento desa natureza. A alocución de Barion resultou conmovedora e a festa espléndida.

Algúns invitados mozos estiveron ata as 9 horas do día seguinte, como ten que ser en toda voda que se respecte. Entre os invitados cita o profesor «internista» Siebeck e a súa muller, a señora von Schnitzler, a viúva de Werner Sombart, e os Oberheid. E reflexiona sobre o cambio de rol con relación ao pasado nestas cousas. Así, agora os mozos organízanse por si mesmos e as preocupacións dos vellos non se prestan máis que a sorrir.

A partir deste matrimonio Schmitt vén a Galicia con regularidade. En Galicia áchase moi a gusto. O 28 de xullo de 1958 escíbelle unha carta a Jünger desde Santiago de Compostela onde afirma que nesta terra se conxugan dun xeito admirable o verdor dos montes, o esplendor do océano e a forza do sol, ademais de profusión de froitas, viños e pescados. Tamén escribe a Ernst Forsthoff louvando a cidade e o país: dille que é un país fermoso e que debería coñecelo, e que Santiago é unha das cidades máis bonitas do mundo, cunha grande historia detrás, un marabilloso anaco de terra e historia; Ánima está moi contenta e Alfonso Otero é un grande anfitrión e compañeiro. No verán de 1960, Schmitt pasa dous meses de vacacións en Santiago. De novo escíbelle a Forsthoff e coméntalle que foi todos os días a ver o profeta Daniel no Pórtico de Gloria. Este Pórtico ten un forte significado para Schmitt, no eido teolóxico e sacramental.

Alfonso Otero Varela e Ánima Schmitt teñen catro fillos, con padriños da órbita do seu avó: de Dušanka (oficialmente Beatriz porque antes en España non se podían poñer nomes estranxeiros) o padriño é Álvaro d'Ors; de Carlos, o propio Carl Schmitt; de Jorge, Ernst Wolfgang Böckenförde; e de Álvaro, Julien Freund. Para todos eles sempre será o «abuelo», en castelán, non *Grossvater* nin *Opa*. Schmitt amosará decotío cousas positivas da índole española da súa descendencia. Nunha carta a A. Mohler, do 31 de decembro de 1965, di que está moi feliz de que Ánima estea casada en España e non no paraíso do milagre económico alemán.

Ánima herda a capacidade organizativa de súa nai e institucionaliza en Santiago de Compostela veladas que combinan diversión e calidade culinaria. Convértese nunha perfecta anfitriona que adquire sona en toda a cidade. Os seus invitados máis habituais nestas reunións son colegas profesores do seu marido, novas amigas españolas e mulleres alemás radicadas na zona de Santiago. Entre os xogos que se propoñen están, por exemplo, un concurso de preguntas (tipo *trivial* ou 1, 2, 3), unha competición para ver quen calceta máis rápido, de dardos por equipos ou concurso de matemáticas. Neste sentido Pérez Gómez sinala que Ánima Schmitt foi unha muller dotada dun talento excepcional, creatividade e gusto artístico, así como dunha excelente desenvoltura social, que a convertían nunha perfecta anfitriona. E engade que lle gustaba organizar «veladas na súa casa, nas que facía gala dun don natural para combinar o entretemento e as conversas de gran nivel intelectual entre os seus invitados, nun ambiente de confianza mutua que resultaba moi agradable» (Pérez Gómez, 2020, 396).

Ánima trae de Alemaña o libro de visitas e celebracións que comezara Duška Todorovic en Berlín. Carlos Otero Schmitt refírese a el como «un libro espectacular» (Otero Schmitt, 2014, 19). Alí se recollían festas, comidas e merendas con certo detalle ao apuntar os invitados, o que se comía e bebía. Desa primeira época do libro constan, entre outros moitos, o premio Nobel Ivo Andrić e o pintor Emil Nolde. Pois ben, Ánima continuará en Santiago este libro con relación ás celebracións que ela organiza. Unha interesante fonte sociolóxica que debería ser analizada nalgún momento en toda a súa extensión.

Schmitt virá a visitar a súa familia todos os anos desde 1957 ata 1973. As primeiras veces queda no Hostal dos Reis Católicos, despois vai para o Colexio Maior Fonseca, no campus, e máis tarde alóxase cos Otero Schmitt no seu piso da chamada Vivenda dos Catedráticos, tamén no campus compostelán.

As visitas neste período de Carl Schmitt prodúcense en tempo de vacacións de verán, polo que leva a cabo actividades propias

de tal época. Así, vai a praia (como a de Barraña en Boiro ou a de Areas en Sanxenxo), visita lugares pintorescos (como o Pazo de Oca), está cos seus netos, merenda no xardín da casa dos Otero en Casalonga (Teo), come pasteis (como bo alemán), visita a catedral ou dá amplos paseos pola Alameda compostelá. Tamén a súa filla Ánima organiza veladas nestes períodos de visitas de seu pai. Precisamente Ánima comeza no verán de 1961 a tirar fotos destas reunións familiares. Deste xeito, foi conformando varios álbums fotográficos moi ilustrativos, nos que reflicte gran número de comentarios propios, agudos, irónicos e humorísticos.

A prensa galega deses anos tamén se refire en distintas ocasións ao noso autor. Así, no diario *La Noche*, do 2 de xullo de 1960, aparece un artigo do penalista e profesor Gonzalo Rodríguez Mourullo, xa citado na nota 2, páx. 14, casado cunha irmá de Alfonso Otero Varela. Nel indica que Santiago converteuse na «segunda casa» de Carl Schmitt, e que hai uns días celebrou en Santiago as súas vodas de ouro do doutoramento (como vimos antes, iso foi en 1910 sobre un tema de dereito penal). Tamén sinala a atención que lle prestou a un «prodixio de luz dun solpor compostelán». E refírese eloxiosamente á súa neta Beatriz, da que entende que Schmitt pode aprender moitas cousas. O alemán confesoulle que a súa neta fíxolle comprender que cando unha pelota desaparece pola ventá non é que se caera senón que marchara. Isto serve para construír analoxicamente outra idea: o futuro de Europa non depende da caída de alguén senón de que alguén marche.

Precisamente, Rodríguez Mourullo, moitos anos despois, na súa lección xubilar de 2009, di o seguinte:

Carl Schmitt pasaba os veráns en Santiago nunha finca familiar coa súa filla e os seus netos [supoñemos que se refire a Casalonga], o que me permitiu pasar tardes enteiras charlando con el. Independentemente da súa ideoloxía política, que nunca compartín, teño que dicir que era un home dunha formación humanis-

ta inconmensurable e un xurista fascinante, un dos grandes xuristas do século XX, ao que ningún asunto xurídico, fora da especialidade que for, lle resultaba alleo e a propósito dos cales sempre acaba descubríndolle a un perspectivas novas (Rodríguez Mourullo, 2011, 230).

No libro de visitas referido antes, que xestiona *Ánima*, vemos como o sábado 11 de xullo de 1964 celebran o 76 aniversario de Carl Schmitt cunha merenda en Casalonga. Acoden diversos profesores da universidade coas súas mulleres, como Ángel Jorge Echeverri (catedrático de Anatomía e reitor da Universidade nese momento), Carlos de Miguel y Alonso (catedrático de Dereito Procesual), Alejandro Novo González (catedrático de Obstetricia e Xinecoloxía), Manuel Sánchez Salorio (catedrático de Oftalmoloxía), ou Joaquín Ocón (catedrático de Química). Ademais o cónego Manuel Troitiño, o notario José María Lafuente e varios fillos dos anteriores. A intendencia é esta: ensalada de polo con piña, pastel da bisavoa húngara, sándwichs («moitos»), xamón, lombo de Salamanca, «chismes» da Mora (que é una pastelería compostelá, indícase que «sobraron case todos»⁵⁴), avelás, améndoas, unha col cunha rosa, e «pinchitos» de queixo e salchichas pequenas. Como bebidas houbo viño Rumoroso (Valdepeñas), whisky, coca cola, xerez, cervexa, zume de piña e albaricoque. *Ánima* escribe un succulento comentario que reproducimos:

Ao principio non se sabía se virían todos ou se non viría ninguén. Todos estaban de fin de semana, todos tiñan que marchar á praia. Viñeron todos, e, por certo, pasárono moi ben. De Miguel non comeu nada no bautizo do neto de Rivas pensando na ensalada de polo, detalle que aprecio moitísimo. Troitiño estaba moi preocupado por como ía explicar o Evanxeo (*von*

⁵⁴ Como dixemos, é *Ánima* a que escribe no libro de visitas. Co seu habitual ton xocoso, gústalle reflexar que as viandas que ela prepara teñen moito éxito e se consomen axiña, pero que o que provén de fóra non é tan solicitado polos invitados. Non sabemos a verdade destes extremos, aínda que o comentario parece un tanto hiperbólico.

ungerechten Verwalter), e papá coroou a festa cunha aposta con Salorio (con testemuñas e mesmo notario) de que Goldwater saíra presidente de Estados Unidos (10 botellas de viño, a entregar no domicilio do gañador)⁵⁵.

Desta época o seu neto Carlos Otero Schmitt fala da «infinita paciencia cos netos cando intentaba aprendernos a xogar ao xadrez», ou os ánimos que proporcionaba para ler novelas como *Guerra e Paz*, *Os irmáns Karamazov* ou *O mestre e Margarita* (Otero Schmitt, 2014, 22-23). Nese artigo o neto tamén relata o seguinte:

Teño gravada unha escena na que con oito anos [1968] entrei no salón con dous amigos do colexio mentres o avó escoitaba a Vivaldi, *As catro estacións*. Ante algún comentario despectivo sobre a música clásica sentounos no sofá, puxo o disco desde o principio, *A primavera*, e explicounos como a música representaba a luz, o sol, a sementeira, a colleita, o frío do inverno e a calor do verán, o traballo e a festa no campo... Durante unha hora escoitamos coa boca aberta e creo que ningún de nós volveu dicir nunca que a música clásica era aburrída.

Pola súa banda, o seu neto Jorge relatounos a afección do *abuelo* a recorrer o paseo dos Leóns da alameda compostelá, onde só se quería sentar nun banco determinado. Parece ser que era onde podía divisarse a catedral. Semella que se adaptaba moi ben aos nenos, a pesar da presunta formalidade de todo o que o rodeaba. Ente eses nenos, o favorito era Ángel, un fillo de Álvaro d'Ors. A día de hoxe non sabemos a causa desta predilección. Ángel, que chegou a ser catedrático de Lóxica na Universidade Complutense, finouse prematuramente en 2012.

⁵⁵ Como supoñerá o lector, Carl Schmitt perdeu a aposta pois en 1964 o republicano e senador por Arizona Barry Goldwater perdeu fronte ao democrata Lyndon B. Johnson. O que non coñecemos é se a aposta se cumpriu efectivamente. Supoñemos que si.

Tamén a súa familia española acode a Alemaña a visitar a Carl Schmitt, pero non de xeito regular. Hai que pensar que neses anos as facilidades de transporte non son as de agora. Nin tampouco as de comunicación: falar por teléfono era un proceso complexo, ás veces con telefonista de por medio.

O martes 19 de setembro de 1967 prodúcese outra merenda na casa dos Otero Schmitt na que están Carl Schmitt, e os profesores da Universidade José Antonio González Casanova (catedrático de Dereito Político) e Aquilino Iglesia Ferreirós (profesor adxunto de Historia do Dereito, discípulo de Alfonso Otero). Funciona como despedida do alemán, que volve en breve á súa casa de Plettenberg. O libro de visitas informa de que hai caldo, «cantidade e variedade bastante inmensa de sandwiches, resp. Butterbroteria (Alfonso), a apoteose do Butterbrot (eu [Ánima]), macedonia de froita». Ánima apunta:

Tratándose da despedida do avó o asunto era algo triste. Pero non deixou de ser moi divertido. Mesmo Aquilino dixo algo. O do pan con tomate foi unha boa intención completamente fracasada. Neste caso os cataláns deixan de ser europeos e teñen o seu costume especial.

Pero tamén deixou pegada González Casanova, que escribe o seguinte no libro de celebracións:

Impresionoume especialmente que C. S. brindase comigo cunha emoción fonda e sincera cada vez. Era unha homenaxe á amizade concreta e actual en cada brindado.

O 80 aniversario de Schmitt celébrase en Santiago de Compostela. Acompañao desde Alemaña Ernst Forsthoff, vía Madrid desde Frankfurt. Deste xeito, o 11 de xullo de 1968 ofíciase unha misa na cripta do Apóstolo na Catedral. Despois xantan nunha horta en Rois, onde sacan fotos. No álbum de fotos Ánima pega un papel escrito a máquina que di así:

Xantar na horta de Rois. Despois do aspecto eclesiástico, o aspecto familiar, integrado por nenos, aumentado por amizades, e un pouco alleado polas mocidades de Sevilla. Día amable e espléndido, comida rica, comportamento dos nenos pasable. Jorge meteuse nunha loita partisana por unha vasoira, cos fillos do dono. Gañou o inimigo por coñecer mellor o terreo. As fotos están algo defectuosas por tanta camisa branca, con todo, expresan ben o agradable ambiente estival.

A cousa non acaba aí porque van cear ao Hostal dos Reis Católicos. Día intenso, como se pode ver. Na factura do Hostal saen vinte aperitivos (con bocaditos Hostal, polbo, mexillóns, luras, croquetiñas, *ricitos* Orly, pinchos de omelette, whisky, Coca-Cola, vermouths, refrescos), crema Mulligataway en taza, lubina ao forno, panacotta, soufflé tropical e café. No apartado da bodega houbo branco reserva especial RRCC, tinto Paternina banda azul, coñac e licores. A factura ascende a 9.500 pesetas. No libro de celebracións *Ánima* tamén coloca unha pequena folla mecanografada na que informa dos asistentes, a saber: C. S. (Carl Schmitt), Alfonso, *Ánima*, Dušanka, Pady (irmá de Alfonso Otero), Nano (tamén irmán de Alfonso Otero), Tomás Batuecas (catedrático de Química), a súa dona María, Ernst Forsthoff, Hubertus Bung (avogado de Bonn amigo de Schmitt), Carmeta (a muller de Joaquín Ocón, xa citado), Pablo (Sanz Pedrero, catedrático de Farmacia, que será reitor máis adiante, en 1975) e a súa dona Mercedes, e os que tamén saíron antes Manuel Troitiño, Manuel Sánchez Salorio (e a súa muller Elena), José Antonio González Casanova (e a súa dona María Rosa), José Caamaño Martínez (coa sua muller Waldita). *Ánima* sinala que a colocación foi improvisada, pero totalmente acertada; que houbo faladoiro despois no bar; e que «falta un resumo do magnífico discurso de don Ernesto» (Forsthoff).

O diario *El Correo Gallego* ese día 11 de xullo de 1968 felicita a Carl Schmitt a través dunha editorial con esa finalidade. Indica que é o último cultivador do *ius publicum europaeum*, e ademais:

El Correo Gallego á vez que saúda o ilustre mestre, deséxalle unha grata estancia en Compostela, e neste día en que o venerable xurista cumpre oitenta anos envíalle a felicitación máis cordial.

Con relación a esta celebración González Casanova tamén publica un artigo en *El Correo Gallego* no que amosa proximidade e respecto con relación ao xurista alemán, aínda que tamén fala dos prexuízos que existen sobre el na academia española («marañas de inxurias e de malos entendidos»). Alaba o libro *Ex captivitate salus*, comenta o paralelismo entre Hobbes e Schmitt e reflexiona sobre o inimigo.

Poucas semanas despois, estando xa en Plettenberg, Schmitt recibe as fotos desa última estancia compostelá. Dille a Forsthoff nunha misiva que contempla esas fotos case todos os días, e que as colocou xunto a el na mesa de traballo. Como están en cor parécelle admirable o que deu de si a técnica fotográfica. Ao ano seguinte, 1969, noutra carta a Forsthoff, infórmalle que o seu neto Carlos está en abril con el en Alemaña, o que é unha alegría pero tamén un esforzo absorbente.

Un último exemplo que queremos dar do libro de celebracións comentado é unha merenda o mércores 12 de agosto de 1970. Acoden Carl Schmitt, Álvaro d'Ors, Palmira (a muller do anterior), Ángel (o sinalado fillo de d'Ors) e Alfonso (Otero). Hai «o que se di Butterbrot, unha miseria segundo Alfonso», mello-rado por sardiñas pica-pica, mexillóns (tipo embrión de balea), anchoas e viño branco Murrieta de 1962. O comentario adicional de *Ánima* de novo non ten desperdicio:

Pódese considerar como a celebración da destrución do templo de Xerusalén, por Titus, hai 1900 anos. Debía de ser unha festa máis estrepitosa, en vista do motivo. Foi acertada a división en dous grupos: 1. C. S. e Don Álvaro, dedicándose á teoloxía política; 2. Os demais, dedicándose ao chismorreio compostelán.

Carl Schmitt deixar de vir a Santiago de Compostela a causa da súa avanzada idade. A última viaxe é en 1973. Entón, a súa

familia española acode regularmente a velo a Plettenberg, aínda que non o fan todos xuntos. Sobre todo viaxa a súa filla, dous veces por ano. Van vía aérea por Madrid ata Düsseldorf. Aí os vai buscar en coche un histórico amigo de Schmitt, o enxeñeiro da Krupp e poeta Ernst Hüsmert, que despois sería o albacea testamentario de Schmitt.

Ánima Schmitt morre en Santiago o 17 de xuño de 1983, onde é soterrada. Carl Schmitt non pode vir ao sepelio pola súa avanzada idade (95 anos xa). Queda moi afectado e o seu estado físico empeora ostensiblemente. Morrerá, como xa vimos, en 1985.

Coa volta da democracia en España son máis os autores que ven a Schmitt de xeito negativo polo seu vínculo pasado co nacionalsocialismo, aínda que a influencia do seu pensamento segue. Está claro que é posible distinguir entre as vicisitudes dunha longa vida, ou de certos períodos da mesma, e o sentido e alcance das súas publicacións. Incluso, no século XXI, esta influencia crece a medida en que hai un incremento das publicacións en castelán sobre a súa persoa e a súa obra, como se pode ver, por exemplo, en repertorios bibliográficos recentes ou nas bases de datos de Dialnet e Rebiun.

Schmitt en galego

Finalmente, queremos comentar una par de cuestións adicionais que complementen o dito ata o momento.

Vemos de particular importancia para a lingua galega coleccións como *Clásicos do Pensamento Universal*. Todos temos a obriga de traballar a prol da lingua galega pois, tras un milenio de existencia, a globalización do século XXI achega novos perigos, sobre todo para linguas minoritarias. A uniformización dos novos tempos pode prexudicar a riqueza idiomática, sen dúbida. É unha situación contraditoria: a sociedade da información dá novas alternativas para o desenvolvemento cultural, o que fomenta a riqueza nese senso e as alternativas para as industrias culturais; pero ao mesmo tempo, este proceso tende á homoxe-

neización e a redución da complexidade. Aí é onde atopamos o perigo a medio prazo. Isto obríganos a deixar ás xeracións futuras un patrimonio cultural incalculable.

Para lograr tal obxectivo é preciso actuarmos desde varias fronteiras, artellando distintas políticas públicas. Entre elas cremos que é imprescindible potenciar a ciencia e o pensamento en lingua galega pois só así seremos quen de perdurar. Estas accións académicas, como a que supón a presente edición, son as que darán un elemento adicional de calidade no proceso de crecemento da nosa lingua. Son estas accións as que permitirán colocala en certas contornas menos porosas á diversidade de achegas.

Un autor de sona mundial como Carl Schmitt non estaba publicado aínda en galego. Non podíamos permitirnol este déficit, polo que agardamos que esta obra se divulgue adecuadamente e reflicta a potencia da expresión xurídico académica nesta lingua. Tamén resulta preciso que as propias persoas lectoras axuden nesta empresa.

Bibliografía citada

- ARAGÓN, Manuel (2002), Estudio preliminar a Carl Schmitt, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, pp. IX-XXXVI.
- ARAVAMUDAN, Srinivas (2005), «Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth*: four corollaries», *South Atlantic Quarterly*, vol. 104, n.º 2, pp. 228-236.
- BALAKRISHNAN, Gopal (2000), *The Enemy. An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*, Londres – Nova York: Verso.
- BAÑO LEÓN, José María (2013), Estudio preliminar en Carl Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura 1916-1932*, Madrid: Tecnos, pp. XIII-LXXVI.
- BAUMAN, Zygmunt (2015), *Modernidad líquida*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BEAUD, Olivier (1997), *Le derniers jours de Weimar. Carl Schmitt face à l'avènement du nazisme*, París: Descartes & Cie.

- BECCHI, Paolo (1998), «El nachlass schmittiano. el legado de Carl Schmitt en el Archivo Estatal de Dusseldorf», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 100, pp. 179-191.
- BENDERSKY, Joseph W. (1983), *Carl Schmitt. Theorist for the Reich*, Princeton: Princeton University Press.
- BENEYTO, José María (1983), *Politische Theologie als Politische Theorie: Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin: Duncker & Humboldt.
- BENOIST, Alain de (2007), *Carl Schmitt actuel*, París: Krisis.
- BOBBIO, Norberto (2009), *Teoría General de la Política*, 3ª ed., Madrid: Trotta.
- CAAMAÑO MARTÍNEZ, José (1950), *El pensamiento jurídico-político de Carl Schmitt*, Santiago de Compostela: Porto.
- CUMIN, David (2005), *Carl Schmitt. Biographie politique et intellectuelle*, París: Les Éditions du CERF.
- D'ORS, Álvaro (1985), *Prelección jubilar*, Universidade de Santiago de Compostela.
- (1996), «El Glossarium de Carl Schmitt», en NEGRO PAVÓN, Dalmacio, *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid: Fundación Cánovas del Castillo, pp. 17-47.
- DE VEGA GARCÍA, Pedro (1983), Prólogo a Carl Schmitt, *La defensa de la Constitución*, Madrid: Tecnos, pp. 11-24.
- (1995), *La reforma constitucional y la problemática del poder constituyente*, Madrid: Tecnos.
- DEAN, Mitchell (2006), «A Political Mythology of World Order: Carl Schmitt's Nomos», *Theory, Culture & Society*, vol. 23, n.º 5, pp. 1-22.
- ESTÉVEZ ARAÚJO, José Antonio (1989), *La crisis del Estado de Derecho Liberal*, Barcelona: Ariel.
- FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, José Julio (2007), *La justicia constitucional europea ante el siglo XXI*, 2ª ed., Madrid: Tecnos.
- (2008), *Los fundamentos del Derecho Constitucional. Derecho, Estado y Constitución*, Lima: Centro de Estudios Constitucionales del Tribunal Constitucional.

- y AUZMENDI DEL SOLAR, Montserrat (2009), «Reforma constitucional y Constitución española de 1978», en DEL ROSARIO RODRÍGUEZ, Marcos (coord.), *Supremacía constitucional*, Cidade de México: Porrúa – Universidad Panamericana, pp. 91-112.
- GARCÍA PELAYO, Manuel (2001), Epílogo a Carl Schmitt, *Teoría de la Constitución*, Madrid: Alianza, pp. 373-377.
- GIRALDO, Jorge / MOLINA, Jerónimo (2008), *Carl Schmitt: Derecho, política y grandes espacios*, Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT.
- GÓMEZ ORFANEL, Germán (1986), *Excepción y normalidad en le pensamiento de Carl Schmitt*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (2002), «Carl Schmitt en España», en *La tradición bloqueada*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 179-268.
- GOÑI APESTEGUÍA, Carlos (2020), «La recepción española de Carl Schmitt: el caso de Gonzalo Fernández de la Mora», *Empresas Políticas*, n.º 14-15, pp. 109-124.
- GUILLÉN KALLE, Gabriel (1996), *Carl Schmitt en España: entre lo político y lo jurídico*, Albacete: Tébar Flores.
- (2018), *Carl Schmitt en la Segunda República Española*, Madrid: Reus.
- HAN, Byung-Chul (2021), *No-cosas*, Madrid: Taurus.
- HERRERO, Montserrat (1996), Estudio preliminar a Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid: Tecnos, pp. IX-XXXVII.
- (2004), *Carl Schmitt und Álvaro d'Ors Briefwechsel*, Berlín: Duncker & Humblot.
- (2010), Nota editorial en Carl Schmitt, *La tiranía de los valores*, Granada: Comares, pp. 1-3.
- JIMÉNEZ SEGADO, Carmelo (2009), *Contrarrevolución o resistencia: la teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*, Madrid: Tecnos.
- JÜNGER, Ernst / SCHMITT, Carl (2020), *Correspondance*, París: Krisis – Pierre Guillaume De Roux.

- KERVÉGAN, Jean-François (2013), *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?*, Madrid: Escolas y Mayo editores.
- KISOUDIS, D (2010), «Carl Schmitt, pensador español», *Empresas Políticas*, n.º 14-15, pp. 169-172.
- KOENEN, Andreas (1995), *Der Fall Carl Schmitt. Sein Aufstieg zum «Kronjuristen des Dritten Reiches»*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LANCHESTER, Fulco, SCHMITT, Carl (2005), «Un giurista davanti a se stesso», en SCHMITT, Carl, *Un giurista davanti a se stesso*, Vicenza: Neri Pozza, pp. 151-183 (trátase da entrevista a Schmitt inicialmente publicada en *Quaderni Costituzionali* III/1, 1982, pp. 5 e ss.)
- LÓPEZ GARCÍA, José Antonio (1996), «La presencia de Carl Schmitt en España», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 91, pp. 139-168.
- LUCAS VERDÚ, Pablo (1989), «Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debelador de la cultural político-constitucional demoliberal», *Revista de Estudios Políticos*, pp. 25-92.
- MARTÍNEZ CARRASCO, Alejandro (2010), «Eugenio d'Ors y Carl Schmitt», *Empresas Políticas*, n.º 14-15, pp. 37-51.
- MARZÁN TRUJILLO, Carlos / GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE, José M. (2010), «Noticias de la correspondencia entre Carl Schmitt y Felipe González Vicén», *Empresas Políticas*, n.º 14-15, pp. 143-150.
- MASCHKE, Günter, MAASS, Sebastian (2011), *Verräter schlafen nicht. Gespräch mit Günter Maschke*, 2ª ed., Kiel: Regim.
- MEIERHENRICH, Jens, SIMONS, Oliver (2016), *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, Nova York: Oxford University Press.
- MOLINA CANO, Jerónimo (2019), *Contra el «mito Carl Schmitt»*, Sevilla: Espuela de Plata.
- MONOD, Jean-Claude (2004), «La déstabilisation humanitaire du droit international et le retour de la “guerre juste”: une lecture critique du *Nomos de la terre*», *Les Études Philosophiques*, n.º 1, pp. 39-56.
- MOUFFE, Chantal (2005), «Schmitt's Vision of a Multipolar World Order», *South Atlantic Quarterly*, n.º 104-2, pp. 245-251.

- NEGRO PAVÓN, Dalmacio (1975), «Schmitt, Carl», *Gran Enciclopedia Rialp*, tomo XXI, Madrid: Ediciones Rialp, pp. 60-61.
- (coord.) (1996), *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid: Cánovas del Castillo.
- NOACK, Paul (1993), *Carl Schmitt, eine Biographie*, Berlín: Propylaen.
- ODYSSEOS, Louiza, PETITO, Fabio (2007), *The International Political Thought of Carl Schmitt*, Londres – Nova York: Routledge.
- OTERO SCHMITT, Carlos (2014), en PEÑA GONZÁLEZ, José (coord.), *Carl Schmitt y el decisionismo jurídico*, Madrid: CEU, pp. 9-26.
- PARDO, Celestino (2014), Estudio introductorio a Carl Schmitt, *El valor del Estado y el significado del individuo*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. XV-CCXLVII).
- PARDOS, Julio A. (2010), «Presentación», en SCHMITT, Carl, *Ex captivitate salus*, Madrid: Trotta.
- PEGORARO, Lucio (2021), «El desarrollo de la justicia constitucional, la traición a Kelsen por parte de la doctrina académica y la venganza de Schmitt», en GARCÍA BELAÚNDE, Domingo, y ASTUDILLO, César (coords.), *Centenario de los tribunales constitucionales*, tomo I, Ciudad de México: Thomson Reuters, pp. 329-373.
- PÉREZ GÓMEZ, Gabriel (2020), *Álvaro d'Ors. Sinfonía de una vida*, Madrid: RIALP.
- PETERSONS, Erik, *Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig: Jakob Hegner, 1935.
- QUARITSCH, Helmut (2018), *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, 5ª ed., Berlín: Duncker & Humblot.
- RODRÍGUEZ MOURULLO, Gonzalo (2010), «Recuerdos de ayer, preocupaciones de hoy», *Revista Jurídica Universidad Autónoma de Madrid*, n.º 22, pp. 223-246.
- RUIZ MIGUEL, Carlos (1996), «Carl Schmitt, teoría política y catolicismo», en NEGRO PAVÓN, Dalmacio (coord.), *Escritos*

- sobre Carl Schmitt, Madrid: Fundación Cánovas del Castillo, pp. 375-394.
- (2001), Estudio preliminar a Carl Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, pp. IX-XLII.
- RÜTHERS, (1990), *Carl Schmitt im dritten Reich*, 2ª ed., Múnic: C. H. Beck.
- SARALEGUI, Miguel (2016), *Carl Schmitt pensador español*, Madrid: Trotta.
- SCHMITT, Carl (1914), *Der Wert des Staat und die Bedeutung des Einzelnen*, Hellerau: Jakog Hegner. Edición en castellán de Celestino Pardo, *El valor del Estado y el significado del individuo*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- (1919), *Politische Romantik*, Múnic – Leipzig: Duncker & Humblot.
- (1921), *Die Diktatur, Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*. Múnic – Leipzig, Duncker & Humblot. Traducción en castellán de José Díaz García, *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Madrid: Alianza, 1999.
- (1923), *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau: Jakog Hegner. Edición en castellán de Carlos Ruiz Miguel: *Catolicismo y forma política*, Madrid: Tecnos, 2001.
- (1923), *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, Múnic – Leipzig: Duncker & Humblot. Versión en castellán con estudio preliminar de Manuel Aragón e traducción de Thies Nelsson y Rosa Grueso, *Sobre el parlamentarismo*, Madrid: Tecnos, 2002.
- (1932), *Der Begriff des Politischen*, Múnic – Leipzig: Duncker & Humblot. Traducción en castellán de Rafael Agapito, *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza, 2016.
- (1928), *Verfassungslehre*, Múnic – Leipzig: Duncker & Humblot. Traducción en castellán de Francisco Ayala, *Teoría de la Constitución*, Madrid: Alianza, 2001.

- (1931), *Der Hüter der Verfassung*, Tubinga: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Versión en castellán con prólogo de Pedro de Vega e traducción de Manuel Sánchez Sarto, *La defensa de la Constitución*, Madrid: Tecnos, 1983.
- (1932), *Legalität und Legitimität*, Múnic-Leipzig: Duncker & Humblot. Traducción en castellán de Cristina Monereo Atienza, *Legalidad y legitimidad*, Granada: Comares, 2006.
- (1934a), «Der Führer schutz das Recht», *Deutschen Juristenzeitung*, pp. 945 e ss.
- (1934b), *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Hamburgo: Hanseatische Verlagsanstalt. Traducción en castellán de Montserrat Herrero: *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, Madrid: Tecnos, 1996.
- (1942), *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, Leipzig: Reclam. Versión en castellán con traducción de Rafael Fernández-Quintanilla, *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*, Madrid: Trotta, 2007.
- (1950), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Ius Publicum Europaeum*, Colonia: Grewen. Traducción en castellán de Dora Schilling Thon: *El nomos de la terra en el Derecho de gentes del ius publicum europaeum*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1979.
- (1952), *Interpretación europea de Donoso Cortés*, Madrid: Rialp.
- (1960), *Die Tyrannei der Werte*, edición privada. Traducción en castellán de Ánima Schmitt: «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 115, 1961, pp. 65-82.
- (1962), «Teorías Modernas sobre el partisano», *Defensa Nacional*, Universidad de Zaragoza, Publicación da Cátedra General Palafox, de Cultura Militar, pp. 327-359.
- (1962), «El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial», *Revista de Estudios Políticos*, n.º 122, pp. 19-38.
- (1963), *Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkungen zum Begriff des Politischen*, Berlín: Duncker & Humblot. Versión en castellán con traducción de Ánima Schmitt, *Teoría*

- del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Madrid: Trotta, 2013.
- (2000), *Antworten in Nürnberg*, Berlín: Duncker & Humblot. Versión en castellán, *Respuestas en Núremberg*, Madrid: Esoclar y Mayo Ediciones, 2016.
- (2010), «Relación de la jornada a España del 28 de mayo al 11 de junio de 1943» y Relación de la jornada a España y Portugal del consejero de Estado Dr. Carl Schmitt (mayo-junio de 1944)», *Empresas Políticas*, n.º 14-15, pp. 247-257.
- (2015), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947 – 1951*, Berlín: Duncker & Humblot. Traducción en castellán de Fernando González Viñas, *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*, Sevilla: El paseo, 2021.
- SOMBART, Nicolaus (1987), *Jugend in Berlin, 1933-1943. Ein Bericht*, Frankfurt: Fischer.
- SOSA WAGNER, Francisco (2005), *Maestros alemanes del Derecho Público*, Madrid: Marcial Pons.
- (2008), *Carl Schmitt y Ernst Forsthoff: coincidencias y confidencias*, Madrid: Marcial Pons.
- TOMMISSEN, Piet, *Schmittiana*, oito volumes, Berlín: Duncker & Humblot.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio (1986), *Sistema*, n.º 71-72, pp. 69-72.
- (2004), «Evocación de una fecha. Carl Schmitt en Murcia: 50 años de “la unidad del mundo”», *Empresas Políticas*, n.º 4, pp. 15-23.
- VALERO FERNÁNDEZ DE PALENCIA, Ana (2010), «La crítica de Javier Conde al criterio de lo político de Carl Schmitt», *Empresas Políticas*, n.º 14-15, pp. 95-108.
- VILLACAÑAS, José Luis (2009), «La leyenda de la liquidación de la teología política», en SCHMITT, Carl, *Teología política*, Madrid: Trotta.
- VV. AA. (1981), *Homenaje al profesor Alfonso Otero*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

CARL SCHMITT EN GALICIA
ESCOLMA DE IMAXES



Con E. W. Bückenförde (á dereita) en Bordóns (Sanxenxo) en 1964



Con Álvaro d'Ors (á esquerda) na entrada do Hostal dos Reis Católicos,
en Santiago de Compostela, en agosto de 1964



Ao fondo a igrexa de San Fructuoso, en Santiago de Compostela, agosto de 1966



Setembro 1967, na praça do Obradoiro



Na antiga Facultade de Dereito da USC, no despacho de Díez del Corral, en 1967.
O fondo é curvo, por iso vese o tapiz dese xeito



A remates de 1967



No pazo de Oca, xullo de 1968



Con Ernst Forsthoff (á esquerda) xantando no 80 aniversario de Carl Schmitt, en Rois

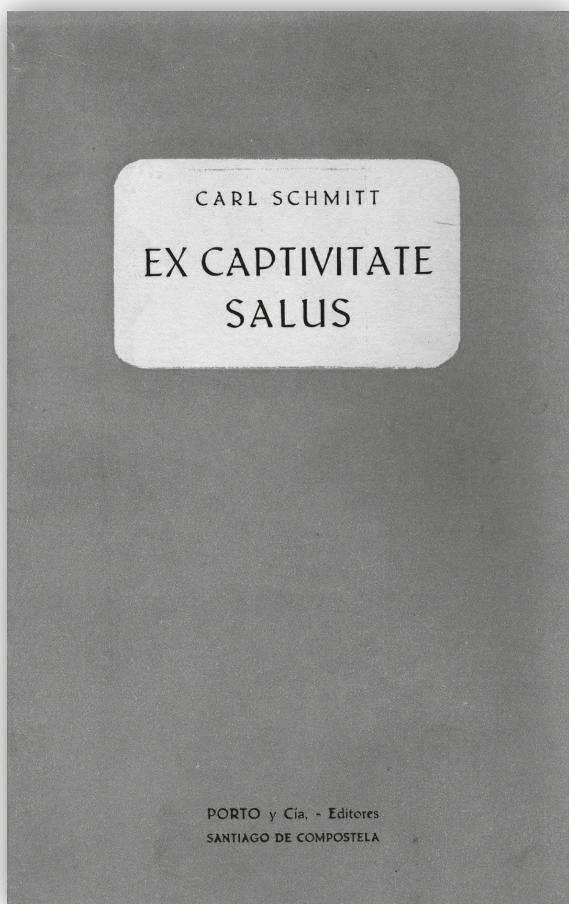


Con José Antonio González Casanova (á esquerda) e José Caamaño Martínez, profesores de Dereito Político da Universidade de Santiago de Compostela, o 11 de xullo de 1968, 80 aniversario de Schmitt



Ánima, Alfonso Otero, Carl Schmitt, e dous fillos de Álvaro d'Ors
(de esquerda a dereita Ángel e Javier).
Aeroporto de Lavacolla, 1973, última viaxe a España

TEOLOXÍA POLÍTICA I E II
EX CAPTIVITATE SALUS



Ex captivitate salus.
Cuberta da edición compostelá (1960)

NOTA DA TRADUTORA

Na presente tradución ofrécenselle ao lector galego dúas obras de Carl Schmitt, *Teoloxía política* e *Ex captivitate salus*, que son en realidade tres, porque a *Teoloxía política* consta de dúas partes publicadas con case cincuenta anos de diferenza. Fronte ao estilo literario de *Ex captivitate salus*, *Politische Theologie* é un texto máis académico, cuxos dous volumes presentan, con todo, características moi distintas. A primeira parte é máis densa e posúe unha linguaxe precisa, un ton aparentemente neutral e obxectivo, o que non exclúe as frases longas que por momentos semellan perderse nas súas reviravoltas e ameazan con engulir o tradutor máis experimentado. O texto, inzado de citas e erudición, pode abraiar por momentos, e supón sen dúbida un traballo ímprobo, mais tamén fascinante, para calquera tradutor. Unha especial dificultade presenta a tradución de certos conceptos xurídicos, para o que contei coa indispensable axuda de José Julio Fernández.

A segunda parte da *Teoloxía Política* está concibida como unha resposta aos seus críticos. Carl Schmitt adopta un ton mais polémico, pero non hai dúbida de que segue a ser o mesmo; nas súas palabras escoitamos o eco do primeiro volume. Con todo, trátase dun texto menos arduo que o primeiro, e Schmitt concédese algunhas licencias literarias: ao final do último capítulo resoa a voz doutro pensador alemán, Martin Heidegger, cos seus característicos xogos lingüísticos que expanden os límites da linguaxe máis conceptual¹.

¹ Der in einem Prozeß-Progreß con drei Freiheiten: von Wert-Verwertungs- und Bewertungsfreiheit sich selbst produzierende Neue Mensch ist kein Neuer Gott und die ihm zugeordnete Neue Wissenschaft ist keine Neue Theologie, keine gegengöttliche Selbstvergottlichung, auch keine neue "religiöse Anthropologie" [O Ser Humano Novo que se produce a si mesmo nun proceso-progreso de tres liberdades (liberdade de valor, de valorización e de valoración) non é un Deus Novo, e a Nova Ciencia que se lle asigna non é unha Nova Teoloxía, nin un autoendiosamento contradivino, tampouco unha nova «antropoloxía relixiosa»].

Pola súa banda, *Ex captivitate salus*, aínda que pensada tamén como réplica de Carl Schmitt aos seus detractores e a aqueles que o tiveron en prisión, é unha obra completamente distinta ás anteriores. O seu estilo é coidado, literario e mesmo poético (o texto péchase de feito cun poema do propio Carl Schmitt), pero a un tempo sinxelo. Este ton máis literario vai acompañado de abondosas alusións a autores clásicos da literatura e o pensamento alemáns: Kleist, Hamann, Goethe, Fichte, Hegel, mais tamén a autores contemporáneos como Ernst Jünger ou o austríaco Theodor Däubler.

As edicións empregadas para a presente tradución foron:

- Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveranität*, décima edición, Duncker & Humblot, Berlín 2015.
- Carl Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, sexta edición, Duncker & Humblot, Berlín, 2017.
- Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, cuarta edición, Duncker & Humblot, Berlín, 2015.

Trátase en todos os casos das últimas edicións dos textos aparecidas ata o ano 2020. A editorial Duncker & Humblot, na que se atopan todos eles, é a mesma na que Carl Schmitt os publicou por vez primeira nos anos 1922, 1970 e 1950 respectivamente.

TEOLOXÍA POLÍTICA I
CATRO CAPÍTULOS SOBRE
A DOUTRINA DA SOBERANÍA

NOTA Á SEGUNDA EDICIÓN

Esta segunda edición da *Teoloxía política* mantense sen modificacións. Hoxe, doce anos despois, poderá xulgarse ata que punto este pequeno texto publicado en marzo de 1922 conserva a súa vixencia. Tamén se mantivo palabra por palabra a controversia co normativismo liberal e o seu «Estado de dereito». Algunhas das supresións redúcense simplemente á eliminación de pasaxes que trataban de cuestións pouco relevantes.

No transcurso dos últimos anos apareceron numerosos novos casos de aplicación da teoloxía política. A «representación» dos séculos XV ao XIX, a monarquía do século XVII, que se pensa de xeito análogo ao Deus da filosofía barroca, o «poder» neutral do século XIX, *qui règne et ne gouverne pas*, ata as ideas sobre o Estado exclusivamente administrativo e dedicado a tomar medidas instrumentais, *qui administre et ne gouverne pas*, son outros moitos exemplos da fecundidade do pensamento dunha teoloxía política. O gran problema das distintas etapas do proceso de secularización —do teolóxico ao humano-moral e ao económico pasando polo metafísico— trateino na miña charla sobre «A época das neutralizacións e despolitizacións» (outubro de 1929 en Barcelona). Dos teólogos protestantes, sobre todo Heinrich Forsthoff e Friedrich Gogarten amosaron que sen o concepto de secularización non é posible en absoluto comprender os últimos séculos da nosa historia. De certo, na teoloxía protestante outra doutrina, seica apolítica, presenta a Deus como o «completamente outro», do mesmo xeito que, para o liberalismo político que lle é inherente, o Estado e a política son o «completamente outro». Entre tanto, recoñecemos o político como o absoluto e, xa que logo, sabemos tamén que a decisión sobre se algo é *apolítico* implica sempre unha decisión *política*, tanto ten quen a tome e con que argumentos se revista. Isto é válido tamén para a cuestión de se unha determinada teoloxía é política ou apolítica.

Gustaría de completar cunha observación o comentario acerca de Hobbes, sobre os dous tipos de pensamento xurídico, ao final do segundo capítulo, porque esta cuestión atangue á miña condición e oficio de profesor de dereito. Hoxe non distinguiría xa dúas, senón tres clases de pensamento xurisprudencial, isto é: ademais do tipo normativista e do decisionista, tamén o institucional. A discusión da miña doutrina das «garantías institucionais» na xurisprudencia alemá e o estudio da profunda e importante teoría da institución de Maurice Hauriou fíxome comprender isto. Mentres que o normativista puro pensa en regras impersoais e o decisionista impón nunha decisión persoal o dereito axeitado á situación política correctamente percibida, o pensamento xurídico institucional desenvólvese en institucións e organizacións suprapersoais. E mentres o normativista converte na súa dexeneración o dereito no mero modo funcional dunha burocracia estatal, e o decisionista se atopa sempre en perigo de malograr a través da funcionalización do instante o ser latente contido en todo gran movemento político, un pensamento institucional illado conduce ao pluralismo dun desenvolvemento estamental-feudal sen soberanía.

Así, as tres esferas e elementos da unidade política —Estado, movemento, pobo— pódense asociar cos tres tipos de pensamento xurídico, tanto nas súas manifestacións sas coma dexeneradas. O denominado positivismo e normativismo da doutrina alemá do dereito público no período guillermino e de Weimar é só un normativismo dexenerado —porque en lugar de estar fundamentado nun dereito natural ou dereito racional, está adherido a normas «vixentes» dun xeito meramente fáctico— daquela un normativismo cheo en si mesmo de contradicións, misturado cun positivismo que era só un decisionismo dexenerado e cego xuridicamente, que se cinxía á «forza normativa do fáctico», no canto de a unha decisión xenuína. A mistura amorfa e incapaz de configuración non podía facer fronte a ningún problema serio constitucional e xurídico-estatal. Este último período do dereito

público alemán caracterízase así por non dar unha resposta xurídico-estatal ao caso decisivo, isto é, ao conflito constitucional prusiano con Bismarck e, xa que logo, tampouco a todos os outros casos decisivos. Co fin de eludir a decisión, cuñou para casos semellantes unha frase que recaeu sobre ela mesma e que agora ela mesma leva como lema: «O dereito público remata aquí».

Carl Schmitt
Berlín, novembro de 1933

I. Definición de soberanía

Soberano é quen decide sobre o estado de excepción.

Esta definición é a única que pode facer xustiza ao concepto da soberanía como concepto límite. Pois o concepto límite non implica un concepto confuso, como na inexacta terminoloxía da literatura popular, senón un concepto da esfera máis externa. Correspóndese con isto que a súa definición non poida referirse ao caso normal, senón a un caso límite. Do que segue infírese que por estado de excepción se entenderá aquí un concepto universal da teoría do Estado, non un decreto de emerxencia calquera ou estado de sitio. Que o estado de excepción é no senso eminente acaído para definir xuridicamente a soberanía, ten unha razón sistemática, xuridicamente lóxica. A decisión sobre a excepción é daquela decisión no senso eminente. Pois unha norma xeral, tal e como a representa o principio legal vixente normalmente, non pode abranguer nunca unha excepción absoluta nin, por tanto, fundamentar por completo a decisión de que existe un caso excepcional auténtico. Cando Mohl (*Monographien*, p. 626) di que a comprobación de se hai un estado de emerxencia non pode ser xurídico, parte da suposición de que unha decisión no senso xurídico debe derivarse integramente do contido dunha norma. Pero esta é a cuestión. Na xeneralidade coa que Mohl pronuncia a frase, esta é só expresión do liberalismo do Estado de dereito e ignora o significado autónomo da decisión.

Que se acepte ou non o esquema abstracto que se establece como definición de soberanía (soberanía é o poder máis elevado e non derivado do gobernante), non implica maior diferenza desde o punto de vista práctico ou teórico. En xeral non se discute por un concepto coma tal, e menos na historia da soberanía. Discútese pola aplicación concreta, isto é, sobre quen decide en caso de conflito, en que consiste o interese público ou estatal, a seguridade ou a orde pública, *le salut public*, etc. O caso excepcional, o caso non descrito no ordenamento xurídico vixente, pode como moito designarse como un caso de emerxencia extrema, de

ameaza para a existencia do Estado ou algo semellante, pero non delimitarse rigorosamente. É só este caso o que converte en actual a pregunta polo suxeito da soberanía, isto é, a pregunta pola mesma soberanía. Non pode indicarse con claridade subsu-mible cando existe un caso de emerxencia, nin pode enumerarse en termos de contido o que está permitido no caso de que se trate realmente dun caso extremo de emerxencia que se quere eliminar. Tanto a condición coma o contido da competencia son aquí necesariamente ilimitados. Por tanto, no senso do Estado de dereito non existe en absoluto unha competencia. A Constitución pode como moito indicar quen está autorizado a actuar nun caso semellante. Se este actuar non está sometido a ningún control, non se reparte, coma na praxis da Constitución do Estado de dereito, da maneira que sexa entre distintas instancias que se equilibran e refrean reciprocamente, non hai dúbida de quen é o soberano. El decide tanto se existe un caso de emerxencia, coma tamén o que debe acontecer para eliminalo. Atópase fóra do ordenamento xurídico normalmente vixente e, con todo, forma parte del, pois é responsable de decidir se a Constitución pode ser suspendida *in toto*. Todas as tendencias do desenvolvemento do moderno Estado de dereito van na dirección de eliminar o soberano neste senso. Nisto consiste a lóxica das ideas de Krabbe e Kelsen, que se tratarán no seguinte capítulo. Mais a cuestión de se é posible acabar realmente co estado extremo de excepción non é xurídica. Que se teña a confianza e a esperanza de chegar en efecto a eliminala, depende de conviccións filosóficas, especialmente filosófico-históricas ou metafísicas.

Existen varias representacións históricas do desenvolvemento do concepto de soberanía. Mais estas confórmanse con reunir, a modo de manual, consultable, as últimas fórmulas abstractas que recollen as definicións da soberanía. Ninguén semella terse tomado a molestia de investigar máis polo miúdo nos reputados autores do concepto de soberanía as frases sobre o poder supremo, repetidas a fartar, completamente ocas. Que

este concepto se oriente ao caso crítico, é dicir, excepcional, aparece xa en Bodino. Máis que coa súa definición, adoito citada («la souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République» [“A soberanía é o poder absoluto e perpetuo dunha república”]), é a súa doutrina dos «Vraies remarques de souveraineté» (cap. x do libro I da *República*) a que supón o inicio da moderna teoría do Estado. Explica o seu concepto con moitos exemplos prácticos, volvendo sempre á pregunta: En que medida está o soberano suxeito ás leis e obrigado fronte aos estamentos? A resposta de Bodino para esta última e especialmente importante pregunta é que as promesas son vinculantes porque a forza obrigatoria dunha promesa se alicerza no dereito natural, mais en caso de emerxencia o compromiso remata en virtude de principios naturais xerais. Dun modo xeral, afirma que fronte aos estamentos ou ao pobo o príncipe esta só obrigado cando o cumprimento da súa promesa é de interese para o pobo, pero que non está obrigado «si la nécessité est urgente». En si mesmas estas teses non son novas. O decisivo na exposición de Bodino reside en que leva a discusión das relacións entre o príncipe e os estamentos a unha simple alternativa, e faino remitindo ao caso de emerxencia. Isto era o realmente impresionante da súa definición, que concibía a soberanía como unidade indivisible e resolvía definitivamente a pregunta sobre o poder no Estado. O seu mérito científico e a razón do seu éxito está en que a decisión se traslada ao concepto de soberanía.

Hoxe apenas hai unha análise do concepto na que non aparece a habitual cita de Bodino. Mais en ningures se atopa citada a pasaxe nuclear dese capítulo da *República*. Bodino pregunta se as promesas feitas polo príncipe aos estamentos ou ao pobo anulan a súa soberanía. Responde referíndose ao caso de que sexa preciso infrinxir tales promesas, mudar as leis ou derogalas por completo, «selon l'exigence des cas, des temps et des personnes» [segundo o esixan as ocasións, os tempos e as persoas]. Se nun caso semellante o príncipe tivese que preguntar antes a un

senado ou ao pobo, os seus súbditos terían que lle conceder unha dispensa. Pero todo isto semella para Bodino algo absurdo, pois coída que, posto que os estamentos tampouco son donos das leis, terían á súa vez que recibir unha dispensa dos seus príncipes, e así a soberanía sería «jouée à deux parties» [exercida polas dúas partes]; quer o pobo quer o príncipe sería o señor, e isto é contrario a toda razón e a todo dereito. Por iso a facultade de derogar a lei vixente —sexa en xeral, sexa no caso concreto— é ata tal punto a verdadeira característica da soberanía, que Bodino pretende derivar todos os outros atributos (a declaración da guerra e a conclusión da paz, o nomeamento de funcionarios, a última instancia, o dereito de indulto, etc.) dela.

No meu libro sobre a ditadura (Múnic/Leipzig, 1921) mostrei, fronte ao modelo tradicional da exposición histórica, que tamén nos autores do dereito natural do século XVII se entendeu a cuestión da soberanía como a pregunta pola decisión sobre o caso excepcional. Isto é especialmente válido no caso de Pufendorff. Todos concordan en que cando dentro dun Estado xorden antagonismos, todas as partes procuran, de certo, só o ben común —nisto é no que consiste o *bellum omnium contra omnes*—, pero que a soberanía, e con iso o mesmo Estado, consiste en decidir esta disputa, isto é, determinar definitivamente o que é a orde pública e a seguridade, cando é perturbada, etc. Na realidade concreta, a orde pública e a seguridade preséntase dun xeito moi distinto en función de se é unha burocracia militar, unha administración autónoma dominada por un espírito comercial ou a organización radical dun partido a que decide se existe esta orde e seguridade, e cando é ameazada ou alterada. Pois toda orde alicérase nunha decisión, e tamén o concepto de ordenamento xurídico, que se usa irreflexivamente como algo evidente, encerra en si mesmo a contradición dos dous diferentes elementos do xurídico. Tamén a orde xurídica, coma toda orde, alicérase nunha decisión e non nunha norma.

Sexa só Deus soberano, é dicir, aquel que na realidade terreal actúa sen obxeccións como o seu representante, sexa o

emperador ou o señor, é dicir, aqueles que poden identificarse sen obxeccións co pobo, preséntase sempre o problema do suxeito da soberanía, é dicir, a aplicación do concepto a unha circunstancia concreta. Os xuristas que discuten sobre cuestións de soberanía parten desde o século XVI dun catálogo de facultades de soberanía que reúne unha serie de características imprescindibles da soberanía e pode reducirse no esencial ás xa citadas reflexións de Bodino. Ser soberano significa ter estas facultades. Nas confusas relacións xurídicas do antigo Imperio alemán, a argumentación xurídico-estatal operaba deste xeito: da existencia indubidable dunha desas múltiples características sacaba a conclusión de que as demais características dúbidas tiñan igualmente que existir. A controversia xiraba sempre arredor de a quen lle correspondían aquelas facultades que xa non establecía unha disposición positiva, como por exemplo unha capitulación; con outras palabras: quen debería ser competente nun caso para o que non está prevista competencia ningunha. Nunha manobra máis habitual preguntábase quen posuía a presunción do poder ilimitado. De aí a discusión sobre o caso excepcional, o *extremus necessitatis casus*. Nas reflexións sobre o denominado principio monárquico repítese isto coa mesma estrutura lóxico-xurídica. Tamén aquí, xa que logo, a pregunta é sempre quen ten capacidade de decisión sobre as facultades non reguladas constitucionalmente, é dicir, quen é competente cando a orde xurídica non dá unha resposta á pregunta pola competencia. No caso da controversia sobre se os distintos Estados alemáns eran, de acordo coa Constitución de 1871, soberanos, tratábase dun asunto cun significado político moito menor. De todos os xeitos, pódese recoñecer aquí de novo o mesmo modelo de argumentación. O intento de Seydel de probar que os distintos Estados eran soberanos sustentábase non tanto no concepto de derivabilidade ou non derivabilidade dos dereitos que permaneceron nos Estados, coma na afirmación de que a competencia do *Reich* estaba determinada pola Constitución,

é dicir, era en principio limitada, mentres que a dos Estados particulares era en principio ilimitada.

Na Constitución alemá de 1919 o estado de excepción é declarado, de acordo co artigo 48, polo presidente de Alemaña, pero baixo o control do parlamento, que pode en todo momento esixir o seu levantamento. Esta regulamentación correspóndese co desenvolvemento e a práctica do Estado de dereito, que por medio da separación de competencias e o control mutuo trata de adiar o máis posible a cuestión da soberanía. A esa tendencia do Estado de dereito responde a regulación dos requisitos para os poderes excepcionais, mais non a regulación do contido do artigo 48, que outorga máis ben un poder pleno e ilimitado e, por tanto, se se decidise sobre el sen control, equivalería a outorgar a soberanía, ao igual que os poderes excepcionais do artigo 14 da *Charte* de 1815 convertían o monarca en soberano. Se os Estados particulares non teñen xa, de acordo coa interpretación predominante do artigo 48, a facultade de declarar o estado de excepción, non son Estados. No artigo 48 atópase a chave para responder a pregunta de se os *Länder* alemáns son ou non Estados.

Se se logra delimitar as facultades que se outorgan para o caso excepcional —quer mediante un control mutuo, quer mediante unha restrición temporal, quer finalmente, coma na regulación constitucional do estado de sitio, mediante a enumeración das facultades extraordinarias—, colócase a pregunta pola soberanía nun segundo termo, pero de certo non se elimina. Na práctica, unha xurisprudencia que se orienta cara ás cuestións da vida diaria e as angueiras correntes non ten interese ningún no concepto de soberanía. Tamén para ela o normal é o recoñecible, todo o demais é unha «perturbación». Fronte ao caso extremo áchase desconcertada. Pois non toda facultade extraordinaria, non toda medida policial de emerxencia ou decreto de emerxencia é xa un estado de excepción. Deste forma parte máis ben unha facultade en principio ilimitada, é dicir, a suspensión de toda a orde vixente. Se se dá esta situación, está

claro que o Estado subsiste, mentres que o dereito pasa a un segundo plano. Posto que o estado de excepción é sempre algo distinto da anarquía e do caos, no senso xurídico segue a existir unha orde, aínda que non unha orde xurídica. A existencia do Estado conserva aquí unha superioridade indubidable sobre a validez da norma xurídica. A decisión libérase de todas as ataduras normativas e devén nun senso estrito absoluta. No caso excepcional o Estado suspende o dereito en virtude do dereito á propia conservación, como se adoita dicir. Os dous elementos do concepto «orde xurídica» preséntanse aquí un fronte ao outro e amosan a súa autonomía conceptual. Así como no caso normal o momento autónomo da decisión pode reducirse a un mínimo, no caso excepcional a norma é anulada. No entanto, o caso excepcional segue a ser accesible ao coñecemento xurídico, posto que ambos os dous elementos, tanto a norma coma a decisión, fican dentro do marco do xurídico.

Sería unha vulgar transposición da disxunción esquemática da socioloxía e a doutrina xurídica afirmar que a excepción non ten un significado xurídico e é, xa que logo, «socioloxía». A excepción é o non subsumible; escapa da formulación xeral, pero, a un tempo, revela en toda a súa pureza un elemento formal especificamente xurídico, a decisión. Na súa forma absoluta o caso excepcional preséntase só cando existe a necesidade de crear a situación na cal poidan ter validez os preceptos xurídicos. Toda norma xeral esixe unha configuración normal das condicións de vida ás que de feito debe aplicarse e que somete á súa regulación normativa. A norma precisa dun medio homoxéneo. Esta normalidade fáctica non é unha mera «condición externa» que o xurista poida ignorar; máis ben forma parte da súa validez inmanente. Non hai ningunha norma que se poida aplicar a un caos. A orde debe establecerse para que a orde xurídica teña un sentido. Debe crearse unha situación normal, e soberano é aquel que, dun xeito definitivo, decide se impera realmente este estado normal.

Todo dereito é «dereito situacional». O soberano crea e garante na súa totalidade a situación como un todo. Ten o monopolio desta última decisión. Nisto reside a esencia da soberanía estatal, que non pode definirse dun modo axeitado como monopolio da coerción e do poder, senón xuridicamente como monopolio da decisión, empregándose aquí a palabra decisión no senso xeral que expoñerei máis adiante. O caso excepcional manifesta con toda claridade a esencia da autoridade estatal. Aquí a decisión afástase da norma xurídica, e (para formulalo paradoxalmente) a autoridade demostra que para crear dereito non precisa ter dereito.

Para a teoría constitucional de Locke e para o racionalista século XVIII, o estado de excepción era algo inconmensurable. A clara conciencia do significado do caso excepcional que domina no dereito natural do século XVII axiña volve perderse no século XVIII, cando se estableceu unha orde relativamente duradeira. Para Kant o dereito de emerxencia non é xa un dereito en absoluto. A actual teoría do Estado amosa o interesante espectáculo de que ambas as dúas tendencias, a indiferenza racionalista e o interese polo caso de emerxencia, que parte de ideas esencialmente opostas, se atopan simultaneamente unha fronte á outra. Compréndese por si mesmo que un neokantiano como Kelsen sistematicamente non saiba que facer co estado de excepción. Mais tampouco os racionalistas deberían esquecer que a mesma orde xurídica pode prever o caso excepcional e «suspenderse a si mesmo». A idea de que unha norma ou unha orde ou punto de atribución «se impoña a si mesmo» semella ser para este tipo de racionalismo xurídico posible de levar a cabo con especial facilidade. Pero como a orde e unidade sistemática se pode suspender a si mesma nun caso moi concreto é difícil de construír, e, con todo, seguirá sendo un problema xurídico mentres o estado de excepción se diferencie do caos xurídico, dunha anarquía calquera. A tendencia do Estado de dereito de regular o estado de excepción o máis exhaustivamente posible supón só o intento de

delimitar con exactitude o caso no cal o dereito se suspende *a si mesmo*. De onde saca o dereito esta forza, e como é loxicamente posible que unha norma rexa con excepción dun caso concreto, que de feito non dá abranguido por completo?

Sería un racionalismo consecuente dicir que a excepción non demostra nada e só o normal pode ser obxecto de interese científico. A excepción perturba a unidade e orde do esquema racionalista. Na ciencia política positiva bátese moitas veces con argumentos semellantes. Así, Anschütz responde a pregunta de como cómpre proceder no caso de non existir unha lei orzamentaria, que isto non é en absoluto un problema xurídico. «Aquí non hai tanto unha lagoa na lei, isto é, no texto constitucional, coma unha lagoa no dereito que non se dá enchido con ningunha clase de operación conceptual xurisprudencial. Aquí remata o dereito público» (*Staatsrecht*, p. 906). Precisamente unha filosofía da vida concreta non pode recuar perante a excepción e perante o caso extremo, senón que ten que interesarse por el en grao sumo. Para ela a excepción pode ser máis importante que a regra, non por unha ironía romántica polo paradoxo, senón coa seriedade da comprensión que vai máis fondo que as claras xeneralizacións do que se repite ordinariamente. A excepción é máis interesante que o caso normal. O normal nada demostra, a excepción demostra todo; non só confirma a regra, a regra vive unicamente da excepción. Na excepción a forza da vida real creba a codia dunha mecánica anquilosada. Díxoo un teólogo protestante que demostrou de que intensidade vital pode ser capaz a reflexión teolóxica mesmo no século XIX: «A excepción explica o xeral e explícase a si mesma. E se un quere estudar correctamente o xeral, só precisa procurar unha excepción real. Aмосa todo con moita máis claridade que o xeral mesmo. Co tempo, un chega a fartarse da eterna leria do xeral; hai excepcións. Se non se dan explicado, tampouco se dá explicado o xeral. Habitualmente un non se decata da dificultade, porque non pensa o xeral sequera con paixón, senón cunha cómoda superficialidade. A excepción, pola contra, pensa o xeral con enérxica paixón».

II. O problema da soberanía como problema da forma xurídica e da decisión

Cando as teorías e os conceptos xurídico-estatais se transforman baixo o efecto de acontecementos e mudanzas políticas, o debate queda sometido aos puntos de vista prácticos de cada día e modifica as ideas tradicionais de acordo con algunha finalidade obvia. A nova actualidade diaria pode suscitar un novo interese sociolóxico e unha reacción contra o método «formalista» de tratar os problemas xurídico-estatais. Mais tamén é posible que se manifeste a arela de desligar o tratamento xurídico da mudanza das circunstancias políticas, e atinxir a obxectividade científica tratándoos precisamente dun xeito consecuentemente formal. Así, da mesma situación política poden agromar distintas tendencias e correntes científicas.

De todos os conceptos xurídicos, o concepto da soberanía é o que está máis sometido aos intereses actuais. Adóitase establecer o inicio da súa historia con Bodino, mais non pode dicirse que desde o século XVI experimentase unha evolución ou desenvolvemento lóxico. As etapas na historia dos seus dogmas caracterízanse por diversas loitas políticas de poder, non por unha progresión dialéctica inmanente á súa terminoloxía. No século XVI xorde da definitiva desintegración de Europa en Estados nacionais e da loita dos príncipes absolutos cos estamentos o concepto de soberanía de Bodino. No século XVIII a autoconciencia estatal dos Estados que acaban de xurdir reflíctese no concepto xurídico internacional da soberanía de Vattel. No Imperio alemán que se acaba de fundar prodúcese após 1871 a necesidade de establecer un principio para delimitar a esfera de soberanía dos Estados membros fronte ao Estado federal, e a partir deste interese a teoría alemá do Estado atopa unha distinción entre o concepto de soberanía e o de Estado, grazas ao cal pode poñer a salvo a condición de estatalidade para os diferentes Estados, sen ter que concederlles a soberanía. Sempre se repite, nas súas distintas variantes, a vella definición: a soberanía é o poder supremo, independente xuridicamente e non derivado.

Unha definición semellante pódese aplicar aos máis distintos complexos sociolóxico-políticos e poñerse ao servizo dos intereses políticos máis distintos. Non é a expresión adecuada dunha realidade, senón unha fórmula, un signo, un sinal. É infinitamente ambigua e daquela, na práctica, extraordinariamente útil ou totalmente inservible segundo a situación. Emprega o superlativo «poder supremo» como denominación dunha dimensión real, aínda que na realidade gobernada pola lei da causalidade non se poida sinalar ningún factor concreto que se poida pensar cun superlativo semellante. Na realidade política non existe un poder supremo, irresistible, que funcione coa seguridade dunha lei natural, é dicir, o maior poder; o poder non proba nada para o dereito, e non o fai pola banal razón que Rousseau formulou así en conformidade coa súa época: «La force est une puissance physique; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance» [“A forza é un poder físico; a pistola que o ladrón empuña é tamén un poder”] (*Contrat social* I, 3). A unión do poder fáctica e xuridicamente supremo é o problema fundamental do concepto de soberanía. Aquí residen todas as súas dificultades, e do que se trata é de atopar unha definición que inclúa, non con predicados tautolóxicos e xerais, senón especificando os seus elementos xuridicamente esenciais, este concepto fundamental.

O estudo máis exhaustivo do concepto de soberanía que se fixo nos últimos anos tenta, porén, una solución máis sinxela, establecendo unha disxunción entre socioloxía e xurisprudencia, e separando nunha alternativa simplista o puramente sociolóxico do puramente xurídico. Este foi o camiño que seguiu Kelsen nas súas obras *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre* [O problema da soberanía e a teoría do dereito internacional] (Tubinga 1920) e *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* [O concepto sociolóxico e xurídico do Estado] (Tubinga 1922). Do concepto xurídico elimínanse todos os elementos sociolóxicos, para acadar, con xenuína nitidez, un sistema de atribucións a normas e

a unha última norma fundamental unitaria. A antiga contraposición do ser e o deber, do punto de vista causal e o normativo, trasládase, con maior insistencia e rigor do que xa empregaran Georg Jellinek e Kistiakowski, pero coa mesma evidencia non probada, á oposición entre socioloxía e xurisprudencia. Seica é o destino da ciencia xurídica que se lle apliquen estas disxuncións procedentes dalgunha outra ciencia ou da teoría do coñecemento. Grazas a este procedemento Kelsen chega ao resultado, en absoluto sorprendente, de que, desde o punto de vista xurídico, o Estado ten que ser algo puramente xurídico, algo vixente normativamente, non unha realidade calquera ou algo pensado paralelamente e fóra da orde xurídica, senón nada máis ca esta mesma orde xurídica, certamente (que aquí resida o problema non semella provocarlle ningunha dificultade) coma unha unidade. O Estado non é así nin o creador nin a fonte da orde xurídica; todas estas ideas son segundo Kelsen personificacións e hipóstases, duplicacións en suxeitos diferentes da orde xurídica unitaria e idéntica. O Estado, é dicir, a orde xurídica, é un sistema de atribucións a un último punto de atribución e unha última norma fundamental. A superioridade e a subordinación vixentes no Estado baséanse en que do punto unitario central ata o chanzo inferior emanan autorizacións e competencias. A competencia máis elevada non corresponde nin a unha persoa nin a un complexo sociolóxico-psicolóxico de poder, senón só á mesma orde soberana na unidade do sistema normativo. Desde o punto de vista xurídico non hai persoas reais nin finxidas, senón só puntos de atribución. O Estado é o punto final da atribución, o punto no que as atribucións que son a esencia da visión xurídica «poden deterse». Este «punto» é asemade unha «orde que non se pode seguir derivando». Pode pensarse deste xeito un sistema continuo de ordes, partindo da orixinal, última, da máis elevada a unha inferior, é dicir, a unha norma delegada. O argumento decisivo, repetido unha e outra vez e aducido novamente contra todo adversario científico, segue a ser sempre o mesmo: a razón

para a validez dunha norma non pode ser máis ca unha norma; desde o punto de vista xurídico, o Estado é daquela idéntico á súa Constitución, é dicir, á norma fundamental unitaria.

O palabra fundamental nesta dedución é «unidade». «A unidade do punto de vista do coñecemento esixe imperiosamente unha visión monista». O dualismo dos métodos da socioloxía e da xurisprudencia acaba nunha metafísica monista. Pero a unidade da orde xurídica, é dicir, o Estado, permanece «limpa» de todo o sociolóxico dentro do marco do xurídico. É esta unidade xurídica da mesma clase que a unidade universal de todo o sistema? Como é que unha morea de disposicións positivas poden reducirse a unha unidade co mesmo punto de atribución se por ela non se entende a unidade dun sistema de dereito natural ou dunha teoría xeral do dereito, senón a unidade dunha orde vixente positivamente? Palabras como orde, sistema, unidade son só paráfrases do mesmo postulado, do cal habería que amosar como se pode cumprir en toda a súa pureza, como é que xorde un sistema sobre a base dunha «Constitución» (que implica ou ben outra paráfrase tautolóxica da «unidade», ou ben un feito político-sociolóxico brutal). A unidade sistemática é segundo Kelsen un «acto libre do coñecemento xurídico». Prescindamos por un intre da interesante mitoloxía matemática segundo a cal un punto é unha orde e un sistema, e idéntico a unha norma, e preguntemos en que se funda a obxectividade e necesidade lóxica das distintas atribucións aos diversos puntos de atribución se non se funda nunha disposición positiva, é dicir, nun mandato. Fálase unha e outra vez de orde e unidade continuas coma se fose a cousa máis evidente do mundo; coma se existise unha harmonía pre-establecida entre o resultado dun coñecemento xurídico libre e un complexo que só na realidade política está vencellado a unha unidade, fálase dunha xerarquía de ordes superiores e inferiores que seica se pode atopar en todos os regulamentos positivos que se poñen ao alcance da xurisprudencia. A ciencia normativa, á que Kelsen quere en toda a súa pureza elevar a xurisprudencia,

non pode ser normativa no senso de que o xurista realiza as súas valoracións mediante actos libres propios; só pode referirse a valores dados (dados positivamente). Deste xeito, semella ser posible unha obxectividade, pero non é precisa unha conexión cunha positividade. Os valores aos que se refire o xurista sonlle dados, pero el compórtase fronte a eles con superioridade relativista. Pois de todo pode construír unha unidade, pola que ten un interese xurídico na medida en que el permanece «puro». Pero unidade e pureza son doadas de acadar se un teima en ignorar a dificultade real, e afasta por razóns formais como impuro todo o que se opoña ao sistema. É doado criticar para quen non admite nada e fica firme nunha liña metodolóxica sen amosar cun só exemplo concreto en que se diferencia a súa xurisprudencia do que a xurisprudencia practicou ata o de agora. Os esconxuros metodolóxicos, as agudezas conceptuais e a crítica enxeñosa son só valiosos como preparación. Cando non chegan ata ao fondo da cuestión co pretexto de que a xurisprudencia é algo formal, fican malia todo o alarde na antecámara da xurisprudencia.

Kelsen soluciona o problema do concepto de soberanía negándoo. A conclusión das súas deducións é: «O concepto de soberanía debe ser eliminado radicalmente» (*Problem der Soberänität*, p. 320). No fondo trátase da vella negación liberal do Estado fronte ao dereito e da ignorancia do problema autónomo da realización do dereito. Unha exposición significativa desta concepción foi a de H. Krabbe, cuxa teoría da soberanía do dereito (publicada en 1906 co título *Die moderne Staatsidee -A idea moderna do Estado-*, e reeditada en 1919 nunha edición alemá ampliada) se basea na tese de que non é o Estado o que é soberano, senón o dereito. Kelsen semella ver nel só un precursor da súa doutrina da identidade de Estado e orde xurídica. En verdade, a teoría de Krabbe ten na súa visión do mundo unha raíz común cos resultados de Kelsen; pero xusto niso no que Kelsen é orixinal, na súa metodoloxía, non hai relación entre o xurista holandés e as distincións epistemolóxicas e metodolóxicas do neokantiano

alemán. «A teoría da soberanía do dereito é», como di Krabbe, «segundo se tome, ou ben a descrición dunha situación que realmente existe, ou ben un postulado a cuxa realización cómpre aspirar» (p. 39). Segundo Krabbe, a idea moderna do Estado substitúe un poder persoal (do rei, da autoridade) por un poder inmaterial. «Agora non vivimos xa baixo o dominio de persoas, sexan estas naturais ou persoas (xurídicas) construídas, senón baixo o dominio de normas, de forzas espirituais. Nisto faise patente a idea moderna do Estado». «Estas forzas dominan no senso estrito do termo. Pois, precisamente por teren a súa orixe na natureza espiritual do ser humano, pódese prestar obediencia a estas forzas voluntariamente». O alicerce, a fonte da orde xurídica, pódese «encontrar só no sentimento xurídico e na conciencia xurídica dos compatriotas». «Este alicerce non admite maior discusión: é o único que posúe valor de realidade». Aínda que Krabbe di que non se ocupa de investigacións sociolóxicas sobre as formas de dominación (p. 75), fai comentarios fundamentalmente sociolóxicos sobre a organización do Estado moderno, no que os funcionarios de carreira como poder autoritario autónomo se identifican co Estado e o estatuto de funcionario se sitúa como algo especificamente público, distinto da relación laboral habitual. Rexéitase radicalmente a oposición entre dereito público e privado, sempre que se apoie nunha diferenza na realidade dos suxeitos (p. 138). O desenvolvemento da descentralización e do autogoberno en todos os eidos debe manifestar cunha claridade cada vez maior a idea moderna do Estado. Non é o Estado, senón o dereito o que debe ter o poder. «Podemos tamén seguir admitindo o vello e arreo reiterado atributo do Estado, o poder, e a definición do concepto do Estado como unha manifestación do poder, baixo a única condición de que, con respecto a este poder, se recoñeza que se revela no dereito e non pode impoñerse de ningún outro modo máis que coa promulgación dunha norma xurídica. Pero, a un tempo, é preciso tamén soste que o Estado se dá a coñecer unicamente na produción do dereito, sexa por

medio da lexislación, sexa por vía do dereito reescrito. Non, por tanto, cando aplica as leis ou atende algún interese público» (p. 255). O Estado ten só a tarefa de «producir» o dereito, é dicir, de determinar o valor xurídico dos intereses (p. 261).

«Non polo dominio dalgúns intereses, senón unicamente pola propia fonte orixinaria do dereito, de onde todos eses intereses e calquera outro interese obteñen o seu valor xurídico» (p. 260). O Estado limítase exclusivamente á produción do dereito. Mais isto non significa que produza dereito en termos de contido. O único que fai é determinar o valor xurídico dos intereses, tal e como se dá en función da conciencia xurídica dos compatriotas. Hai nisto unha dobre limitación: en primeiro lugar, ao dereito en contraposición co interese, co benestar, isto é, o que na doutrina do dereito kantiana se denomina materia; en segundo lugar, á acción declaratoria, en modo algún constitutiva, da determinación [do valor xurídico]. A continuación amosarase que precisamente nesta determinación reside o problema do dereito como forma substancial. No caso de Krabbe, cómpre observar que a contraposición entre dereito e interese non é para el a contraposición entre forma e materia. Cando di que todos os intereses públicos están sometidos ao dereito, isto significa que no Estado moderno o interese xurídico é o interese supremo, e o valor xurídico, o valor supremo.

A común oposición ao Estado centralista autoritario achega a Krabbe á teoría da corporación. A súa loita contra o Estado autoritario e contra os xuristas do Estado autoritario lembra os famosos escritos de Hugo Preuß. O mesmo Gierke, o fundador da teoría da corporación, formulou o seu concepto de Estado afirmando que a «vontade do Estado ou do gobernante non é a última fonte do dereito, senón o órgano do pobo competente para expresar a conciencia xurídica que a vida do pobo produciu» (*Grundbegriffe des Staatsrechts*, p. 31). A vontade persoal do gobernante é inserida no Estado coma nun todo orgánico. Porén, para Gierke dereito e Estado son «poderes de igual categoría», e responde a elemental

pregunta pola súa relación recíproca dicindo que ambos os dous son factores autónomos da vida comunitaria humana, un non é concibible sen o outro, mais ningún existe a través do outro ou antes có outro. Nas reformas constitucionais revolucionarias ten lugar unha violación do dereito, unha ruptura da continuidade do dereito, que pode ser eticamente conveniente ou xustificada historicamente; pero segue a haber unha violación do dereito. Emporiso, pode emendarse e acadar posteriormente unha base legal «por medio dalgún proceso xurídico aceptable para a conciencia xurídica do pobo», por exemplo, un pacto constitucional, un plebiscito ou o poder santificador do costume (p. 35). Existe a tendencia de que dereito e poder se atopen e deste modo se elimine a, doutro xeito insoportable, «situación de tensión». Con todo, a igualdade do Estado queda eclipsada porque, segundo Gierke, a lexislación estatal non é mais có «último selo formal» que o Estado imprime ao dereito, un «trazo estatal» que ten só un «valor formal externo», ou sexa, só o que Krabbe chama unha mera constatación do valor xurídico, pero que non forma parte da esencia do dereito, polo que, de acordo con Gierke, o dereito internacional pode ser dereito sen ser dereito estatal. Se o Estado é desprazado deste xeito ao rol dun simple mensaxeiro declarante, non pode ser xa soberano. Preuß foi quen, cos argumentos da teoría da corporación, de desestimar o concepto da soberanía como un residuo do Estado autoritario, e ver na comunidade que se constrúe corporativamente desde abaixo unha organización que non precisa do monopolio do poder e por iso se avía tamén sen soberanía. Entre os representantes máis modernos da teoría da corporación, Wolzendorff tentou resolver, apoiándose nela, «o problema dunha nova época do Estado». Das súas numerosas obras (poden citarse *Deutsches Völkerrechtsdenken*, 1919; *Die Lüge des Völkerrechts*, 1919; *Geist des Staatsrechts*, 1920; *Der reine Staat*, 1920), interézanos sobre todo o último texto, *Der reine Staat*. Parte de que o Estado precisa do dereito e o dereito do Estado, pero «o dereito como principio máis fondo mantén, en

definitiva, encadeado o Estado». O Estado é a forza gobernante orixinaria; mais éo como o poder da orde, como a «forma» da vida do pobo, non como coerción arbitraria por medio dalgunha violencia. Deste poder esíxese que só interveña cando a acción libre, individual ou corporativa, sexa incapaz; debe ficar nun segundo plano como *ultima ratio*; o ámbito da orde non pode asociarse nin a intereses económicos nin sociais ou culturais, porque estes teñen que confiarse á autonomía administrativa. Da autonomía administrativa forma parte unha certa «madurez», o que podería, con todo, tornar en perigosos os postulados de Wolzendorff, pois na realidade histórica estes problemas histórico-pedagóxicos pasan adoito inesperadamente da discusión á ditadura. O Estado puro de Wolzendorff é un Estado que se limita á súa función de ordenación. Disto forma tamén parte a produción do dereito, xa que todo dereito é a un tempo un problema da subsistencia da orde estatal. O Estado debe preservar o dereito; é «un gardián, non un señor», pero como gardián non é tampouco un mero «servidor cego», senón «un garante responsable e o que en última instancia decide». Na idea dos Consellos ve Wolzendorff unha expresión desta tendencia á autonomía administrativa corporativa, á limitación do Estado ás funcións que «xenuinamente» lle corresponden.

Non coido que Wolzendorff fose consciente de canto se achegaba coa expresión «o garante que decide en última instancia» a unha teoría autoritaria do Estado, totalmente oposta á concepción do Estado corporativa e democrática. Por iso, este último texto de Wolzendorff é especialmente importante fronte a Krabbe e aos mencionados representantes da teoría da corporación. Leva a discusión ata o concepto decisivo, isto é, o da forma nun senso substancial. O poder da orde en si valórase tanto e a función de garantía é algo tan autónomo, que o Estado deixa de ser só o verificador ou transformador «externamente formal» da idea de dereito. Queda por resolver o problema de ata que punto toda verificación e decisión encerra por necesidade lóxica un

elemento constitutivo, un valor intrínseco da forma. Wolzendorff fala da forma como un «fenómeno socio-psicolóxico», un factor activo da vida histórico-política, cuxo significado reside en que dá aos impulsos políticos que actúan uns contra aos outros a posibilidade de incluír na estrutura ideolóxica da Constitución do Estado un elemento estable de cálculo construtivo (*Archiv des öffentlichen Rechts*, 34, p. 477). O Estado tórnase daquela nunha forma no senso dunha configuración vital. Wolzendorff non diferenciou claramente entre unha configuración que serve para funcionar dun xeito calculable e unha forma no senso estético, tal e como a palabra se emprega, por exemplo, en Hermann Hefele.

A confusión que se espalla na filosofía arredor do concepto de forma repítese aquí dun xeito especialmente funesto na socioloxía e na xurisprudencia. A forma xurídica, a forma técnica, a forma estética e finalmente o concepto de forma da filosofía transcendental designan esencialmente cousas distintas. Na socioloxía do dereito de Max Weber pódense distinguir tres conceptos de forma. En primeiro lugar, a precisión conceptual do contido xurídico desa forma xurídica, a regulamentación normativa, como di el, pero só como «un compoñente causal da acción consensual». En segundo lugar, cando fala da diferenciación dos ámbitos, a palabra tórnase formalmente en equivalente de racionalizado, cualificado profesionalmente e, por último, calculable. Así, di que un dereito desenvolvido formalmente é un complexo de máximas conscientes para as decisións, e que socioloxicamente forman parte del a cooperación de xuristas cualificados, funcionarios da administración da xustiza, etc. A especialización, é dicir, (sic!) a educación racional, tórnase necesaria coas crecentes esixencias de contactos sociais, do que resulta a moderna racionalización do dereito en especificamente-xurídico e a aparición de «cualidades formais» (*Rechtssoziologie*, II, § 1). A forma pode daquela significar: primeiro, a «condición» transcendental do coñecemento xurídico; segundo, unha regula-

ridade uniforme, que xorde do exercicio repetido e da reflexión especializada, que por mor da súa uniformidade e calculabilidade se transforma na terceira forma, a «racionalista», é dicir, un perfeccionamento técnico que tende á calculabilidade, que xorde das necesidades do contacto social ou dos intereses dunha burocracia formada xuridicamente, dominada polo ideal dun funcionamento eficiente.

Non é preciso abordar aquí o concepto de forma dos neokantianos. Polo que respecta á forma técnica, esta implica unha precisión que está rexida por criterios de utilidade e se pode aplicar ao aparato estatal organizado, pero non atinxe á «forma xudicial». O mandato militar correspóndese na súa precisión cun ideal técnico, non xurídico. Que poida ser valorado esteticamente, que se cadra sexa tamén susceptible de cerimoniais, non muda ren na súa tecnicidade. A antiquísima contraposición aristotélica entre *deliberare* e *agere* parte de dúas formas distintas; o *deliberare* pode acadar unha forma xurídica, o *agere* só unha conformación técnica. A forma xurídica é dominada pola idea do dereito e a necesidade de aplicar un pensamento xurídico a unha circunstancia concreta, é dicir, pola realización do dereito no senso máis amplo. Posto que a idea do dereito non pode realizarse a si mesma, precisa para se poñer en práctica na realidade dunha configuración e conformación especiais. Isto é válido tanto para dar forma a un pensamento xurídico xeral nunha lei positiva como tamén para aplicar unha norma xurídica positiva e xeral na impartición de xustiza ou na administración. Cómpre partir disto para discutir sobre a peculiaridade da forma xurídica.

Que significa que arestora na teoría do Estado se deixe de lado o formalismo dos neokantianos, pero a un tempo se postule unha forma desde unha perspectiva completamente distinta? É esta unha desas eternas confusións que fan a historia da filosofía tan monótona? En todo caso, unha cousa se dá recoñecido con claridade nesta aspiración da moderna teoría do Estado: a forma debe desprazarse do subxectivo ao obxectivo. O concepto de

forma da teoría das categorías de Lask segue a ser subxectivo, como é propio de todo enfoque epistemolóxico. Kelsen contradíse a si mesmo cando primeiro toma como punto de partida este concepto subxectivo de forma atinxido criticamente e concibe a unidade da orde xurídica como un acto libre do coñecemento xurídico, pero logo, declarándose partidario dunha ideoloxía, esixe obxectividade e mesmo reprocha ao colectivismo hegeliano un subxectivismo estatal. A obxectividade que reclama para si redúcese a evitar todo o personalista e atribuír a orde xurídica á validez impersoal dunha norma impersoal.

As máis distintas teorías sobre o concepto de soberanía —Krabbe, Preuß, Kelsen— esixen unha obxectividade semellante, coincidindo en que todo elemento persoal debe desaparecer do concepto do Estado. A personalidade e o mandato van para elas seica xuntos. De acordo con Kelsen, a idea dun dereito persoal de mandar é o verdadeiro erro da doutrina da soberanía do Estado; chama «subxectivista» a teoría da primacía da orde xurídica estatal e unha negación da idea do dereito, porque o subxectivismo do mandato se coloca no lugar da norma obxectivamente vixente. No caso de Krabbe, a contraposición entre persoal e impersoal vencéllase á contraposición entre concreto e universal, individual e xeral, e pode continuarse ata a contraposición entre autoridade e precepto xurídico, autoridade e cualidade, e, na súa formulación filosófica universal, ata a contraposición entre persoa e idea. Correspóndese coa tradición do Estado de dereito de contraponer deste xeito o mandato persoal á validez obxectiva dunha norma abstracta. Na filosofía do dereito do século XIX foi Ahrens quen, por exemplo, expuxo isto dunha maneira especialmente clara e interesante. Para Preuß e Krabbe todas as ideas de personalidade son consecuencias históricas da monarquía absoluta. Todas estas obxeccións ignoran que a idea de personalidade e a súa conexión coa autoridade formal xorde dun interese especificamente xurídico, isto é, dunha conciencia especialmente clara do que constitúe a esencia da decisión xurídica.

Unha decisión semellante forma parte, no senso máis amplo, de toda percepción xurídica. Pois todo pensamento xurídico transfere a idea do dereito, que non se chega nunca a facer realidade en toda a súa pureza, a un estado de agregación diferente, e engádelle un factor que non se desprende nin do contido da idea do dereito nin, no caso de aplicación dalgunha norma xurídica positiva e xeral, do seu contido. Toda decisión xurídica concreta contén un factor de indiferenza con respecto ao contido, xa que a conclusión xurídica non se pode deducir na súa totalidade das súas premisas, e porque o feito de que unha decisión sexa necesaria segue a ser un factor autónomo determinante. Así a todo, non se trata da orixe causal e psicolóxica dunha decisión semellante, aínda que a decisión abstracta sexa coma tal tamén importante aquí, senón de definir o valor xurídico. Desde o punto de vista sociolóxico, o interese en definir a decisión ponse especialmente de relevo nunha época de intensa economía de intercambio, xa que en incontables casos o intercambio adoita estar menos interesado nun contido de carácter preciso ca nunha precisión calculable (normalmente interésame menos como o horario de trens sinala no caso concreto as horas de saída e mais as de chegada, có feito de que funcione dun xeito fiable, de modo que me sirva de orientación). Nas relacións xurídicas a denominada «rixidez formal do cambio» do dereito cambiario ofrece un exemplo deste interese. O interese xurídico pola decisión coma tal non se pode confundir con este tipo de calculabilidade. Fundaméntase na peculiaridade do normativo e derívase de que un feito concreto ten que ser enxuizado concretamente, aínda que como criterio para enxuizar exista só un principio xurídico na súa maior xeneralidade. Así, hai sempre unha transformación. Que a idea do dereito non pode transformarse a partir dela mesma infírese xa do feito de que non exprese nada sobre quen debe aplicala. En toda transformación áchase unha *auctoritatis interpositio*. A partir da mera cualidade xurídica dun precepto non pode determinarse dun xeito definitivo que persoa individual

e que instancia concreta pode reclamar para si unha autoridade semellante. Isto é unha dificultade que Krabbe teima en ignorar.

O feito de ser unha instancia competente a que toma unha decisión, fai esa decisión relativamente, e nalgúns casos tamén absolutamente, independente da exactitude do seu contido, e impide a ulterior discusión sobre se é ou non dubidosa. A decisión vólvese no intre independente da fundamentación argumentativa e acada un valor autónomo. Na teoría do acto erróneo do Estado maniféstase isto en toda a súa importancia teórica e práctica. Á decisión incorrecta e errónea corresponde unha consecuencia xurídica. A decisión incorrecta inclúe un momento constitutivo, xustamente pola súa incorrección. Mais a idea da decisión implica que non pode haber para nada decisións absolutamente declaratorias. Desde o punto de vista do contido da norma subxacente, ese factor constitutivo e específico da decisión é algo novo e estraño. Contemplada normativamente, a decisión nace do nada. A forza xurídica da decisión é algo distinto do resultado da fundamentación. Non se fai a atribución coa axuda dunha norma, senón ao revés; só desde un punto de atribución se determina que é unha norma e que é a corrección normativa. Da norma non se deriva ningún punto de atribución, senón só a cualidade dun contido. No senso especificamente xurídico, o formal reside nunha contraposición a esta cualidade dun contido, non aos contidos cuantitativos dunha relación causal. Pois que esta última contraposición careza de interese para a xurisprudencia debería ser, abofé, obvio.

A peculiaridade específica da forma xurídica ten que coñecerse na súa natureza puramente xurídica. Aquí non se van realizar especulacións sobre o significado filosófico da forza xurídica dunha decisión ou sobre a inmutable «eternidade» do dereito da que falou Merkl, á que non afecta o tempo e o espazo (*Archiv des öffentlichen Rechts*, 1917, p. 19). Cando di: «Cómpre descartar unha evolución da forma do dereito, pois anula a identidade», delata que no fondo rexe nel unha idea de forma groseir-

ramente cuantitativa. Desde esta clase de forma é, porén, inexplicable como pode introducirse un factor personalista na teoría do dereito e do Estado. Correspóndese coa antiquísima tradición do Estado de dereito, que partiu sempre de que só un precepto xurídico xeral pode ser determinante. «The Law gives authority», di Locke, e emprega aquí o termo lei como antítese consciente da *commissio*, é dicir, do mandato persoal do monarca. Pero non ve que a lei non di a quen outorga a autoridade. Non todos poden executar e realizar calquera precepto xurídico. O precepto xurídico como norma decisoria indica só como se debe decidir, mais non quen debe decidir. Se non houberse unha última instancia, calquera podería remitirse a un contido correcto. Mais a última instancia non se deriva da norma decisoria. Por conseguinte, a cuestión importante é a da competencia; unha cuestión que nin sequera se formula desde a cualidade xurídica do contido dun precepto, e aínda menos se dá respondido. Resolver cuestións de competencia aludindo ao material implica tomalo a un por tolo.

Hai se callar dous tipos de científicidade xurídica, que se pode definir en función de ata que punto existe ou non unha conciencia científica da peculiaridade normativa da decisión xurídica. O representante clásico do tipo decisionista (se se me permite crear esta palabra) é Hobbes. A peculiaridade deste tipo explica que el, e non outro tipo, atopara a formulación clásica da antítese: «Auctoritas, non veritas facit legem» [«A autoridade, non a verdade, fai a lei»] (*Leviathan*, cap. 26). A antítese entre *auctoritas* e *veritas* é máis radical e precisa cá contraposición de Stahl: autoridade, non maioría. Hobbes expuxo tamén un argumento decisivo, que comporta a conexión deste decisionismo co personalismo e rexeita todo intento de poñer no lugar da soberanía concreta do Estado unha orde abstractamente vixente. Discute a esixencia de que o poder estatal teña que estar sometido ao poder espiritual, por ser o poder espiritual dunha orde superior. A súa resposta para un razoamento semellante é a seguinte: Se un «poder» (*power, potestas*) ha de estar sometido ao outro, isto

só significa que aquel que posúe o poder ha de estar sometido a aquel que posúe o outro poder: «he which hath the one Power is subject to him that hath the other». Que alguén fale de orde superior e inferior e a un tempo se esforce por permanecer no abstracto, é para el incompreensible («we cannot understand»). «For Subjection, Command, Right and Power are accidents, not of Powers but of Persons» [“Pois suxeición, mando, dereito e poder son accidentes das persoas, non dos poderes”] (cap. 42). Isto ilustra por medio dunha desas comparacións que na imperturbable temperanza do seu sa entendemento humano sabe escoller tan convincentemente: un poder ou unha orde pode estar sometida ao outro coma a arte do talabarteiro está sometida á do xinete; pero o esencial é con todo que, malia esta xerarquía abstracta de ordes, ninguén pensa en someter un talabarteiro concreto a un xinete concreto e obrígallo a obedecerlle.

É rechamante que un dos representantes máis consecuentes da cientificidade do século XVII chegue a ser tan personalista. Mais explícase polo feito de que como xurista pretende comprender tanto a realidade efectiva da vida social coma a realidade da natureza como filósofo e pensador científico. Non se decatou de que hai unha realidade e unha vida xurídica que non ten por que ser a realidade das ciencias naturais. Tamén o relativismo e mais o nominalismo matemático obran nel xuntos. Con frecuencia, semella poder construír a unidade do Estado desde un punto calquera. Pero o pensamento xurídico aínda non estaba daquela tan subxugado pola ciencia natural que, coa intensidade da súa cientificidade, se puidese pasar por alto a realidade específica da vida xurídica que reside na forma xurídica. A forma que el procura reside na decisión concreta que parte dunha instancia determinada. No caso da significación autónoma da decisión, o suxeito da decisión ten unha significación autónoma á marxe do seu contido. Para a realidade da vida xurídica o importante é quen decide. Ao carón da cuestión da corrección do contido está a cuestión da competencia. Na oposición entre suxeito e

contido da decisión e na significación propia do suxeito reside o problema da forma xurídica. Esta non ten a vacuidade *a priori* da forma transcendental, pois xorde precisamente do xuridicamente concreto. Non é tampouco a forma da precisión técnica, pois esta ten un interese funcional esencialmente obxectivo, impersoal. Por último, tampouco é a forma da configuración estética, que non coñece unha decisión.

III. Teoloxía política

Todos os conceptos significativos da moderna teoría do Estado son conceptos teolóxicos secularizados. Non só en virtude da súa evolución histórica, pois trasladáronse desde a teoloxía á teoría do Estado, devindo, por exemplo, o Deus omnipotente en lexislador todopoderoso, senón tamén na súa estrutura sistemática, cuxo coñecemento é preciso para unha consideración sociolóxica destes conceptos. O estado de excepción ten para a xurisprudencia un significado análogo ao milagre para a teoloxía. Só sendo consciente desta posición análoga pode coñecerse a evolución que experimentaron as ideas da filosofía política no último século. Pois a idea do moderno Estado de dereito imponse co deísmo, cunha teoloxía e unha metafísica que desterran o milagre do mundo e rexeitan tanto a ruptura das leis naturais contida no concepto de milagre, que institúe unha excepción mediante unha intervención directa, coma a intervención directa do soberano na orde xurídica vixente. O racionalismo da Ilustración rexeita o caso excepcional en todas as súas formas. A convicción teísta dos escritores conservadores da contrarrevolución podía daquela tentar soste-lo ideoloxicamente a soberanía persoal do monarca con analoxías procedentes da teoloxía teísta.

Teño chamado a atención desde hai moito tempo sobre o fundamental significado sistemático e metódico de tales analoxías. (*Der Wert des Staates*, 1914; *Politische Romantik*, 1919; *Die Diktatur*, 1921). Reservo para outro momento unha explicación polo miúdo do significado que o concepto de milagre ten neste

contexto. Aquí interesa só ata que punto este contexto é aplicable a unha socioloxía dos conceptos xurídicos. Os filósofos políticos católicos da contrarrevolución, Bonald, de Maistre e Donoso Cortés, son os que utilizaron dun xeito máis interesante este tipo de analoxías. Neles pódese tamén recoñecer a primeira vista que se trata dunha analoxía sistemática conceptualmente clara, e non dalgún pasatempo místico, filosófico-natural ou mesmo romántico, que, coma para todo o demais, atopa por suposto tamén para o Estado e a sociedade imaxes e símbolos variados. Pero a afirmación filosófica máis clara desa analoxía encóntrase no *Nova Methodus* (§§ 4, 5) de Leibniz. Este rexeita a comparación da xurisprudencia coa medicina para subliñar a súa afinidade sistemática coa teoloxía: «Merito partitionis nostrae exemplum a Theologia ad Jurisprudentiam transtulimus, quia mira est utriusque Facultatis similitudo» [“Con razón trasladamos o exemplo da nosa división da Teoloxía á Xurisprudencia, porque hai unha asombrosa similitude entre as dúas disciplinas”]. Ambas as dúas teñen un *duplex principium*: a *ratio* (por iso hai unha teoloxía natural e unha xurisprudencia natural) e a *scriptura*, é dicir, un libro con regulamentos e revelacións positivas.

Adolf Menzel observou no seu ensaio *Naturrecht und Soziologie* (Viena 1912) que hoxe a socioloxía asumiu funcións que no século XVII e XVIII exercía o dereito natural, a saber, expresar postulados de xustiza, construcións filosófico-históricas ou ideais. Seica coida que a socioloxía está con isto subordinada á xurisprudencia, convertida en positiva, e pretende amosar que todos os sistemas sociolóxicos precedentes acaban por dotar «da fasquía de cientificidade ás tendencias políticas». Mais quen se esforce en explorar a bibliografía da xurisprudencia positiva sobre o dereito público ata os seus últimos conceptos e argumentos, ve que en todas partes intervén o Estado: quer como un *deus ex machina* decidindo por vía da lexislación positiva unha controversia que o acto libre do coñecemento xurídico non deu resolto dun xeito universalmente convincente; quer como o

bondadoso e compasivo, que demostra por medio das amnistías e indultos a súa superioridade sobre as súas propias leis; sempre a mesma identidade inexplicable, como lexislador, como poder executivo, como policía, como instancia de graza, como asistencia, de modo que a un observador que se tome a molestia de contemplar desde unha certa distancia o cadro xeral da actual xurisprudencia, lle parece unha gran comedia de capa e espada na que o Estado actúa baixo moitos disfraces, mais sempre como a mesma persoa invisible. A «omnipotencia» do lexislador moderno, da que se escoita en todo manual de dereito público, non procede da teoloxía só desde o punto de vista lingüístico.

Mais tamén nos detalles da argumentación abrollan reminiscencias teolóxicas. Na súa meirande parte, xaora, cunha intención polémica. Nunha época positivista repróchase con gusto ao adversario científico que fai teoloxía ou metafísica. Para ser o reproche máis ca un mero insulto, podería cando menos terse feito a pregunta de onde é que procede realmente a inclinación cara a semellantes derivas teolóxicas e metafísicas: debería terse investigado se poden explicarse historicamente, se cadra como consecuencia da teoría monárquica do Estado que identificaba o Deus teísta co rei, ou se están motivadas por necesidades sistemáticas e metódicas. Admito de boa gana que haxa xuristas nos que, por unha incapacidade de enfrontar intelectualmente obxeccións e argumentos contraditorios, o Estado faga aparición a través dunha especie de cortocircuíto do pensamento, ao igual que en certos metafísicos se abusa coa mesma finalidade do nome de Deus. Mais con isto non está aínda contestada a pregunta obxectiva. Ata o de agora contentáronse en xeral só con alusións casuais. Hänel expuxo no seu texto sobre a lei no senso formal e material (p. 150) a vella obxección de que é «metafísica» reclamar a unión de todas as funcións estatais nun único órgano, pois toda vontade estatal ten que ser uniforme e conforme a un plan (algo que el non discute en absoluto). Igualmente, Preuß (*Festgabe für Laband* 1908,

II, p. 236) tenta defender o seu concepto corporativo de Estado empurrando o adversario ata o teolóxico e o metafísico: o concepto de soberanía da teoría do Estado de Laband e Jellinek e a teoría do «exclusivo poder soberano do Estado» fai do Estado un case-individuo abstracto, un *unicum sui generis*, co seu monopolio do goberno, que xorde por «xeración mística». Isto é, segundo Preuß, un disfrace xurídico do dereito divino dos reis, a repetición das teorías de Maurenbrecher coa modificación de colocar no lugar da ficción relixiosa a xurídica. Mentres que un representante da teoría orgánica do Estado obxecta ao seu adversario que teoloxiza, Bernatzik, nos seus estudos críticos sobre o concepto da persoa xurídica (*Archiv des öffentlichen Rechts*, v, 1890, pp. 210, 225, 244), lanza a mesma obxección, en sentido contrario, xustamente contra a teoría orgánica do Estado, e tenta despachar o parecer de Stein, Schulze, Gierke e Preuß con este burleiro comentario: se os órganos da personalidade conxunta do Estado han de ser de novo persoas, entón toda autoridade administrativa, todo tribunal etc. sería unha persoa xurídica, e o Estado como un todo volvería ser tamén unha única persoa xurídica. «Comparado con isto, o intento de comprender o dogma da Trindade é unha nimiedade». Rexeita tamén a opinión de Stobbes de que a «man común» é unha persoa xurídica, dicindo que non entende «locucións que lembran dese xeito o dogma da Trindade». De feito, el mesmo afirma: «Xa no concepto da capacidade xurídica se encontra que a fonte da mesma, a orde xurídica do Estado, se ten que erixir a si mesma como suxeito de todo dereito, xa que logo, como persoa xurídica». Este erixirse a si mesmo resúltalle seica tan sinxelo e plausible, que menciona unha opinión discordante «só como unha curiosidade», sen se preguntar por que ha de haber máis necesidade lóxica en que a fonte da capacidade xurídica, isto é, a orde xurídica, e en concreto a orde xurídica estatal, se erixa a si mesma como produto, que na afirmación de Stahl de que só unha persoa pode ser o fundamento doutra persoa.

É mérito de Kelsen ter chamado a atención desde 1910, co ton propio del, da afinidade metódica entre teoloxía e xurisprudencia. No seu último escrito sobre o concepto sociolóxico e xurídico do Estado cita unha chea de analoxías sen dúbida difusas, mais que, para quen teña unha comprensión máis fonda da historia das ideas, permiten coñecer a heteroxeneidade interna do seu punto de partida epistemolóxico e da consecuencia democrática que ten a súa visión do mundo. Pois a súa identificación, propia do Estado de dereito, entre o Estado e a orde xurídica alicérase nunha metafísica que identifica as leis naturais e a legalidade normativa. Xorde dun pensamento exclusivamente científico; baséase no rexeitamento de toda «arbitrariedade» e busca desterrar toda excepción do ámbito do espírito humano. Na historia deses paralelismos entre teoloxía e xurisprudencia é talvez en J. St. Mill onde semellante convicción se reflicte mellor. Tamén el subliñou, en interese da obxectividade e por medo á arbitrariedade, a validez sen excepcións de todo tipo de leis, pero quizais non aceptou —como Kelsen— que o acto libre do coñecemento xurídico pode configurar a partir de calquera fato de leis positivas o cosmos do seu sistema; pois con isto volve suprimir a obxectividade. Que o positivismo incondicional se cinga directamente á lei que se lle propón, ou que antes se tome a molestia de elaborar un sistema, non debería xustificar unha diferenza perante unha metafísica que cae de súpeto no *pathos* da obxectividade. Kelsen opera, axiña que dá un paso alén da súa crítica metodolóxica, cun concepto de causa totalmente científico, isto amósase sobre todo en que coida que a crítica do concepto de substancia de Kant e Hegel se pode aplicar á teoría do Estado (*Staatsbegriff*, p. 208), sen ver que o concepto de substancia do pensamento escolástico é totalmente distinto ao do pensamento matemático e das ciencias naturais. A distinción entre substancia e exercicio dun dereito, que ten un significado sobranceiro na historia dogmática do concepto de soberanía (chamei a atención sobre isto no meu libro sobre a ditadura, pp. 44, 105, 194), no se dá comprendido

en absoluto con conceptos científicos e é, secasí, un factor esencial da argumentación xurídica. Na fundamentación que Kelsen ofrece da súa adhesión á democracia, maniféstase abertamente o carácter constitucionalmente matemático-científico do seu pensamento (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1920, p. 84): a democracia é a expresión dun relativismo político e dunha científicidade libre de milagres e dogmas, asentada na razón humana e na dúbida da crítica.

Para a socioloxía do concepto de soberanía é preciso ter unha idea clara sobre a socioloxía dos conceptos xurídicos. Aquí resáltase esa analogía sistemática dos conceptos teolóxicos e xurídicos porque unha socioloxía dos conceptos xurídicos presupón unha ideoloxía consecuente e radical. Sería unha grave equivocación crer que aquí se opón unha filosofía da historia espiritualista a unha materialista. A frase que Max Weber formulou na súa crítica á filosofía do dereito de Stammler de que a unha filosofía da historia radicalmente materialista se pode contraponer unha filosofía da historia tamén radicalmente espiritualista, ilústrase dun xeito magnífico na teoloxía política da época da Restauración. Pois os escritores contrarrevolucionarios explicaban as mudanzas políticas por unha mudanza da visión do mundo, e atribuían a Revolución Francesa á filosofía da Ilustración. Pola contra, dun modo claramente antitético, os revolucionarios radicais atribuían as mudanzas no pensamento ás mudanzas nas condicións políticas e sociais. Xa nos anos vinte do século XIX era un dogma espallado en Europa Occidental, especialmente en Alemaña, que as mudanzas relixiosas, filosóficas, artísticas e literarias estaban estreitamente relacionadas coa situación política e social. Na filosofía da historia marxista esta conexión radicalízase cara ao económico e tómase sistematicamente en serio, procurándose tamén un punto de atribución para as mudanzas políticas e sociais, e atopándose no económico. Esta explicación materialista fai imposible unha consideración illada das consecuencias ideolóxicas, xa que por todas partes ve

só «reflexos», «disfraces» de relacións económicas, isto é, opera dun xeito consecuente con explicacións psicolóxicas, interpretacións e, cando menos na súa versión vulgar, con sospeitas. Pero xustamente a causa do seu masivo racionalismo pode tornarse con facilidade nunha concepción irracionalista da historia, porque concibe todo pensamento como función e emanación de procesos vitais. O socialismo anarco-sindicalista de Georges Sorel soubo vencellar deste xeito a filosofía da vida de Bergson coa concepción da historia de Marx.

Tanto a explicación espiritualista de procesos materiais coma a explicación materialista de fenómenos espirituais pretenden esculcar os nexos causais. Establecen primeiro unha contraposición de dúas esferas e logo volven anular, mediante a redución dunha a outra, esta contraposición, un procedemento que por esixencias do método ten que devir nunha caricatura. Se Engels considera o dogma calvinista da predestinación como unha imaxe da falta de sentido e a impredecibilidade da competencia capitalista, pódese do mesmo xeito reducir a moderna teoría da relatividade e o seu éxito ás taxas de cambio no actual mercado mundial, atopándose así a súa infraestrutura económica. Hai un uso da linguaxe que se podería describir como socioloxía dun concepto ou dunha teoría. Isto non nos importa aquí. Outra cousa é o método sociolóxico, que pretende atribuír determinadas ideas e concepcións intelectuais ao típico círculo de persoas que, desde a súa situación sociolóxica, chega a determinados resultados ideolóxicos. Neste senso, é socioloxía dos conceptos xurídicos que Max Weber atribúa a diferenciación dos ámbitos materiais do dereito á aparición de xuristas cualificados, funcionarios responsables da administración de xustiza (*Rechtssoziologie*, II, § 1). A peculiaridade sociolóxica «do círculo de persoas que se ocupa profesionalmente da creación de leis» condiciona certos métodos e evidencias da argumentación xurídica. Pero tampouco isto é aínda socioloxía dun concepto xurídico. Atribuír un resultado conceptual ao responsable sociolóxico é psicoloxía, a constata-

ción dun tipo determinado de motivación dos actos humanos. Isto é, porén, un problema sociolóxico, mais non o da socioloxía dun concepto. Se este método se aplica a fenómenos do espírito, dá lugar a que se expliquen as cousas a partir do entorno, ou mesmo á enxeñosa psicoloxía que se coñece como socioloxía de determinados tipos, do burócrata, do avogado, do catedrático empregado polo Estado. Podería atopar, por exemplo, unha socioloxía do sistema hegeliano interpretando este como a filosofía do profesor universitario profesional ao que a súa situación económica e social lle permite decatarse, con superioridade contemplativa, da conciencia absoluta, é dicir, exercer a súa profesión como profesor de filosofía; ou poderíase considerar a xurisprudencia de Kelsen como a ideoloxía do xurista burócrata que, traballando en condicións políticas cambiantes, tenta elaborar sistematicamente, baixo as máis distintas formas de goberno, con superioridade relativista sobre o correspondente poder político, as regulamentacións e disposicións positivas que se lle propoñen. No seu estilo consecuente, é esta a clase de socioloxía que entra máis ben no eido da literatura, un «retrato» psicolóxico-social, cuxo procedemento non se distingue da enxeñosa crítica literaria, por exemplo de Sainte-Beuve.

Algo totalmente distinto é a socioloxía de conceptos que aquí se propón, e que fronte a un concepto como o da soberanía é a única capaz de atanguer un resultado científico. Propio dela é que, superando a terminoloxía xurídica rexida polos intereses prácticos máis inmediatos da vida xurídica, se atopa a estrutura última, radicalmente sistemática, e se compara esta estrutura conceptual coa elaboración conceptual da estrutura social dunha época determinada. Non importa aquí se o ideal desta terminoloxía radical é reflexo dunha realidade sociolóxica, ou se a realidade social se concibe como a consecuencia dun determinado modo de pensar e, xa que logo, tamén de actuar. Trátase máis ben de probar dúas identidades intelectuais, pero tamén substanciais. Non é daquela socioloxía do concepto de

soberanía describir, por exemplo, a monarquía do século XVII como o real que se «reflectía» no concepto cartesiano de Deus. Pero probablemente forma parte da socioloxía do concepto de soberanía desa época mostrar que a existencia histórico-política da monarquía se correspondía con todo o estado de conciencia que daquela había na humanidade de Europa occidental, e que a configuración xurídica da realidade histórico-política puido encontrar un concepto cuxa estrutura concordaba coa estrutura de conceptos metafísicos. Deste xeito, a monarquía conservou para a conciencia dese tempo a mesma evidencia que para unha época posterior tivo a democracia. Condición previa desta clase de socioloxía de conceptos xurídicos é daquela a terminoloxía radical, é dicir, unha lóxica levada ata o metafísico e o teolóxico. A imaxe metafísica que unha época determinada se fai do mundo ten a mesma estrutura do que lle resulta evidente como forma de organización política. A constatación desta identidade é a socioloxía do concepto de soberanía. Proba que, efectivamente, como dixo Edward Caird no seu libro sobre Auguste Comte, a metafísica é a expresión máis intensa e clara dunha época.

«Imiter les décrets immuables de la Divinité» [“Imitar os decretos inmutables da divindade”] era o ideal da vida xurídica estatal, que para o racionalismo do século XVIII resultaba evidente. En Rousseau, en cuxo ensaio *Économie politique* se atopa esta sentenza, a politización dos conceptos teolóxicos, e precisamente no caso do concepto de soberanía, é tan rechamante, que non pasou desapercibida a ningún entendido nos seus textos políticos. Boutmy (*Annales des sciences politiques*, 1902, p. 418) di: «Rousseau applique au souverain l'idée que les philosophes se font de Dieu: il peut tout ce qu'il veut; mais il ne peut vouloir le mal» [«Rousseau aplica ao soberano a idea que os filósofos se fan de Deus: pode todo o que quere, mais non pode querer o mal»], etc. Atger (*Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, 1906, p. 136) decatouse de que na teoría do Estado do século XVII o monarca se identifica con Deus, e ocupa no Estado

xusto a posición análoga á que no mundo lle corresponde ao Deus do sistema cartesiano: «Le prince développe toutes les virtualités de l'État par une sorte de création continue. Le prince est le Dieu cartésien transposé dans le monde politique» [“O príncipe desenvolve todas as virtualidades do Estado por unha especie de creación continua. O príncipe é o Deus cartesiano trasladado ao mundo político”]. O fermoso comentario do *Discurso do método* ofrece un exemplo extraordinariamente instrutivo de como unha identidade perfecta atravesaba aquí, en primeiro lugar psicoloxicamente (mais para un fenomenólogo tamén fenomenoloxicamente), as ideas metafísicas, políticas e sociolóxicas, e postula o soberano como unha unidade persoal e como o artífice último. É un documento do novo espírito racionalista que en todas as dúbidas atopa acougo no uso sereno da súa razón: «J'étais assuré d'user en tout de ma raison» [“así estaba certo de usar en todo a miña razón”]. Pero que é o primeiro que, de súpeto, resulta evidente ao espírito que se recolle para reflexionar? Que as obras creadas por varios mestres non son tan perfectas coma as outras, nas que traballou unha única persoa. «Un seul architecte» debe construír unha casa e unha cidade; as mellores Constitucións son obra dun único e asinado *législateur*, son «inventées par un seul», e, no fin de contas: un único Deus goberna o mundo. Como Descartes escribiu unha vez a Mersenne: «C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume» [“Deus estableceu as leis na natureza igual que un rei establece as leis no seu reino”]. Os séculos XVII e XVIII estiveron dominados por esta idea; esta é, prescindindo do carácter decisionista do seu pensamento, unha das razóns polas que Hobbes, malia o nominalismo e a cientificidade, malia o seu aniquilamento do individuo no átomo, seguiu a ser personalista e postulou unha concreta e derradeira instancia decisiva, e tamén elevou o seu Estado, o Leviatán, ao grao dunha persoa monstruosa, realmente ata o mitolóxico. Isto non é nel un antropomorfismo, disto estaba en verdade libre, senón unha necesidade metódica e sistemática

do seu pensamento xurídico. A imaxe do arquitecto e construtor do mundo contén, así a todo, a ambigüidade do concepto de causalidade. O construtor do mundo é asemade artífice e lexislador, é dicir, autoridade lexitimadora. Durante toda a Ilustración ata a Revolución francesa, este construtor do mundo e do Estado é o *législateur*.

Desde entón a consecuencia deste pensamento exclusivamente científico penetra tamén nas ideas políticas e despraza o pensamento esencialmente ético-xurídico que aínda predominaba na Ilustración. A validez universal dun precepto xurídico identifícase coa lei natural válida sen excepción. O soberano, que na visión deísta do mundo ficara como montador da gran máquina, aínda que fóra do mundo, é desprazado radicalmente. A máquina funciona agora por si mesma. A tese metafísica de que Deus só ofrece manifestacións universais da súa vontade, non particulares, domina a metafísica de Leibniz e Malebranche. En Rousseau a *volonte générale* é idéntica á vontade do soberano; mais, ao mesmo tempo, o concepto do universal obtén tamén unha determinación cuantitativa no seu suxeito, é dicir, o pobo trócase en soberano. Deste xeito, pérdese o elemento personalista e decisionista do concepto precedente de soberanía. A vontade do pobo é sempre boa, «le peuple est toujours vertueux» [“o pobo é sempre virtuoso”]. «De quelque manière qu’une nation veuille, il suffit qu’elle veuille; toutes les formes sont bonnes et sa volonté est toujours la loi suprême» [“Sexa cal for a maneira en que unha nación queira, abonda con que queira; todas as formas son boas e a súa vontade é sempre a lei suprema”] (Sieyès). Mais a necesidade desde a que o pobo quere sempre o correcto era distinta da rectitude que caracterizaba os mandatos do soberano persoal. A monarquía absoluta tomara a decisión na loita de coalicións e intereses en conflito, fundando así a unidade do Estado. A unidade que representa un pobo non ten este carácter decisionista; é unha unidade orgánica, e coa conciencia nacional xorden as ideas do Estado como un todo orgánico. Deste xeito, tanto o

concepto de Deus teísta coma o deísta tórnanse incomprensibles para a metafísica política. É certo que os efectos da idea de Deus seguen a ser perceptibles por un tempo. En América isto devén na crenza racional-pragmática de que a voz do pobo é a voz de Deus, unha crenza que alicerzou a vitoria de Jefferson en 1801. Tocqueville aínda dicía ao describir a democracia americana que no pensamento democrático o pobo paira sobre toda a vida estatal coma Deus sobre o mundo, como causa e fin de todas as cousas, do que todo procede e ao que todo regresa. Hoxe, pola contra, un prestixioso filósofo do Estado como Kelsen pode entender a democracia como a expresión dunha cientificidade relativista e impersoal. Isto correspóndese, de feito, co desenvolvemento que se impuxo na metafísica e na teoloxía política do século XIX.

Do concepto de Deus dos séculos XVII e XVIII forma parte a transcendencia de Deus fronte ao mundo, do mesmo xeito que unha transcendencia do soberano fronte ao Estado forma parte da súa filosofía política. No século XIX todo é dominado en cada vez maior medida polas ideas de inmanencia. Todas as identidades que reaparecen na doutrina política e do dereito público do século XIX baséanse en ideas de inmanencia semellantes: a tese democrática da identidade dos gobernantes cos gobernados, a teoría orgánica do Estado e a súa identidade de Estado e soberanía, a teoría do Estado de dereito de Krabbe e a súa identidade de soberanía e orde xurídica, e finalmente a teoría de Kelsen da identidade do Estado coa orde xurídica. Após os escritores da época da Restauración teren desenvolvido unha teoloxía política, a loita ideolóxica dos adversarios radicais de toda orde existente dirixiuse con cada vez maior conciencia contra a crenza en Deus como expresión sobranceira máis extrema da crenza nunha dominación e nunha unidade. Baixo a influencia manifesta de Auguste Comte, Proudhon emprendeu a loita contra Deus. Bakunin continuouna cun pulo escita. A loita contra a relixiosidade tradicional obedece, abofé, a motivos políticos e sociolóxicos moi distintos: a posición conservadora do cristia-

nismo eclesiástico, a alianza do trono e o altar, a circunstancia de seren tantos grandes escritores «desclasados», de que no século XIX xurdise unha arte e unha literatura cuxos xeniais representantes, cando menos en épocas decisivas das súas vidas, foron expulsados da orde burguesa, todo isto aínda non foi nin de lonxe recoñecido e apreciado nas súas particularidades sociolóxicas. A gran liña desta evolución diríxese cara ao punto no que na gran masa dos instruídos se extingan todas as ideas de transcendencia e para eles se torne evidente un panteísmo da inmanencia máis ou menos claro, ou unha indiferenza positivista fronte a toda metafísica. Na medida en que a filosofía da inmanencia, que achou a súa arquitectura sistemática máis grandiosa na filosofía de Hegel, conserva o concepto de Deus, inclúe a Deus no mundo e fai proceder o dereito e o Estado da inmanencia do obxectivo. Un consecuente ateísmo tornouse dominante nos radicais máis extremistas. Os hegelianos de esquerda alemáns eran os máis claramente conscientes desta conexión. Con non menos decisión que Proudhon declararon que a humanidade tiña que ocupar o lugar de Deus. Marx e Engels nunca ignoraron que este ideal dunha humanidade cada vez máis consciente de si mesma tiña que acabar nunha liberdade anárquica. De grande importancia, xustamente pola súa intuición xuvenil, é aquí unha sentencia do mozo Engels dos anos 1842-44 (*Schriften aus der Frühzeit*, ed. G. Mayer, 1920, p. 281): «A esencia do Estado, coma a da relixión, é o medo da humanidade a si mesma».

Desde esta perspectiva da historia das ideas, a evolución da teoría do Estado do século XIX amosa dous momentos característicos: a eliminación de todas as nocións teístas e transcendentales, e a formación dun novo concepto de lexitimidade. O concepto tradicional de lexitimidade perde seica toda evidencia. Nin a comprensión patrimonial xurídico-privada do tempo da Restauración, nin a fundamentación nun apego afectivo, piadoso, deteñen esta evolución. Desde 1848 a teoría xurídica do Estado tórnase positiva e agocha acotío detrás desta palabra a súa tur-

bación, ou, coas perífrases máis variadas, alicerza todo poder no *pouvoir constituant* do pobo, é dicir: o lugar do pensamento da lexitimidade monárquica ocúpao o da lexitimidade democrática. É, por tanto, un acontecemento de inmensa importancia que un dos máis grandes representantes do pensamento decisionista, o filósofo católico do Estado Donoso Cortés, consciente con grandioso radicalismo da cerna metafísica de toda política, recoñese á vista da revolución de 1848 que a época do monarquismo acabara. Xa non hai monarquismo porque xa non hai reis. Non hai daquela tampouco lexitimidade no senso tradicional. Por conseguinte, para el só pode haber un resultado: a ditadura. É a conclusión á que tamén chegou Hobbes a partir da mesma lóxica do pensamento decisionista, se ben mesturada tamén cun relativismo matemático. *Autoritas, non veritas facit legem.*

Aínda non existe unha descrición polo miúdo deste decisionismo, como tampouco unha valoración pormenorizada de Donoso Cortés. Só podemos indicar aquí que a maneira teolóxica do español fica totalmente na liña do pensamento medieval, cuxa estrutura é xurídica. Todas as súas percepcións, todos os seus argumentos son ata o último átomo xurídicos, de xeito que se enfronta á cientificidade matemática do século XIX coa mesma incompreensión que esta cientificidade ao decisionismo e á coherencia específica dese pensamento xurídico que culmina nunha decisión persoal.

IV. Sobre a filosofía política da contrarrevolución (De Maistre, Bonald, Donoso Cortés)

Hai unha idea orixinal que é propia dos románticos alemáns: a eterna conversa; Novalis e Adam Müller móvense nela coma na auténtica realización do seu espírito. Os filósofos políticos católicos, que en Alemaña se chaman románticos porque eran conservadores ou reaccionarios e idealizaban as circunstancias da Idade Media, de Maistre, Bonald e Donoso Cortés, terían pro-

bablemente considerado unha conversa eterna como un produto da fantasía de espantosa comicidade. Pois o que caracteriza a súa filosofía política contrarrevolucionaria é a conciencia de que a época esixe unha decisión, e, cunha enerxía que entre as dúas revolucións de 1789 e 1848 se intensifica ata o extremo, o concepto da decisión colócase no centro do seu pensamento. Sempre que a filosofía católica do século XIX se manifesta con actualidade espiritual, expresa dalgunha forma a idea de que se impón unha grande alternativa que non admite mediación ningunha. *No medium*, di Newman, *between catholicity and atheism* [Non hai termo medio entre o catolicismo e o ateísmo]. Todos formulan unha gran disxuntiva, cuxo rigor soa máis a ditadura ca a unha conversa eterna.

Con conceptos como tradición e costume e co coñecemento de que o desenvolvemento histórico acontece devagar, a Restauración loitou contra o espírito activista da Revolución. Tales ideas podían levar a unha completa negación da razón natural e a unha pasividade moral absoluta, que considera como malo o mesmo feito de estar activo. Teoloxicamente o tradicionalismo foi rebatido por J. Lupus e P. Chastel, por este, dito sexa de paso, aludindo ao «sentimentalisme allemand», que sería a fonte de tales erros. Nas súas últimas consecuencias, o tradicionalismo extremo significaba, de feito, un rexeitamento irracional de toda decisión intelectualmente consciente. Emporiso, Bonald, o fundador do tradicionalismo, está moi afastado da idea dun devir eterno que se desenvolve por si mesmo. O seu espírito ten, porén, unha estrutura distinta ao de De Maistre ou mesmo Donoso Cortés; adoito sorprende mostrándose realmente alemán. Pero nunca a súa fe na tradición se converte en algo así como a filosofía da natureza de Schelling, a mistura dos contrarios de Adam Müller ou a fe na historia de Hegel. A tradición é para Bonald a única posibilidade de acadar o contido que a crenza metafísica do ser humano pode aceptar, porque a intelixencia do individuo é demasiado feble e miserenta para coñecer por si mesma a ver-

dade. Que contraste con cada un deses tres alemáns se revela na terrible imaxe que, segundo Bonald, representa o camiño da humanidade a través da historia: un fato de cegos, guiado por un cego que anda ás apalpadelas cun caxato! En verdade, tamén as antíteses e distincións ás que Bonald é tan afeccionado e que lle granxearon o nome de escolástico conteñen disxuncións morais, mais non as polaridades da filosofía da natureza de Schelling, que teñen un «punto de indiferenza», nin as meras negacións dialécticas do proceso histórico. «Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant» [“Atópome arreo entre dous abismos e ando sempre entre o ser e o nada”]. Son as antíteses do ben e o mal, Deus e o demo, entre as que existe unha disxuntiva a vida ou morte que non coñece síntese e ningún «terceiro máis elevado».

De Maistre fala con especial predilección da soberanía, que no seu caso significa esencialmente decisión. O valor do Estado reside en que toma unha decisión, o valor da Igrexa en ser decisión última e inapelable. A infabilidade é para el a esencia da decisión inapelable e a infalibilidade da orde espiritual é idéntica á soberanía da orde estatal; os dous termos, infalibilidade e soberanía, son «parfaitement synonymes» (*Du Pape*, cap. 1). Toda soberanía actúa coma se fose infalible, todo goberno é absoluto —unha frase que un anarquista podería tamén ter pronunciado literalmente, se ben desde unha intención completamente distinta—. Nesta frase está a antítese máis clara que se poida atopar en toda a historia das ideas políticas. Todas as doutrinas anarquistas, desde Babeuf ata Bakunin, Kropotkin e Otto Groß, xiran en torno a un axioma: «Le peuple est bon et le magistrat corruptible» [“O pobo é bo e o maxistrado corruptible”]. Pola contra, De Maistre declara, xusto do xeito inverso, que a autoridade coma tal é boa polo simple feito de existir: «Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi» [Todo goberno é bo unha vez que foi establecido]. A razón é que na mera existencia dunha autoridade governamental hai unha decisión, e a decisión

é, de novo, valiosa coma tal porque xusto nas cousas máis importantes é máis importante decidir que o modo como se decide. «Notre intérêt n'est point, qu'une question soit décidée de telle ou telle manière, mais qu'elle le soit sans retard et sans appel» [“O noso interese non é que un asunto sexa decidido deste xeito ou doutro, senón que o sexa sen adiamento e sen apelación”]. Na práctica para el é o mesmo non estar suxeito a ningún erro que non poder ser acusado dun erro; o esencial é que ningunha instancia superior revise a decisión.

Ao igual que na revolución proletaria de 1848 o radicalismo revolucionario é infinitamente máis fondo e consecuente que na revolución do terceiro estado de 1789, así tamén no pensamento político da contrarrevolución se pon máis o acento na decisión. Só deste xeito pode entenderse a evolución de De Maistre a Donoso Cortés —da lexitimidade á ditadura—. Na importancia crecente das teses axiomáticas sobre a natureza do ser humano maniféstase esta intensificación radical. Toda idea política toma partido con respecto á «natureza» do ser humano, e presupón que é ou ben «bo por natureza» ou ben «mao por natureza». Con explicacións pedagóxicas ou económicas pódese eludir a pregunta só en aparencia. Para o racionalismo da Ilustración o ser humano era por natureza parvo e brután, mais educable. Así xustificábase o seu ideal dun «despotismo legal» por razóns pedagóxicas: a humanidade inculta é educada por un *législateur* (que segundo o *Contrat social* de Rousseau é quen «de changer la nature de l'homme»), ou a natureza é sometida polo «tirano» de Fichte e o Estado devén, como di con inxenua brutalidade Fichte, nunha «fábrica de educación». O socialismo marxista considera a pregunta pola natureza do ser humano accesoria e superflua, porque cre poder mudar os seres humanos mediante as condicións económicas e sociais. Pola contra, para os anarquistas conscientemente ateos, o ser humano é decididamente bo, e todo o mao é consecuencia do pensamento teolóxico e as súas derivacións, das que forman parte todas as ideas de auto-

ridade, Estado e goberno. No *Contrat social*, de cuxas construcións políticas se ocupan principalmente De Maistre e Bonald, o ser humano non é en modo algún bo por natureza; só nas novelas posteriores de Rousseau desenvólvese, como demostrou magnificamente Seillière, a famosa tese «rousseauuniana» do ser humano bo. Pola contra, Donoso Cortés enfrontouse a Proudhon, cuxo anarquismo antiteolóxico tiña que partir consecuentemente dese axioma, mentres que o Cristo católico partía do dogma do pecado orixinal. Así a todo, radicalizouno dun modo polémico nunha teoría da absoluta pecaminosidade e depravación da natureza humana. Pois o dogma tridentino do pecado orixinal non é simplemente radical. Non fala, ao contrario que a concepción luterana, de indignidade, senón só de deformación, turbación, ferida, e admite a posibilidade de algo naturalmente bo. O Abbé Gaduel, que criticou a Donoso Cortés desde o punto de vista dogmático, tiña daquela razón cando fixo algunhas obxeccións dogmáticas contra a esaxeración da indignidade e maldade natural do ser humano. No entanto, era talvez erróneo pasar por alto que para Donoso Cortés se trataba dunha decisión relixiosa e política de enorme actualidade, non da elaboración dun dogma. Cando fala da maldade natural do ser humano, diríxese polemicamente contra o anarquismo ateo e o seu axioma do bo ser humano; el imaxíno *ἀγωνιστής* e non *δογματιστής*. Aínda que aquí semella coincidir co dogma luterano, ten con todo unha postura distinta á dos luteranos, que se someten a toda autoridade; tamén aquí conserva a grandeza consciente de si mesma dun sucesor espiritual dos grandes inquisidores.

Sen dúbida, o que di sobre a vileza e depravación natural do ser humano é máis horrible que todo o que endexamais teña afirmado unha filosofía política absolutista para xustificar un réxime severo. Tamén De Maistre puido espavorecerse da maldade do ser humano, e as súas observacións sobre a natureza do ser humano teñen a forza que procede da moral desilusionada e as solitarias experiencias psicolóxicas. Bonald tampouco se engana

sobre os instintos fundamentalmente maos do ser humano, e recoñeceu a inextirpable «vontade de poder» tan ben como calquera psicoloxía moderna. Pero isto non é ren ao carón das arroutadas de Donoso. O seu desprezo do ser humano non coñece xa límites; a súa cega intelixencia, a súa feble vontade, o pulo ridículo dos seus desexos carnaís, parécenlle tan miserentos que todas as palabras de todas as linguas humanas non abondarían para expresar toda a baixeza desta criatura. Se Deus non se tiver feito home, «o réptil que piso cos meus pés sería aos meus ollos menos desprezable có home». A estupidez das masas é para el igual de sorprendente que a parva fachenda dos seus dirixentes. A súa conciencia do pecado é universal, máis terrible cá dun puritano. Ningún anarquista ruso ten expresado a súa afirmación «o ser humano é bo» cunha convicción elemental semellante á da resposta do católico español: De onde sabe que é nobre se Deus non llo dixo? «De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho?» A desesperación deste home, en particular nas cartas ao seu amigo, o conde Raczyński, adoito raia a tolemia; de acordo coa súa filosofía da historia, o triunfo do mal é evidente e natural, e só un milagre de Deus pode evitalo; as imaxes nas que materializa as súas impresións da historia humana están cheas de horror e arrepío; a humanidade cambalea cega por un labirinto cuxa entrada, saída e mais estrutura ninguén coñece, e a isto chamámolo historia (*Obras*, v, p. 192); a humanidade é un barco sen rumbo abaneado no mar, cargado cunha tripulación rebelde, vulgar, recrutada á forza, que berra e baila, ata que a cólera de Deus guinda ao mar a caterva rebelde para que volva reinar o silencio (iv, 102). Mais a imaxe típica é outra: a sanguenta e decisiva batalla que arestora se libra entre o catolicismo e o socialismo ateo.

Segundo Donoso, forma parte da esencia do liberalismo burgués non se decidir nesta loita, senón tentar en troques principiar unha discusión. A burguesía defínea directamente como unha «clase discutidora». Con isto queda xulgada, pois nisto

reside que queira eludir a decisión. Unha clase que traslada toda actividade política aos discursos, á prensa e ao parlamento, non está a altura dunha época de loitas sociais. Por todas partes apréciase a deficiencia e a inseguridade interna desta burguesía liberal da monarquía de xullo. O seu constitucionalismo liberal tenta paralizar o rei por medio do parlamento, mais deixándoo, con todo, no trono; isto é, a mesma inconsecuencia que comete o deísmo cando exclúe a Deus do mundo, mais aférrase á súa existencia (Donoso toma aquí de Bonald o paralelismo enormemente fecundo entre a metafísica e a teoría do Estado). A burguesía liberal quere daquela un Deus, pero este non ha de poder ser activo; quere un monarca, pero este ha de ser impotente; esixe liberdade e igualdade e, porén, limitación do dereito ao sufraxio ás clases podentes, para asegurar a necesaria influencia da educación e a propiedade no poder lexislativo, coma se a educación e a propiedade desen dereito a asoballar as persoas sen educación; suprime a aristocracia do sangue e da familia e, con todo, permite o desvergoñado dominio da aristocracia dos cartos, a forma máis estúpida e vulgar de aristocracia; non quere nin a soberanía do rei nin a do pobo. Que é o que quere realmente?

As notables contradicións deste liberalismo non só chamaron a atención a reaccionarios como Donoso e F. J. Stahl, e non só a revolucionarios como Marx e Engels. Máis ben deuse o caso estraño de que, en relación cunha circunstancia política concreta, se puidese confrontar un erudito alemán e burgués de formación hegeliana cun católico español, porque ambos os dous —por suposto, sen influírse mutuamente— constatan as mesmas inconsecuencias, para logo, ao valoralas dun xeito distinto, chegar a unha contraposición clara e típica. Na súa *Historia do movemento social en Francia* Lorenz von Stein fala polo miúdo dos liberais: queren un monarca, é dicir, un poder estatal persoal, unha vontade autónoma e unha acción autónoma, mais fan do rei un mero órgano executivo e cada un dos seus actos dependente da aprobación do gabinete, é dicir, volven eliminar xusto

ese momento persoal; queren un rei que estea por riba dos partidos, que debería daquela estar tamén por riba do parlamento, e dispoñen a un tempo que o rei só pode executar a vontade dese parlamento; declaran a persoa do rei inviolable e fanlle realizar un xuramento sobre a Constitución, de tal xeito que unha violación da Constitución é posible, mais non perseguible. «Non hai enxeño humano», di Stein, «tan enxeñoso como para resolver conceptualmente esta contradición». No caso dun partido como o liberal, que se vangloria precisamente do seu racionalismo, isto ten que ser dobremente estraño. Un prusiano conservador como F. J. Stahl, que nas súas conferencias «sobre os partidos actuais no Estado e na Igrexa» trata así mesmo das moitas contradicións do liberalismo constitucional, ten unha explicación sinxela: o odio contra a monarquía e a aristocracia empurra o burgués liberal á esquerda; o medo polas súas posesións ameazadas polo socialismo e a democracia radical volve empurralo á dereita cara a una monarquía poderosa cuxo exército poida protexelo; así, vacila entre os seus dous adversarios e gustaría de enganar os dous. A explicación de Stein é ben distinta. Responde aludindo á «vida», e recoñece precisamente nas moitas contradicións a plenitude da vida. A «insoluble confusión dos elementos antagónicos» é «xustamente o verdadeiro carácter de todo o vivo»; todo o que existe encerra a súa contradición; «a vida latexante consiste na continua compenetración de forzas opostas; de feito, non son realmente opostas ata que son separadas da vida». Entón compara a compenetración recíproca dos opostos co proceso da natureza orgánica e da vida persoal, e di do Estado que este ten tamén unha vida persoal. Pertence á esencia da vida crear sempre, devagar, novos opostos e novas harmonías a partir de si mesma, etc., etc.

Tanto De Maistre coma Donoso eran incapaces de semellante pensamento «orgánico». De Maistre demostrouno coa súa incomprensión da filosofía da vida de Schelling; Donoso espavoreceuse cando no ano 1849, en Berlín, viu de preto o

hegelianismo. Ambos os dous eran diplomáticos e políticos de grande experiencia e práctica, e acadaran bastantes compromisos razoables. Mais o compromiso sistemático e metafísico era para eles inconcibible. Suspende a decisión no momento decisivo negando que alí haxa absolutamente nada que decidir tiña que parecerlles unha estraña confusión panteísta. Para Donoso Cortés, ese liberalismo coas súas incongruencias e compromisos subsiste só no breve íterim no que é posible responder á pregunta «Cristo ou Barrabás?» cunha proposta de adiamento ou o nomeamento dunha comisión de investigación. Unha actitude semellante non é casual, senón que se alicerza na metafísica liberal. A burguesía é a clase da liberdade de expresión e de prensa, e non chega a estas liberdades por un estado psicolóxico e económico calquera, por un pensamento comercial ou algo semellante. Sabíase desde había tempo que a idea das liberdades liberais procedía dos Estados norteamericanos. Cando en tempos máis recentes Georg Jellinek demostra a orixe norteamericana destas liberdades, esta é unha tese que apenas sorprendería o filósofo político católico (tan pouco coma a Karl Marx, autor dun artigo sobre a cuestión xudía). Para unha investigación decidida da historia das ideas, os postulados económicos, a liberdade de comercio e de industria tamén son só derivacións dunha cerna metafísica. Na súa espiritualidade radical, Donoso ve só a teoloxía do adversario. El non «teoloxiza» en modo algún; non hai nel ningunha analoxía nin combinación mística e ambigua, ningún oráculo órfico; nas cartas sobre cuestións políticas de actualidade atópase unha desilusión serena, con frecuencia atroz, e ningún tipo de arrouxada quixotesca; na súa argumentación sistemática o intento de atinxir a concisión da boa teoloxía dogmática. Por iso a súa intuición en asuntos espirituais é con frecuencia abraiante. A definición da burguesía como unha «clase discutidora» e a comprensión de que a súa relixión é a liberdade de expresión e de prensa, son exemplos disto. Non a considero como a última

palabra sobre o conxunto do liberalismo, mais si como a ollada máis sorprendente sobre o liberalismo continental. Perante o sistema dun Condorcet, por exemplo, —cuxo significado típico Wölzendorff recoñeceu e describiu de forma magnífica, se cadra por un parentesco espiritual— cómpre crer, realmente, que o ideal da vida política consistiría en que discutise non só o corpo lexislativo, senón toda a poboación, que a sociedade humana se transformase nun xigantesco club e a verdade, deste xeito, xurdise por si mesma mediante votación. Donoso considera isto só un método para eludir a responsabilidade e acentuar excesivamente a importancia da liberdade de expresión e prensa, co fin de non ter que se decidir sobre as últimas cousas. Así como o liberalismo discute e transixe en cada detalle político, así gustaría tamén de resolver a verdade metafísica nunha discusión. A súa esencia é negociar, insuficiencia expectante, coa esperanza de que a disputa definitiva, a sanguenta batalla definitiva poida transformarse nun debate parlamentario e sexa posible suspendelo eternamente mediante unha discusión eterna.

A ditadura é o oposto da discusión. Forma parte do decisionismo do espírito de Donoso Cortés asumir sempre o caso máis extremo, agardar o xuízo final. Por iso despreza os liberais, mentres que respecta o socialismo anarquista-ateo como o seu inimigo mortal e lle atribúe unha dimensión diabólica. En Proudhon cre ver un diaño. Proudhon riu disto e, aludindo á Inquisición, coma se xa se sentise na cacharela, berroulle a Donoso: «Allume!» (apéndice nas últimas edicións das *Confessions d'un révolutionnaire*). Porén, o satanismo desa época non era un paradoxo ocasional, senón un forte principio intelectual. A súa expresión literaria é a entronización de Satán, do «père adoptif de ceux qu'en sa noire colère, du paradis terrestres a chassés Dieu le père» [pai adoptivo daqueles que, na súa cólera, Deus chimpou un día do paraíso terrestre], e do fratricida Caín, mentres que Abel é o burgués, «chauffant son ventre à son foyer patriarcal» [“que quece o seu ventre no seu lume patriarcal”].

Race de Can, au ciel monte
Et sur la terre jette Dieu! (Baudelaire)
[Raza de Caín, sube ao ceo
e chimpa a Deus sobre a terra!]

Esta posición non se podía manter, pois tan só implicaba un troco de papeis entre Deus e o demo. Ademais, Proudhon aínda é, en comparanza cos anarquistas posteriores, un pequenoburgués moralista que segue aferrado á autoridade do pai de familia e ao principio da familia monógama. É Bakunin quen concede á loita contra a teoloxía toda a lóxica dun naturalismo absoluto. É certo que el tamén quere «espallar a Satán», e considera isto —ao contrario que Karl Marx, que desprezaba toda clase de relixión— a única revolución real. Mais a súa importancia intelectual alicérase, porén, na súa concepción da vida, que en virtude da súa corrección natural crea as formas correctas por si mesma e desde si mesma. Para el non hai logo nada negativo e mao agás a doutrina teolóxica de Deus e do pecado, que tacha o ser humano de malvado para ter unha escusa da súa ansia de dominio e a súa ambición de poder. Todas as valoracións morais conducen á teoloxía e a unha autoridade que impón artificialmente á beleza e á verdade inmanente e naturais da vida humana un imperativo estraño e externo, cuxa fonte é a cobiza e a ansia de dominio e cuxo resultado significa unha corrupción xeral, tanto daqueles que exercen o poder coma daqueles sobre os que é exercido. Cando hoxe os anarquistas ven na familia baseada na autoridade paterna e na monogamia o verdadeiro estado de pecado, e predicán a volta ao matriarcado, ao estado primixenio seica paradisíaco, nisto exprésase unha conciencia máis forte das máis fondas conexións ca naquel riso de Proudhon. Estas consecuencias últimas, como a disolución da familia baseada na autoridade paterna, tenas Donoso sempre en conta, porque ve que co teolóxico desaparece o moral, co moral a idea política, e toda decisión moral e política parálzase nun aquén paradisíaco de vida inmediata e natural, e de «corporalidade» sen problemas.

Arestora non hai nada máis moderno cá loita contra o político. Os financeiros americanos, os técnicos industriais, os socialistas marxistas e os revolucionarios anarco-sindicalistasponse de acordo para esixir que se elimine o dominio subxectivo da política sobre a obxectividade da vida económica. Só debe haber tarefas técnico-organizativas e económico-sociolóxicas, pero xa non problemas políticos. O tipo de pensamento técnico-económico dominante hoxe non é xa quen de percibir unha idea política. O Estado moderno semella terse trocado realmente no que Max Weber ve nel: unha grande empresa. En xeral, só se comprende unha idea política cando se dá probado que grupo de persoas ten un interese económico plausible de se servir dela en proveito propio. Se por unha banda desaparece o político no económico ou técnico-organizativo, pola outra banda desfaise no eterno diálogo de xeneralidades sobre a filosofía da cultura e da historia, que se comprace en caracterizar esteticamente unha época como clásica, barroca ou romántica. En ambos os dous casos elúdese a cerna da idea política, a esixente decisión moral. Mais a significación actual deses filósofos do Estado contrarrevolucionarios reside na coherencia da súa decisión. Enaltecen tanto o momento da decisión que finalmente se aniquila a idea de lexitimidade da que partían. En canto Donoso viu que o tempo da monarquía chegara á súa fin, porque non había xa reis e ninguén tería o valor de ser rei máis ca pola vontade do pobo, levou ata a última consecuencia o seu decisionismo, é dicir, esixiu unha ditadura política. Xa nas citadas observacións de De Maistre había unha redución do Estado ao momento da decisión, consecuentemente a unha decisión pura, que nin argumenta nin discute, que non se xustifica, isto é, a unha decisión absoluta, creada do nada.

Mais isto é esencialmente ditadura, non lexitimidade. Donoso estaba convencido de que chegara o intre da última loita; perante o mal radical só cabe unha ditadura, e nun intre semellante a idea lexitimista da sucesión hereditaria tórnase nun dogmatismo

baleiro. Así, as contradicións entre autoridade e anarquía puideron enfrontarse con absoluta determinación, e configurar a clara antítese antes citada: se De Maistre di que todo goberno é necesariamente absoluto, un anarquista di literalmente o mesmo; só saca, con axuda do seu axioma da boa persoa e do goberno corrupto, a conclusión práctica oposta: que, en sendo todo goberno unha ditadura, ten que ser combatido. Calquera pretensión de decidir ten que ser mala para o anarquista, porque o xusto se dá por si mesmo cando a inmanencia da vida non se perturba con tales pretensións. Sen dúbida, esta antítese radical obrígao a decidirse el mesmo decididamente contra a decisión; e dáse o estraño paradoxo de que o maior anarquista do século XIX, Bakunin, tivo que converterse teoricamente no teólogo do anti-teolóxico, e na práctica no ditador dunha anti-ditadura.

TEOLOXÍA POLÍTICA II

A LENDA DA LIQUIDACIÓN
DE TODA TEOLOXÍA POLÍTICA

Para Hans Barion, no seu septuaxésimo aniversario.
16 de decembro de 1969

NOTA PARA ORIENTAR AO LECTOR

O título *Teoloxía política II* refírese á miña obra *Teoloxía política*, que se publicou en 1922 (segunda edición de 1934) na mesma editorial. Analizo agora un breve ensaio teolóxico de Erik Peterson do ano 1935, que entremetres se converteu nunha lenda científica. A lenda di que este breve ensaio de Peterson do ano 1935 liquidou definitivamente toda teoloxía política. Algo semellante afirma tamén o mesmo Peterson na conclusión do seu ensaio. Un non debería querer alterar unha lenda tan fermosa; destruíla, de todos modos, non é posible. A miña investigación diríxese por iso á relación interna que existe entre a argumentación e a conclusión dentro dese ensaio. A obra teolóxica completa do seu autor, o catedrático Erik Peterson, especialmente o desenvolvemento da súa teoloxía entre 1922 e 1960, non forma parte do tema da miña análise individual.

Ao dedicar agora esta análise individual, extremadamente limitada, dun ensaio do ano 1935 a un gran teólogo, eclesiólogo, canonista e historiador do dereito como Hans Barion o 16 de decembro de 1969 —a data do seu septuaxésimo aniversario— teño que me poñer a salvo dalgunhas evidentes malinterpretacións. O conxunto da obra científica de Barion é demasiado amplo e extenso para poder ser dignamente honrado coa dedicatoria dun pequeno traballo. Barion é un xurista da categoría de Rudolf Sohm, un dos grandes investigadores e mestres universais da xurisprudencia, e pregúntome se co meu opúsculo non se causa a impresión dun xesto inadecuado, polo que sería se cadra máis correcto prescindir dunha dedicatoria persoal.

Teño moitos motivos obxectivos e persoais para manifestar a miña veneración e gratitude a Hans Barion, non só polas súas publicacións especializadas, cuxa erudición exemplar chegou a ser tan fecunda para min, senón tamén polo seu especial interese nos meus esforzos na xurisprudencia. Discutiu criticamente

as miñas ideas en tres grandes artigos dos anos 1959, 1965 e 1968². A última destas discusións atópase no seu quinto estudio sobre o Concilio Vaticano Segundo e publicouse en 1968 no volume *Epirrhosis*, unha homenaxe con motivo do meu octoxésimo aniversario³. Refírese ao problema da teoloxía política. Barion fala tamén aquí do ensaio de Peterson, afirma que é preciso afondar nel e denomíno un «ataque parto». Esta palabra impresionoume e deume o pulo para lembrar un antigo desafío e sacar da ferida a frecha dos partos.

Así xurdiu esta análise. É só un traballo preparatorio para outros e non máis ca un informe sobre unha operación catártica que deposito aquí, como testemuño dunha longa amizade de corenta anos, rica en experiencias teóricas, prácticas e persoais, que vencellou no espírito do seu *ius utrumque* un lexista e un canonista. A continuación temática da miña obra *Teoloxía política* de 1922 transcorre dentro do rumbo que se inicia co *ius reformandi* do século XVI, atopa un punto culminante en Hegel e é hoxe recoñecible por todos lados: da teoloxía política á cristoloxía política.

Carl Schmitt
Decembro 1969

² Hans Barion, «Ordnung und Ortung im Kanonischen Recht», en: *Festschrift für Carl Schmitt*, ed. H. Barion, E. Forsthoff e W. Weber, Berlín 1959, pp. 1-34; H. Barion, «Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form», *Der Staat* 4 (1965), pp. 131-176; H. Barion, «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils», *Festschrift Epirrhosis*, Berlín, 1968, pp. 13-59.

³ Hans Barion, «Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht I», *Der Staat* 3 (1964), pp. 221-226; «Bericht II», *Der Staat* 4 (1965), pp. 341-359; «Bericht III», *Der Staat* 5 (1966), pp. 341-352. O «Bericht IV» trata da doutrina social do Concilio e apareceu como unha colaboración no volume conmemorativo *Säkularisation und Utopie. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, pp. 187-233, co título «Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des I. Vatikanischen Konzils»; o «Bericht V» trata da teoría do Estado do Concilio e apareceu na achega ao volume conmemorativo *Epirrhosis* para Carl Schmitt polo seu octoxésimo aniversario, Berlín 1968, pp. 13-59, co título «Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils».

Introdución

Para os ateos, anarquistas e científicos positivistas toda teoloxía política —coma tamén toda metafísica política— está liquidada cientificamente desde hai tempo, porque para eles a teoloxía e a metafísica están desde hai tempo liquidadas como ciencia. Seguen a empregar o termo polemicamente como lema e insulto para expresar unha negación total, categórica. Mais o pracer de negar é un pracer creativo; é quen de producir o negado do nada e crealo dialecticamente. Cando un Deus crea o mundo do nada, transforma o nada en algo asombroso, isto é, en algo a partir do que se pode crear un mundo. Hoxe nin sequera se precisa un Deus para isto. Abonda unha auto-afirmación, unha auto-confirmación e un auto-empoderamento, unha das moitas composicións de palabras con auto, un denominado autocomposto, para facer que aparezan mundos novos e imprevisibles que se producen eles mesmos a si mesmos e que incluso producen as condicións da súa propia posibilidade (cando menos as condicións de laboratorio).

A liquidación de toda teoloxía política, da que nos ocupamos na nosa análise, non quere ter nada que ver con semellantes liquidacións ateas, anarquistas ou positivistas. O autor desta negación polémica de toda teoría política, Erik Peterson, non é un positivista como Auguste Comte, un anarquista como Proudhon ou Mikhail Bakunin e tampouco un científico de estilo moderno, senón máis ben un teólogo cristián de gran relixiosidade. A súa liquidación vai precedida por unha dedicatoria a «Sancto Augustino» e unha oración ao gran padre da Igrexa en forma de nota. A súa liquidación é unha liquidación *teolóxica* de toda teoloxía política. Isto non pode ser a última palabra para un ateo e para un observador non-teolóxico. Só podería interesarlle como un caso de autodestrución e autocrítica intrateolóxica, como unha supresión involuntaria de toda fe en Deus politicamente relevante e toda teoloxía socialmente

relevante, un caso do que se toma nota —dependendo— con satisfacción ou con espanto.

Falamos dun ensaio versado en filoloxía e historia, non moi extenso, que Erik Peterson publicou no ano 1935 na editorial Jakob Hegner en Leipzig. Leva por título *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* [*O monoteísmo como problema político. Unha achega á historia da teoloxía política no imperio Romano*]. O título e mais o subtítulo indican que o ensaio limita o seu tema ao monoteísmo e á monarquía, e o seu material histórico aos primeiros séculos da era cristiá. Tamén as notas eruditas, que ocupan máis da metade de toda a extensión do ensaio, atinxen só a este período de tempo. Nas últimas páxinas do texto (pp. 99-100) anúnciase rotundamente como tese final a liquidación de toda teoloxía política. Tras a tese final hai unha nota final na última páxina de notas (nota 168, p. 158); esta remite moi brevemente a un texto de Carl Schmitt, *Teoloxía política*, Múnic 1922, que introduciu na literatura o concepto de teoloxía política, declarando logo literalmente:

Fixemos aquí o intento de demostrar nun exemplo concreto a imposibilidade teolóxica dunha «teoloxía política».

Esta é a última palabra do ensaio: a gran liquidación teolóxica. Examinaremos a relación da tese final (xunto coa nota final vencellada a ela) coas probas precedentes, e se se deriva delas como conclusión lóxica.

I. A lenda da liquidación teolóxica definitiva

I. Contido da lenda

A tese final de Peterson (xunto coa súa nota final) cítase aínda hoxe coma se tivese creado definitiva e legalmente unha *res iudicata*. A súa mención abonda para volver superfluo cal-

quera outro comentario e aforrarse non só a lectura do meu texto *Teoloxía política* de 1922, senón mesmo o estudo do propio ensaio de Peterson de 1935. Semellantes liquidacións en bloque son moi frecuentes e difíciles de evitar nas discusións dun mundo académico fragmentado pola división do traballo. Facilitan e alixeiran a investigación científica dun modo irresistible. Nun tema como a teoloxía política, tan variado, complexo e debatido, son inevitables.

Porén, de cando en vez é precisa unha revisión crítica por razóns de exactitude científica. A favor da tese final, negativa no seu conxunto, de que a teoloxía política está liquidada, pódense citar hoxe teólogos e antiteólogos, cristiáns e anticristiáns. En vista da posibilidade dunha coincidencia desta clase no negativo, vai sendo hora de se enfrontar á formación de lendas. Tamén os ensaios eruditos se trocan axiña en lendas cando salientan unha tese final, benvida ata entón como o resultado dunha investigación erudita, e a proclaman solemnemente. Os ensaios eruditos que se transforman de tal xeito en lendas científicas, son xa só utilizados e —en contra do senso etimolóxico da palabra *lenda*— non son xa lidos, senón só citados. Este é aquí o caso.

A nosa investigación atinxe a cuestións da historia dos conceptos e dos problemas. Cando no ano 1935 se publicou en Alemaña un ensaio sobre a fórmula «un Deus, un monarca» entrou por si mesmo nun terreo de perigosa actualidade, toda vez que ocasionalmente chamou o seu monarca (pp. 42 e 49) *Führer*. Entendeuse como unha protesta e crítica actual, como unha alusión ben camuflada, intelixentemente encuberta ao culto ao *Führer*, ao sistema de partido único e ao totalitarismo. O seu lema contribuíu a isto; era unha frase de santo Agostiño que advertía do falso devezo de unidade que xorde de ansia mundana de poder.

Así se explica a calorosa benvida e acollida que recibiu o ensaio de Peterson cando se publicou. A revista católica *Gral* louvouno como «un libro breve, amable, que en apenas cen páxi-

nas espalla novos xeitos de entender as cuestións máis importantes que marcaron a sociedade dos seres humanos e das nacións». O libro, séguese a dicir en *Gral*, «deu, sen ningunha actitude polémica, o golpe mortal á teoloxía política». Nos *Schweizer Annalen* afirmou-se que nel «se consuma a ruptura con toda teoloxía política. Dun xeito sorprendente revélase alí o sentido oculto deses debates»⁴.

Polo que sei, aínda non existe unha monografía contemporánea ou biográfica sobre a vida e a obra de Erik Peterson, aínda que sería un tema interesante, sobre todo polo que se refire á teoloxía política e á política teolóxica. Nos anos da súa actividade pública, 1925-1960, a súa conversión ao catolicismo supón unha fonda cesura, que, con todo, non pode restrinxirse á data de 1930. Peterson comezou como teólogo científico da Escola de Gotinga durante a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e caeu na intensa *crise* que para a teoloxía evanxélica alemá supuxo o resultado da Primeira Guerra Mundial. A extensa literatura sobre a crise destes anos entre 1918 e 1933 foi exposta en 1967 nunha tese de doutoramento de Rubert Hepp, da universidade de Erlangen, ben documentada e que presenta axeitadamente o problema: *Politische Theologie und Theologische Politik*⁵.

⁴ Trataremos (véxase 1.3) algúns exemplos da actualidade presente da lenda. Como síntoma xeral da súa difusa e xa case que atmosférica propagación pódese sinalar unha pasaxe da *Historia universal*, vol. IV (1963), da editorial Propyläen, na que William Seston trata da decadencia do imperio Romano, fala da política eclesiástica ariana de Constantino e describe a Eusebio de Nicomedia, o bispo que bautizou o moribundo Constantino, como o seu autor teolóxico. W. Seston constata daquela (p. 504): «Só do arianismo podía nacer nesa época unha teoloxía política». O termo «teoloxía política» chama a atención aquí, aínda que o historiador Seston non confunde o prototipo do modelo creado por Preston, o liquidado bispo Eusebio de Cesarea, co bispo Eusebio de Nicomedia.

⁵ O subtítulo desta tese de doutoramento di: *Studien zur Sekularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik* [Estudos sobre a secularización do protestantismo na guerra mundial e na República de Weimar]. Deste traballo só se reproduciron (en tiposcritos) como tese de doutoramento da facultade de humanidades da Universidade de Erlangen-Nüremberg (dirixida polo prof. H. J. Schoeps) ata o de agora os capítulos I e II da parte principal coas notas correspondentes; o I trata de «A guerra mundial como guerra de relixión», o II de «Revolución e Igrexa».

A crise debeuse a que as garantías institucionais (herdadas da Idade Media e da Reforma luterana) que ata entón sostiveran os dous reinos e ámbitos da doutrina agostiniana e cuxa cooperación e recoñecemento recíproco fora o que ata entón posibilitara dun xeito concreto a distinción entre *Civitas rei* e *Civitas terrena* —relixión e política, aquén e alén— desapareceron en 1918 para o protestantismo alemán, mentres que a Igrexa católica aínda se amosou durante toda a época de Weimar (1919-1933) absolutamente resistente ás crises e seguiu aferrada imperturbablemente á doutrina ata entón oficial das dúas *societates perfectae* (Igrexa e Estado). A sacudida das instancias de decisión (Igrexa e Estado) anula a separación, tanto a vella luterana como a liberal moderna, do espiritual e o secular, da relixión e a política, porque na separación de Estado e Igrexa non se trataba das competencias de instancias e suxeitos xuridicamente institucionalizados, nin dunha diferenciación de substancias obxectivamente verificable (véxase a páxina 83). En realidade xa non había, como di Robert Hepp (p. 148) un *Estado* que fose «puramente político» nin unha *teoloxía* que fose «puramente teolóxica». O ámbito da *societate* e do *social* apreixou ambos os dous e dissolveu a distinción. Así se produciu para o protestantismo alemán unha situación na que os teólogos evanxélicos percibiron a crise da relixión, da Igrexa, da cultura e do Estado, e finalmente a *crítica* como a esencia do protestantismo, unha percepción de Bruno Bauer que desde 1848 foi eclipsada polo marxismo. Nun «manifesto político» do ano 1932 que levaba o título de *Crise*, o profesor de dereito público *Rudolf Smend* puido falar con naturalidade da relación entre a «crise» política e a relixiosa. Robert Hepp di (pp. 161 e 162):

Sen os muros do dogma o *espiritual* non se podía xa separar claramente do *secular* [...] Os mesmos teólogos que xa durante o imperio alemán reclamaran a separación de Estado e Igrexa e que, con todo, cumpriran —ao igual que unha vez Eusebio de Cesarea co

emperador Constantino o Grande— como abades do mundo a *función de perruqueiros da perruca teolóxica do emperador*, os mesmos teólogos tornáronse agora nos teólogos da corte da democracia.

O teólogo da corte de Constantino, o bispo cristián Eusebio de Cesarea, foi colocado por Peterson nun punto moi visible da falsa teoloxía política. No que segue volveremos toparnos con el moitas veces. A súa desacreditación moral ou teolóxica «como perruqueiro da perruca teolóxica do emperador» formulouna en 1919 o teólogo de Basilea Overbeck, e debía de servir para aniquilar o famoso profesor berlinés Adolf Harnack como teólogo da corte prusiano-guillermana, xaora só dun xeito «puramente» moral e «puramente» teolóxico, sen se misturar con algo político, que sería unha mistura *eo ipso* «sucia». Peterson publicou cun epílogo a súa correspondencia con Harnack do ano 1928 (*Hochland*, novembro 1932; *Traktate* 1951, pp. 295-321); na nota 19 a esta publicación di en 1932:

Desde este punto de vista pódese dicir que no fondo o conflito confesional en Alemaña só ten xa un carácter ata certo punto real no eido da teoloxía política.

Este carácter que en 1932 recoñecera como *en certo modo real* ignorouno despois tacitamente no seu ensaio de 1935 coma se non existise, aínda que precisamente con Hitler se volvera algo moi candente para todas as confesións cristiás.

Aos anos pasados en Bonn nos que madurou a súa decisión de se converter (1924-1930) pertence tamén a conferencia de Peterson «¿Que é teoloxía?» (Bonn 1925), que é importante en relación co que estamos a dicir. Aquí Peterson —daquela aínda profesor titular da facultade de Teoloxía Evanxélica da Universidade de Bonn— proclamou unha teoloxía do dogma absoluto. A teoloxía é a prosecución do logos encarnado; é só posible entre a Ascensión e o regreso de Cristo; todo o demais é literatura, fantasías e xornalismo teolóxico:

Só a través do dogma a teoloxía se desprende do seu vencello coas máis dubidosas de todas as ciencias, as denominadas ciencias humanísticas, libérase deste entorno de historia universal, historia da literatura, historia da arte, filosofía de vida ou como queira que se chamen.

O teólogo cristián pertence a un determinado *estamento* dentro da Igrexa; non é un profeta, mais tampouco un mero escritor. «Non hai teoloxía nos xudeus e nos pagáns; só hai teoloxía no cristianismo, e só no suposto de que a palabra feita carne teña falado de Deus. Os xudeus poden tamén exercer a esexese e os pagáns a mitoloxía e a metafísica; teoloxía en senso estrito hai só desde que o que se fixo home falou de Deus». Tampouco os apóstolos e os mártires son teólogos; anuncian e dan testemuño. Pola contra, a teoloxía é a *prolongación da revelación do logos* que se efectúa nas formas dunha argumentación concreta. Teoloxía hai só na época entre a primeira e a segunda vinda de Cristo.

Á vista de tales teses todo pensamento dunha «teoloxía política» cristiá semella volverse absurda, cando non blasfema. Peterson coñecía ben a miña obra *Teoloxía política* do ano 1922 por múltiples conversas⁶. Esta non trata de ningún dogma teolóxico, senón dun problema da teoría da ciencia e da historia dos conceptos: a identidade estrutural dos conceptos das argumen-

⁶ Só a modo de nota citarei o artigo do profesor Alois Dempf, «Fortschrittliche Intelligenz» na revista *Hochland*, (maio/xuño de 1969), onde Peterson é loubado como o verdadeiro autor do concepto «teoloxía política». Dise alí: «O profesor de dereito público Carl Schmitt fixo seu con devezos o concepto de teoloxía política; Thomas Hobbes pareceulle o teórico exemplar do absolutismo pola conexión entre o poder espiritual e o secular; achégase así á doutrina totalitaria do Estado. Porén, os seus mellores discípulos, Waldemar Gurian e Werner Becker, pasáronse a Peterson».

Sobre isto escribíume Werner Becker, que me chamou a atención sobre o artigo de Dempf, desde Roma con data do 10 de xuño de 1969: «Mais gustaría tamén de ocuparme do artigo de Dempf no número de maio/xuño do *Hochland*. Describe o tempo que pasamos xuntos en Bonn, cando Erik Peterson deu as dúas conferencias tan decisivas para el. Por que non as analizou Dempf? Que significa «na ameazante loita na Igrexa entre a pura ortodoxia e a teoloxía liberal» (p. 238)? Nesta loita, que non ten nada que ver coa posterior loita na Igrexa, Barth e Peterson estiveron durante moito tempo xuntos! E cómpre considerar a maiores que Peterson e vostede eran amigos. Non se podía pasar de vostede a Peterson. Na parte na que aparece o seu nome, todo é falso».

tacións e dos coñecementos na teoloxía e no dereito. Volveremos a isto máis adiante (no capítulo 3). En calquera caso, Peterson semella coas súas teses sobre a esencia da teoloxía cristiá terse posto a salvo da crise do protestantismo alemán de entón nunha seguridade teolóxico-dogmática a proba de crises. Pero nas cambiantes agrupacións de amigos e inimigos na historia universal, a teoloxía pode devir politicamente tanto nun asunto da revolución como, á inversa, da contrarrevolución. Isto forma parte das creacións de fronte e tensións político-polémicas, arreo cambiantes, e é unha cuestión da súa intensidade. O mesmo Erik Peterson era quen mellor o sabía. Mesmo chegou a contestar a unha queixa sobre o actual desinterese polas controversias teolóxicas:

Afoutémonos a volver vivir na esfera na que aparece o dogma, e podemos estar certos de que a xente volverá interesarse na teoloxía, interesarse tanto coma as mulleres do mercado de Constantinopla se interesaban pola discusión sobre o *homoiousios* e o *homoousios*.

Isto soa máis ben a revolución; en todo caso, non a despolitización da teoloxía. Así a todo, Peterson non semella decatarse de que estas manifestacións político-teolóxicas eran revoltas de monxes. Un bispo da Igrexa cristiá, como o bispo Eusebio de Cesarea, amante da paz e a orde, non se atopaba do lado dos revoltosos, e as rebeldes «mulleres do mercado» de Constantinopla ou doutras cidades do Oriente non estableceron un carisma propio, especificamente teolóxico.

O noso tema é, como xa se dixo, o ensaio de Peterson do ano 1935 sobre o «monoteísmo político». Este pertence a unha nova situación de crise que tivo lugar por mor das pretensións totalitarias do réxime nacionalsocialista de Hitler, que chegara ao poder en 1933. A nova crise atinxiu a todas as confesións cristiás, protestantes e católicos, pero dun xeito distinto, porque a Igrexa católica asinara en 1933 un concordato con Hitler. O ensaio de 1935 trata da crise, pero non abertamente e *ex professo*,

senón con —se se pode dicir— distanciamento mediante unha limitación histórica-teolóxica-filolóxica e erudita do seu tema aos primeiros séculos do imperio Romano. Para o problema da teoloxía política é determinante que Peterson se cinga á doutrina agostiniana dos dous reinos, das dúas distintas «cidades» (a de Deus e a deste mundo), na institucionalización herdada da Idade Media cristiá e da Reforma, e ignore a crise do problema moderno Igrexa-Estado-sociedade. Os dous «reinos» non son xa ámbitos claramente distinguibles segundo substancias ou materias. Espiritual-secular, alén-aquén, transcendencia-inmanencia, idea e interese, superestructura e infraestructura só poden determinarse xa desde os suxeitos en disputa. A totalidade pode acadarse potencialmente desde todo punto en litixio ou todo asunto en litixio, após terse posto en cuestión con éxito os «muros» tradicionais por unha clase revolucionaria, é dicir, as institucións herdadas historicamente de Igrexas e Estados.

Ata a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) a estrutura das institucionalizacións herdadas, restaurada polo Congreso de Viena (1814-1815), seguiu en vigor, cando menos aparentemente. Tamén no liberalismo do século XIX podíase manter a ficción de separacións «puras» e «limpas» entre relixión e política. A relixión era ou asunto da Igrexa ou un asunto exclusivamente privado. Mais a política era asunto do Estado. Ambas as dúas puideron diferenciarse, malia os continuos conflitos de competencias, mentres as organizacións e as instancias foron quen de presentarse e actuar dun xeito efectivo e recoñecido na esfera pública como dimensións manifestamente distintas e determinables terrealmente. Mentres este foi o caso, púidose definir a relixión desde a Igrexa, a política desde o Estado. Mais o momento do cambio de rumbo chegara, e a fachada conceptual herdada esbozouse cando o Estado perdeu *o monopolio do político*, e outras dimensións políticas, combatendo con eficacia, disputáronlle este monopolio, sobre todo cando unha clase revolucionaria, o proletariado industrial, se tornou nun novo suxeito efectivo do político.

Investiguei esta evolución no meu libro *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* [A ditadura, dos comezos do moderno pensamento de soberanía á loita de clases proletaria] (1921). Mais o resultado non se formulou conceptualmente ata 1927 no ensaio *Der Begriff des Politischen* [O concepto do político]. Este ensaio —que se publicou primeiro no *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik* (agosto de 1927)— comeza coa frase: «O concepto de Estado presupón o concepto do político». O libro sistemático que escribín a continuación foi, xa que logo, unha *Verfassungslehre* [Teoría da Constitución] (1928) e non unha *Teoría do Estado*. Con outras palabras: hoxe xa non se pode definir o político desde o Estado, senón que o que hoxe aínda se pode denominar Estado debe, pola contra, determinarse e concibirse desde o político. Pero o criterio do político aínda non pode ser hoxe unha nova substancia, unha nova «materia» ou un novo eido autónomo. O único criterio que aínda se pode sustentar cientificamente é hoxe o grao de intensidade dunha asociación ou dunha disociación, é dicir: a diferenciación entre amigo e inimigo.

Pido desculpas ao lector por imporlle aquí unha fugaz panorámica da viraxe da Igrexa e o Estado cara ao político. Á vista da confusión da discusión actual apenas queda hoxe outra posibilidade que poñerse de acordo e acadar o nivel de reflexión que fai posible unha discusión frutífera. O estado actual da problemática resumiuno Ernst-Wolfgang Böckenförde no seu artigo «Politisches Mandat der Kirche??» [“Un mandato político da Igrexa?”] (*Stimmen der Zeit* 148, decembro 1969, pp. 361-372):

A esquerda política actual e a teoloxía partidaria dela teñen descuberto algo que Carl Schmitt vira e formulara hai xa corenta anos, a saber, que o político non ten un obxecto delimitable, senón que designa máis ben o grao determinado de intensidade da asociación ou da disociación que o seu *material* pode obter, en función da situación e as condicións dadas na sociedade, dos

distintos ámbitos. Por tanto, non se elude o político retirándose a unha obxectividade neutral, a un dereito natural prepolítico ou á proclamación exclusiva da mensaxe cristiá de salvación. Tamén estas posicións se volven posicións relevantes politicamente cando entran no campo de tensión e de relación do político. Visto analiticamente e desde a experiencia, isto é incuestionablemente correcto, e un pregúntase por que nin a opinión pública xeral nin a opinión pública da Igrexa aceptaron esta evidencia ata o de agora.

O artigo de Böckenförd está dedicado ao «profesor Hans Barion polo seu septuaxésimo aniversario». Agora temos que fixarnos na postura de Barion sobre o problema da teoloxía política.

2. A crítica de Hans Barion á teoloxía política

De acordo coa nota coa que se iniciaba a nosa investigación, atémonos aquí á crítica de Barion da teoría progresista do Estado do Concilio Vaticano II do ano 1968. O que é o quinto dos seus estudos sobre o Concilio analiza especialmente o artigo 74 da constitución pastoral do Concilio *Da Igrexa no mundo*. O cano-nista fai dúas preguntas: É a teoría progresista do Estado do Concilio teoloxía política? É teoloxía?

A resposta de Barion reza así:

É «teoloxía política, pois quere prescribir doutrinalmente un modelo político determinado; mais por iso non pode ser teoloxicamente lexítima, isto é, non pode ser teoloxía, pois a revelación non contén tales modelos. Tamén o recoñecemento do Estado romano do século I foi un recoñecemento meramente fáctico, ao igual que o de todos os demais, no marco dos modelos posibles nos cen mandamentos» (p. 51).

Barion alicerza a súa distinción entre teoloxía e política na distinción dos dous reinos que ensina santo Agostiño (p. 17). Tamén Peterson se remite na súa liquidación da teoloxía política

á doutrina de santo Agostiño. Ambos os dous teólogos semellan aquí coincidir. Outra cuestión, que fica fóra do noso debate, é se, con todo, Peterson tería aprobado a crítica de Barion ás teses progresistas do Concilio.

O estudio de Barion contén tamén, xunto coa crítica da doutrina social progresista do Vaticano II, unha aguda análise do meu ensaio, publicado no ano 1923, *Römischer Katholizismus und politische Form* [*Catolicismo romano e forma política*], que certamente dista moito de ser un ditame doutrinal⁷. O erudito eclesiólogo e canonista Barion denomina o meu ensaio un «eloxio», e éo. Ten algo retórico. Máis adiante veremos como Peterson desvincula da teoloxía o seu modelo negativo dunha teoloxía política, o bispo Eusebio de Cesarea, o panexirista de Constantino o Grande, calificándoo de *rhetor* e o seu panexírico de *enkomion*. Que se me inclúa entre os seguidores de Eusebio é para min unha honra inmerecida; en absoluto desdeñaría o recoñecemento dunha licitude que isto contén, aínda que sexa extrateolóxica, toda vez que Barion, a diferenza de Peterson, non nega, senón que salienta a conexión temporal, temática e sistemática do meu ensaio cos meus traballos xurídicos dos anos 1919-1927⁸.

⁷ O meu ensaio ten a súa orixe no artigo «Die Sichtbarkeit der Kirche» [“A visibilidade da Igrexa”] (na revista *Summa*, 1917) e nas conversas con amigos moi heteroxéneos daquela época: Theodor Haecker, Konrad Weiß e Franz Blei; imprimiuse a petición de Franz Blei e Jakob Hegner, e fíxose famoso pola súa primeira frase: «Hai unha paixón antirromana», unha frase que a paixón antirromana, aínda viva daquela, percibiu como unha provocación e que o prelado Kaas citou no parlamento alemán contra Ludendorff. O meu ensaio non fala dunha afinidade da Igrexa con determinadas formas de unidade política (monarquía ou democracia); defende a forma política única da Igrexa romana como a representación visible na historia universal de Cristo, feito home na realidade histórica, que se manifesta en tres formas da súa esfera pública: como forma estética na súa arte elevada, como forma xurídica na formación do seu dereito canónico e finalmente como forma gloriosa e deslumbrante de poder na historia universal.

⁸ Non só se trata de artigos, senón tamén de voluminosos libros como *Politische Romantik* (*Romanticismo político*, 1919), *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (*A ditadura, desde os inicios do concepto moderno de soberanía ata a loita de clases proletaria*, 1921) e dos dous últimos capítulos do libro sobre a situación histórico-espiritual do actual parlamentarismo (1923), que se atopan todos eles en conexión temporal, temática e sistemática

Barion constata que o meu eloxio sobre a Igrexa romana como unha aparición amplamente visible na esfera pública da historia universal, publicado en 1923⁹, podería terse aínda escrito en 1958, o ano da morte de Pío XII; pero *a súa verdade quedou destruída dun golpe* cando o papa Xoán XXIII deu comezo ao seu «aggiornamento». O Concilio Vaticano II *quitou os fundamentos* a todo o eloxio (p. 19). No título do artigo de Barion as palabras «forma política de poder» van, xa que logo, acompañadas dun signo de interrogación. Os tempos do triunfalismo da Igrexa romana pasaron, e o glorioso resplandor dunha forma de poder a través da historia universal, da que falaba o meu ensaio, foi só «o resplandor glorioso dunha evolución errónea da historia universal» (p. 51).

Así fala o teólogo, especialmente o eclesiólogo e o canonista. A súa conclusión semella coincidir coa do teólogo e esexeta Peterson. Ambos os dous remítense á doutrina dos dous reinos de santo Agostiño: ambos os dous rexeitan a tradición que se remite á continuidade da Igrexa co imperio Romano e cualifícanos de «teoloxía política, mais non: teoloxía». O canonista fai a este respecto unha exposición de poucas liñas que resume maxistralmente un milenio e medio de negación de toda posibilidade dunha teoloxía política cristiá (p. 17); o camiño pasa pola «dou-

coa *Teoloxía política* de 1922. O único que prestou atención a isto nunha análise xeral e non se contentou con tratalo esporadicamente non pertencía a ningún «estamento», e non era nin teólogo profesional nin xurista profesional: Hugo Ball; o seu artigo «Teoloxía política» apareceu no número de xuño da revista católica *Hochland* de 1924, e aínda hoxe pode sorprenden o lector crítico. Ball, que morreu en setembro de 1927, xa non coñeceu o meu ensaio sobre o concepto do político (1927).

⁹ Para o problema da esfera pública, hoxe (1969) actual, é de enorme interese a seguinte pasaxe do artigo «Politische Theologie» de Carl Eschweiler na revista *Religiöse Besinnung*, Stuttgart, 1931/1932, 2, p. 78: «O reino de Xesús, que non existe na violencia das armas, senón só na autoridade da testemuña desde e a favor da verdade, non foi en ningún momento un asunto meramente privado. En douscentos cincuenta anos o imperio pagán non batallou contra pensamentos e sentimentos internos. A Igrexa dos mártires era unha comunidade cuxa fundamental independencia do Estado non se pode explicar nin pola liberdade das ideas nin pola clandestinidade das prácticas revolucionarias; era xa nas catacumbas verdadeira Igrexa, é dicir, un ámbito propio da orde pública intolerable para o Estado paganamente absoluto».

trina dos dous reinos presente no Novo Testamento, cuxo mellor representante foi Agostiño e que Lutero levou ao seu punto culminante»; a negación foi conducida pola Ilustración e a lei dos tres estadios de A. Comte, coa axuda dunha desteoloxización («o que a teoloxía progresista consideraría secularización»), ao claro divorcio entre o espiritual e o secular, entre teoloxía e política (*Epirrhosis*, p. 17). A confrontación que establece Peterson do historiador da Igrexa Eusebio, o panexirista de Constantino o Grande, co padre latino da Igrexa Agostiño semella estar en consonancia con isto. O nome de Lutero, porén, non o puxo aquí Peterson no mesmo saco que o de santo Agostiño.

Pero Barion fala no seu estudo só do meu ensaio *Römischer Katholizismus*, mentres que a nota final de Peterson (relativa á tese final) se dirixe contra un texto completamente diferente, puramente xurídico: contra a miña *Politische Theologie* de 1922. Barion é perfectamente consciente disto; secasí, considera necesario estudar a Peterson, aínda que a este, como coidaba daquela (1968) «se lle presta pouca atención hoxe» (p. 54). Mais entrementes quedou claro que a lenda segue viva aínda hoxe, e que a opinión de Barion de 1968 foi desmentida xa en febreiro de 1969.

3. A actualidade da lenda da aniquilación (Hans Maier, Ernst Feil e Ernst Topitsch)

No artigo «Politische Theologie» publicado en *Stimmen der Zeit* en febreiro de 1969, o importante politólogo de Múnic Hans Maier dirixe os seus ataques tanto contra «a noción de teoloxía política que circula hoxe», coma tamén contra os numerosos programas de acción e teorías de teólogos evanxélicos e católicos que hoxe predicán unha «teoloxía da revolución». A súa crítica diríxese sobre todo contra o que baixo esta etiqueta o teólogo católico J. B. Metz presenta abertamente como a súa *teoloxía política*. No seu libro *Theologie der Welt* (1968), Metz reclamara

unha forma desprivatizada e pública de proclamar e realizar a fe, e esixira unha crítica social da Igrexa institucionalizada que abrollase da reserva escatolóxica do cristianismo. Metz emprega expresamente o termo «teoloxía política» para o seu proxecto. Hans Maier denomina isto un «experimento cun concepto insuficiente», porque o concepto dunha teoloxía político-cristiá fíxose imposible en si mesmo como consecuencia da doutrina da Trindade. «A historia da teoloxía política na era cristiá é daquela ao mesmo tempo a historia da súa destrución permanente» (p. 76). A autoridade teolóxica e a testemuña científica principal de Hans Maier é Erik Peterson. O artigo de Maier na *Stimmen der Zeit* de febreiro de 1969 remata cunha cita da tese final de Peterson. Introduce a cita indicando que Peterson escribiu as súas frases nos primeiros anos do nacionalsocialismo *referíndose a Carl Schmitt*. Hans Maier engade aquí a tese final de Peterson citada literalmente:

A estas frases de Peterson non hai hoxe nada que lles engadir, agás a indicación da súa permanente actualidade. Pois tamén a nova teoloxía política é só unha variante *dialéctica* secularizada da vella. Referirse fronte a ela á autonomía lexítima, que non se pode misturar o espiritual e o secular, a Igrexa e a sociedade, é a angueira lexítima dos crentes católicos, pero especialmente dos leigos católicos que na actual crise relixiosa e eclesiástica conservaron a capacidade do discernimento de espíritos. Para eles falei aquí.

Pola contra, o teólogo católico Ernst Feil defende a teoloxía política de J. B. Metz e examina o camiño da teoloxía política á teoloxía da revolución nun artigo no volume colectivo (editado en 1969 por el e Rudolf Weth) *Diskussion zur Theologie der Revolution [Discusión sobre a teoloxía da revolución]*. Pero Feil é prudente fronte ao intento de ver na revolución coma tal (por suposto, *in concreto* enténdese sempre a Revolución Francesa e a súa continuación marxista) unha manifestación

de Deus na historia. Advirte contra toda «doutrina dos dous reinos mal entendida», subliñando a un tempo que non todo rexeitamento da «teoloxía da revolución» implica xa o rexeitamento da revolución en todos os casos e en toda circunstancia, mentres que rexeita en todo caso una teoloxía política da *contrarrevolución*, da *restauración* e da *tradición*. Tamén Feil se remite á lendaria liquidación de Peterson de toda teoloxía política. O abraiante é que na súa panorámica histórica mencione o nome de Thomas Hobbes sen aludir á esencia especificamente político-teolóxica da Reforma protestante e de todas as revolucións e contrarrevolucións confesionais dos séculos XVI e XVII. Nin sequera se decata de en que grao o *ius revolutionis* da Revolución francesa representa unha continuación consecuentemente desteoloxizada do *ius reformandi* da Reforma protestante. O único que é seguro na súa coidadosamente ponderada exposición é o veredicto sobre a teoloxía política da contrarrevolución. Non se decata dos perigosos paralelismos entre Contrarreforma e contrarrevolución. Tampouco é consciente de que non pode eludir a decisiva pregunta de Hobbes: *Quis iudicabit? Quis interpretabitur?* [Quen xulgará? Quen interpretará?].

Tamén Ernst Feil se remite dun xeito estereotipado á lendaria liquidación por parte de Peterson de toda teoloxía política. Porén, límitaa á «teoloxía política restauradora». A conclusión é, coida, «moi sinxela»: a teoloxía política da Contrarrevolución (De Maistre, Bonald e Donoso Cortés) era tanto terminoloxicamente como facticamente un restablecemento da teoloxía política pagá da Antigüedad; «servía para conservar formas políticas que estaban xa esnaquizadas». Con outras palabras: *Vae Victis!* [Ai dos vencidos!] Ademais das outras desgrazas, o vencido perde tamén a posibilidade dunha teoloxía política. «Desde que Carl Schmitt valorou positivamente (cando menos nun principio) o concepto de teoloxía política, non houbo ninguén máis que quixese adherirse a esta valoración».

Esta argumentación de Feil non ten que ver (coma no teólogo protestante J. Moltmann) con categorías «intrateolóxicas», senón cunha valoración de sucesos histórico-políticos reais, como revolución e contrarrevolución. A palabra «valoración» é aquí especialmente reveladora. As oposicións de revolución e reacción, futuro e pasado, novo e vello convértense en valoracións, e os dous reinos de santo Agostiño transfórmanse en ámbitos de valoración no senso da filosofía dos valores. Entón xa non pode sorprendere que antigalicanos, pensadores católico-romanos como De Maistre, Bonald e Donoso acaben entre os cesaropapistas, os eusebianos e os arianos. O sentido e o significado, o valor e a esencia do valor é a súa convertibilidade. O que hoxe é novo, mañá será vello. Feil achégase aquí sospeitosamente a teólogos progresistas do século XIX como David Friedrich Strauß. Para eles o cristianismo foi, fronte ao politeísmo pagán, o revolucionariamente novo daquela; o monoteísmo cristián era progreso fronte ao pluralismo e politeísmo pagán. Xuliano o Apóstata era considerado un romántico e reaccionario, san Atanasio, pola contra, un revolucionario. Hoxe é o oposto. Hoxe o cristianismo eclesiástico tradicional é o vello e reaccionario, e o progreso é o novo. D. F. Strauß ofrece o clásico caso dunha especie de ideoloxía da novidade e dos tempos modernos e tamén, se se quere, dunha «teoloxía política do novo», que —a diferenza da teoloxía política de Bruno Bauer— se debe designar como «acrítica»¹⁰.

¹⁰ O texto de D. F. Strauß sobre Xuliano o Apóstata, o «romántico no trono dos césares», publicouse en 1847 en Mannheim; véxase sobre isto no meu libro *Politische Romantik* o excursus sobre o «romántico no trono dos césares» (terceira edición, pp. 210-221); para o noso contexto especialmente esclarecedor p. 221: «Abonda con dilucidar cales eran realmente as partes que aquí se enfrontaban como o vello e o novo para recoñecer axiña a diferenza das argumentacións relixiosas de Xulián das do Romanticismo da Restauración. O emperador pagán enfrontouse ao seu inimigo, unha fe relixiosa, con argumentos relixiosos; o romántico teoloxizador arredouse da discusión política e dirixiuse cara a demostracións relixiosas, e a teoloxía serviulle de coartada romántica [...]». Véxase a maiores o meu libro *Donoso Cortés* (de 1950), pp. 97-98 (artigo de 1927): «A argumentación de Strauß vólvese aquí tan primitiva, que ten todas as posibilidades dunha fe de masas: o vello morre, o novo vive; o cristianismo é o vello; o que hoxe cremos (o progreso, a liberdade da ciencia, etc.) é o novo. A conclusión práctica é clara. Todo isto pertence, como unha peza curiosa, ao museo de Pareto das derivacións pseudolóxicas.

Feil cualifica de «acrítica e identificadora» a relación que os tres pensadores católico-romanos contrarrevolucionarios tiñan cos desenvolvementos políticos e sociais do seu tempo. Era identificadora coma todo compromiso sincero, pois os tres pensadores estaban unidos existencialmente co que representaban e defendían. Eran acrícticos nun senso determinado fronte á autoridade eclesiástica, aos seus ollos lexítima, á que se sometían, tal e como Peterson fixo dun xeito explícito. Alén diso, eran críticos moi intelixentes e bos sociólogos; poden mesmo mencionarse como pais da socioloxía moderna. Auguste Comte está influído non só por Saint-Simon, senón tamén por De Maistre; sobre Bonald publicouse un interesante traballo, que Feil (p. 124, nota 45) cita tamén e que leva por título *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration* [A orixe da socioloxía desde o espírito da Restauración]¹¹; e a escatoloxía cristiá de Donoso só pode concibirse como unha fuxida da filosofía da historia do conde Henri de Saint-Simon, ao que o español se rendera de mozo. Un contrarrevolucionario como Burke resulta retórico e a súa argumentación é unha mera alegación en comparación coa agudeza crítica deses tres pensadores católicos; tampouco a maneira fortemente retórica de Donoso modifica nada nesta observación.

Renan, ao carón de Strauß o outro mitólogo da vida de Xesús, ten infinitamente máis gusto, pero é tamén máis pesimista. Porén, as disparidades entre o bo e o mal gusto son aquí matices secundarios. É máis importante o mito no que os mesmos dous mitólogos cren. A loita do novo contra o vello é un tema dos mitos de todos os tempos: Cronos contra Urano, Zeus contra Cronos, Heracles contra Zeus e o xigante Thurius, o Thor xermánico, o dragón verde contra o dragón vermello. Isto tórnase nos dous críticos progresistas da Biblia, tanto en Strauß coma en Renan, na banalidade dun autocompracente acomodarse á época. Abofé, Strauß é tamén aquí o máis basto. Nel o novo está extraordinariamente satisfeito consigo mesmo e coa súa época. El (D. F. Strauß) desfruta con gozo triunfante o prazo escaso no que lle está permitido representar o papel do novo. Primitivo, como xa se dixo, pero predestinado por iso mesmo a mito colectivo dun século positivista».

¹¹ Robert Spaemann, *De Bonald und die Philosophie der Restauration* [De Bonald e a filosofía da Restauración], tese de doutoramento Münster 1952; publicada en Múnic en 1959 co título: *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald* [O nacemento da socioloxía do espírito da Restauración. Estudos sobre L. G. A. de Bonald]. De Bonald procede a frase: «A realidade está na sociedade e na historia»; véxase no meu libro *Politische Romantik* o capítulo: «La recherche de la Réalité» (p. 89).

Xa hoxe se amosa, opina E. Feil, que «a cuestión da relación entre fe e acción política non só non ficou resolta co fracaso dunha teoloxía política tradicional, senón que se presenta de novo»; por iso J. B. Metz tenta con razón volver reflexionar sobre a relación da fe cristiá coa sociedade «dunha maneira criticamente distanciadora, de acordo coa orientación escatolóxica da fe». A orientación escatolóxica busca «formular a mensaxe escatolóxica baixo as condicións da nosa sociedade actual». Que significa isto concretamente? A nosa sociedade actual é progresista no senso dun progreso desenfreado que reúne nel a cientificidade libre de valores, a liberdade do aproveitamento industrial e o incremento do consumo humano libre; é ademais un pluralismo de grupos sociais no que todo se volve plurivalente; e, finalmente, é unha sociedade *hominizadora*, como di J. B. Metz. Coido que unha sociedade semellante progresista-plurivalente-hominizadora só permite unha escatoloxía adecuada a ela, inmanente ao sistema, isto é, igualmente progresista-plurivalente. O seu tipo de escatoloxía só pode ser unha escatoloxía *homo-homini-homo*, no mellor dos casos unha utopía con principio esperanza dun *homo absconditus* que se produce a si mesmo e ademais tamén as condicións da súa propia posibilidade.

Para o noso contexto é de especial interese que tamén E. Feil na súa réplica a Hans Maier asuma a lendaria tese final de Peterson, aínda que só para liquidar os antigalicanos como cesaropapistas e conceder á teoloxía política da revolución algunhas oportunidades teolóxicas coidadosamente dosificadas. Mais Feil percibiu dalgún xeito a debilidade fundamental do ensaio de Peterson: a limitación á noción irreflexiva da *monarquía divina* (no canto de «unidade política») e a exclusión tácita contida nela de calquera outra problemática no lado político do tema, especialmente a exclusión de toda democracia. Mais disto non se deduce, como pretende Feil, que a parte excluída poida salvarse da liquidación; con isto só se demostra que o incompleto material de Peterson non sostén a súa conclusión xeral, e que a súa tese

final devén nun cheque que deixou en descuberto a súa conta de material.

O teólogo católico Ernst Feil tenta limitar a liquidación da teoloxía política excluindo a democracia do veredicto global de Peterson. O neopositivista Ernst Topitsch segue a impulsar a liquidación do ámbito monárquico-monoteísta ata disolver toda teoloxía concreta nunha cosmoxía comparativa de carácter universal. No artigo «Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der politischen Theologie» [“Cosmos e dominio, orixes da teoloxía política”], publicado na revista católica *Wort und Wahrheit* (1955, 1, pp. 19-30), Topitsch constata que a problemática que se coñece co nome de «teoloxía política», non semella «ter boa estrela»; o artigo de Hans Kelsen «Gott und Staat» [“Deus e o Estado”] en *Logos* XI (1923), recibiu pouca atención, e «a obra, máis exitosa, de Carl Schmitt é só un bosquexo enxeñoso». Topitsch non era aínda daquela, en 1955, o destacadísimo xamán que é hoxe. Na banalización da miña obra de 1922 coincide coa nota final de Peterson, que fala de «explicacións breves, non sistemáticas» para sacar o meu texto da súa conexión temporal, temática e sistemática con publicacións máis amplas, e illalo. Topitsch gaba a Erik Peterson, que iluminou «modelicamente» a relación da idea da monarquía divina co dogma da Trindade, e «distinguiu claramente» a relixión católica da ideoloxía imperial ariana. Porén, critica asemade que Peterson se limite á teoloxía pagá, que segue a ser «transparencia e fondo» da teoloxía política, e deste xeito pode liquidarse como pagá e herética.

Con este comentario crítico sobre a pretensión de Peterson de ter liquidado dunha vez por todas calquera teoloxía política cristiá, Topitsch achégase á cerna da nosa pregunta. Decátase do verdadeiro punto feble do ensaio de Peterson, o seu fallo estrutural, a desproporción entre o material de proba e a tese final, e rexeita a evasión ao puramente teolóxico-edificante. No canto disto, Topitsch neutraliza —e isto significa aquí: desteoloxiza— a preocupación específica dun teólogo cristián, e esténdese en

interesantísimas mensaxes sobre a relación xeral entre cosmos e poder nos antigos chineses e indios, nos asirios e persas. Chégase así a unha conclusión que elude a candente cuestión teolóxico-política:

Se ben é certo que o problema da Trindade fai ao seu xeito imposible a disolución sociolóxica da idea de Deus, e impide que se abuse dela para lexitimar un Estado universal cesaropapista, non permite deducir e fundamentar normas sociais.

Esta é unha declaración moi confusa. Por unha banda semella dar a razón a Peterson; por outra, anuncia unha reserva, e non se engana sobre o feito de que o mesmo triunfo, presentado *dun xeito tan modélico* por Peterson, do dogma da Trindade sobre o monoteísmo ariano tivese «de certo un alcance político eminente» (p. 15). Finalmente todo se extingue no normativismo, ao se falar de súpeto de *normas* en lugar de *nomos*, e non de dogmas e conceptos nos que ordes historicamente concretas se estruturaran ideoloxicamente para tomar decisións lexítimas, interpretar por si mesmas estas decisións e conservar no seu poder o control sobre o seu cumprimento.

Topitsch non só recoñeceu a debilidade interna da tese final de Peterson; ten ademais o mérito de ter atopado unha introdución plausible aos desconcertantes fenómenos dunha problemática inconmensurable. Reduciu a tres categorías as complicadas interconexións horizontais e verticais da realidade política coas imaxes e ideas relixiosas. A mistura de símbolos e alegorías, paralelismos e analoxías, de metáforas e imaxes, de proxeccións e reaccións dunha esfera á outra divídese en ideas sociomorfas, biomorfas ou tecnomorfas. Con isto non se dá unha solución do problema da conexión mesma, mais si unha morfoloxía das metáforas, unha primeira, a catalogación ordenadora de fenómenos dentro dos moitos «reflexos» e «contrarreflexos» cos que nos atopamos aquí. Mentres o mesmo ser humano sexa un ser

antropomorfo, é dicir, un ser similar ao humano, entenderase a si mesmo e as súas relacións cos seus semellantes nestas «imaxes». O antropomorfismo inextirpable de todo pensamento humano pode presentarse como bio-, tecno- ou sociomorfismo. O rei pode aparecer como un Deus e Deus como un rei. Mais Deus pode pensarse tamén como unha especie de motor eléctrico do mundo e o motor eléctrico como unha especie de motor do mundo, e finalmente o mesmo ser humano sérvese tamén de todas estas imaxes para se comprender a si mesmo, e *conctíbese* a si mesmo cientificamente, co seu aparato psico-físico, como unha cápsula espacial. Todo isto pode combinarse en metáforas polimorfas. O gran Leviatán, o Estado de Thomas Hobbes, é tetramorfo: é tanto o Deus grande, mais mortal, coma tamén un animal grande, ademais dun ser humano grande e dunha máquina grande. Proxeccións inxenuas, fantasías numinosas, reducións reflexivas do descoñecido ao coñecido, analoxías do ser e do aparecer, superestruturas ideolóxicas sobre unha infraestrutura; todas estas cousas atópanse no ámbito inconmensurable, polimorfo da teoloxía ou da metafísica política. A clasificación en *socio-, bio- ou tecnomorfo* rexistra sen esforzo e a primeira vista o material gráfico e os datos das mutuas e incesantes meta-, ana- e katomorfoses. Un ser vivo biolóxico coma o ser humano non se confundirá a si mesmo como ser vivo cunha máquina ou cun grupo social coma tal. As tres clases de imaxes ou formas (biomorfo, tecnomorfo, sociomorfo) son tres arquivadores, tres sinais de circulación das estradas científicas, que xa case que funcionan como produtos industriais compatibles cos ordenadores. Non se precisa de ningún esforzo teórico-conceptual para diferenciar un condutor dun coche, e ambos os dous dun club automobilístico.

O fallo estrutural que debilita o ensaio de Peterson facilita ao positivista transformar unha liquidación puramente teolóxica da teoloxía política nunha liquidación científica da teoloxía. Desde este punto de vista cómpre lamentar que Topisch non se refira ao artigo científico «Göttliche Monarchie», que Peterson

publicou en 1931 (no *Theologische Quartalschrift*). Este artigo ofrece todo o instrumentario teolóxico-histórico de demostración de Peterson, sen deixalo en descuberto absolutizándoo nunha tese final xeral. Un teólogo como Peterson non precisa agardar pola contestación definitiva de cuestións preliminares da crítica epistemolóxica, da teoría da ciencia e da metodoloxía, antes de facer unha afirmación puramente teolóxica. Non se lle fai xustiza cando a súa liquidación —malograda ou non— dunha teoloxía política monárquica-monoteísta se transforma simplemente nunha socioloxía global das imaxes cosmolóxicas, e se desfai nunha ciencia comparativa da relixión, nunha socioloxía xeral da relixión ou nunha ciencia positivista das normas.

Os tres artigos de Hans Maier, Ernst Feil e Ernst Topitsch son, cada un no seu estilo, de grande interese para a nosa investigación. Mostran en que distintas, e mesmo opostas, direccións segue sendo hoxe válida a tese da liquidación de Peterson. Maier adopta sen reparos a tese e notas finais de Peterson *taliter qualiter*; Feil admítea para a teoloxía política da contrarrevolución; Topitsch louva a crítica do cesaropapismo e transfórmaa dunha afirmación especificamente teolóxica nunha parte da ciencia xeral da relixión.

Imos agora dirixirnos á orixe e ao verdadeiro documento da lenda, ao ensaio de Peterson de 1935 *Der Monotheismus als politisches Problem* [*O monoteísmo como problema político*].

II. O documento lendario

1. Orixe e delimitación temporal do tema

Concentrámonos no documento lendario, o ensaio de 1935 de Peterson sobre o monoteísmo, para coñecer o contido exacto da súa tese final. A obra científica máis importante de Peterson, o seu traballo de habilitación do ano 1926, trata o tema do Deus único, *Heis Theos*, e garda unha estreita relación temática co ensaio de 1935. Ten a súa orixe na tese doutoral de Peterson de

1922, foi aceptada como traballo de habilitación pola facultade de teoloxía protestante da Universidade de Gotinga, e publicouse como libro en 1926 (na colección «Investigacións sobre relixión e literatura do Antigo e Novo Testamento», dirixida por R. Bultmann e H. Gunkel) co título *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* [*Heis Theos. Estudos sobre epigrafa, historia das formas e historia das relixións*].

Este extenso libro de 1926 é de grande importancia para o problema científico do monoteísmo, sobre todo porque demostra que a fórmula «Deus único» pode valer como aclamación pública ou demostración dun deus determinado ou dun determinado emperador ou rei, e non implica necesariamente unha confesión de monoteísmo. Non se está aínda a falar de teoloxía política; ningunha cuestión se presenta baixo este punto de vista. O libro non subliña un punto de vista dogmático, e permanece neutral ou libre de valores no senso da moderación dogmática e axiolóxica da científicidade dunha teoloxía liberal. Desprégase un enorme material de fontes literarias e testemuños epigráficos con perfecta obxectividade; non se aprecia ningún tipo de toma de postura a prol ou en contra dalgunha corrente teolóxica ou dunha determinada confesión dogmática.

No ano 1925 Peterson publica a súa conferencia, xa mencionada, «Was ist Theologie?» [“Que é a Teoloxía?”], que causou un grande impacto. Tampouco agora, en 1925, aparece o termo «teoloxía política». Peterson referirase por vez primeira ao tema e ao termo «teoloxía política» nun artigo de 1931. Baixo o título «Göttliche Monarchie» anticipou dun xeito literal na revista *Theologische Quartalschrift* (1931, IV, pp. 537-564) a meirande parte do seu ensaio de 1935. Comeza, ao igual que no seu ensaio posterior, coa «teoloxía aristotélica» e a «monarquía divina» dos xudeus alexandrinos, e analiza a Filón, cuxas reinterpretacións xudías-helenísticas cualifica de *políticas* (p. 543). O monoteísmo como problema político non é para el outra cousa có problema

da transformación helenística da fe xudía en Deus. Tamén a conseguinte descrición de Tertuliano concorda co posterior ensaio sobre o monoteísmo. O bispo Eusebio, o panexirista de Constantino o Grande, aparece xa aquí como un caso de teoloxía política inadmisíbel, mais aínda non como o prototipo universal e exemplar para todos os tempos. Del dise que tratou de *politizar* a idea da monarquía de Deus, após Tertuliano ter tratado de *xuridificala*¹². A todos estes intentos oponse o dogma do Deus un e trino da teoloxía cristiá. Cítase a Gregorio Nacianceno ao final do artigo (p. 563) para elevar toda a reflexión á súa orde verdadeira, «que se atopa alén de toda a desorde que describen os conceptos anarquía, poliarquía e monarquía». En consecuencia, este mesmo Padre grego da Igrexa, Gregorio Nacianceno, aparece cara ao final do ensaio de 1935 (pp. 96-97) como o gran teólogo cuxa doutrina ortodoxa da Trindade pon fin á teoloxía política dos arianos. A conclusión é que non pode haber unha realización política da monarquía divina. «Quen tentase tal realización asemellaríase ao Anticristo, de quen Gregorio de Elvira di: *ipse solus toto orbe monarchiam habiturus est*» [*el só quere exercer a monarquía sobre todo o orbe*] (p. 563, nota 1). Esta cita sobre o Anticristo, que aparece cara ao final no artigo de 1931, apenas destaca no ensaio de 1935, aínda que o Anticristo e o «Estado mundial» non eran menos actuais no ano 1935 ca en 1931, ou que na época da *Pax romana* en 325 ou hoxe en 1969.

A diferenza entre as dúas publicacións de Peterson de 1931 e 1935 non reside nin nas probas científicas nin na argumentación. Prescindindo do material complementario no texto e nas notas, prescindindo dalgunhas breves panorámicas dos posteriores doutores da Igrexa e dalgunhas matizacións no acento, o ensaio de 1935 só achega como novidade unha interpolación de

¹² A conferencia « Was ist Theologie? » (publicada en 1925) contén unha longa nota na que se afirma que o dogma e o sacramento son elementos constitutivos do Novo Testamento, e «non por casualidade termos da linguaxe xurídica» (p. 31, nota 21). Volveremos a esta nota cara ao final da nosa exposición (3.2.).

carácter político-teolóxico, que debateremos dun xeito particular máis adiante (2.2). O engadido esencial e decisivo en 1935 é a confrontación do bispo Eusebio de Cesarea con santo Agostiño, como paso á tese final coa nota final. Agostiño seica conseguiu co concepto cristián da «paz» o que os padres gregos da Igrexa, especialmente Gregorio Nacianceno, conseguiran mediante o seu concepto de Deus e a doutrina da Trindade: liberar a fe cristiá «da súa atadura co imperio Romano». Isto exprésase nalgunhas frases en forma de teses. Acto seguido, tanto a tese final coma a nota final impóñense aos datos científicos.

Como puido o material de proba dun breve artigo de 1931, que se cingue ao primeiro século cristián ata o tempo de Constantino, servir como fundamento suficiente para o veredicto global sobre toda teoloxía política sen ampliar no esencial o material histórico ou intelectual? O mesmo ensaio ofrece a este respecto unha única alusión, moi breve. Se ben é certo que no subtítulo se cualifica humildemente como unha «achega á historia da teoloxía política no imperio Romano», o título principal reza dun modo xeral: *O monoteísmo como problema político*, e a tese final coa nota final rexeita finalmente *toda* teoloxía política. O motivo é que a época do imperio Romano e o caso Eusebio son *exemplares* para todo o problema da teoloxía política.

«Imos mostrar cun exemplo histórico a problemática interna dunha teoloxía política que se rexe polo monoteísmo»; así se di ao inicio na nota preliminar. «Fixemos aquí o intento de demostrar nun exemplo concreto a imposibilidade teolóxica dunha *teoloxía política*»; así se di na última páxina ao final do libro. Pero este carácter exemplar nin se explica nin se fundamenta. Estase a pensar só nun exemplo ilustrativo? Un exemplo tal non podería traspoñerse convincentemente ás moitas e distintas manifestacións da teoloxía política. No caso de Constantino o Grande do que se trataba era da relación da Igrexa cristiá cun poderoso *monarca* cristián ou favorable aos cristiáns e dunha disputa case que intracristiá, cuxos interrogantes e respostas

non se poden trasladar nin á relación teórica nin á relación política da Igrexa cristiá coas partes belixerantes non cristiás, anticristiás ou mesmo irrelixiosas e totalmente desteoloxizadas. Constantino considerábase a si mesmo —incluso sen ter sido bautizado— como un *bispo* e unha especie de decimoterceiro *apóstolo*, e Eusebio recoñeceuno como o bispo *ton ekton* (é dicir, quer daqueles que están fóra, isto é, dos non cristiáns; quer do que está fora, isto é, do ámbito político). A tipicidade dunha figura semellante e de todo o que forma parte da súa situación, incluído o propio bispo Eusebio, está estritamente limitada, e en consecuencia tamén a posibilidade de comparar Constantino o Grande, por exemplo, con Hitler ou Stalin. Non é admisible cientificamente, e tampouco científico-teoloxicamente, abordar a actualidade do ano 1935 con paralelos históricos do ano 325, en todo caso non sen explicar o carácter exemplar *in concreto* das probas.

A *teoloxía política* ou *civilis* da Antigüidade grega ou romana transmitíusenos a través de Terencio Varrón nunha detallada interpretación na *Civitas Dei* (XII 1) de santo Agostiño. En Peterson non se aborda. Varrón, ao que Agostiño trata con xocosa superioridade como *Marce astutissime* [Marco astutísimo], forma parte da especialidade de Peterson; no libro *Heis Theos* de 1926 menciónase dúas veces (pp. 245, 306), se ben só brevemente e non en relación co noso tema. A antiga *polis* era unha comunidade relixiosa. Varrón diferencia a teoloxía mítica (fabulosa) dos poetas, que ten o seu lugar no teatro, da teoloxía natural (física) dos filósofos, cuxo lugar é o mundo, e da teoloxía política, cuxo lugar é a *polis* ou *urbs*¹³. Esta teoloxía política forma parte do

¹³ Abonda unha ollada á historia da relixión en Roma de Kurt Latte (*Handbuch der Altertumswissenschaft* V, 4), especialmente ao capítulo XII «Die Loyalitätsreligion der Kaiserzeit» [“A relixión da lealdade na época imperial”] para ver canto do tema e dos puntos de vista esenciais fica fóra dunha «teoloxía política» por ignorarse a Varrón. Non abordo a restauración por Augusto da piedade italiano-pagá, sobre a que Franz Altheim —ao contrario que Latte— chama a atención na súa *Römische Religionsgeschichte*, aínda que o amigo e admirador de Peterson Theodor Hacker era un seguidor cristián de Virxilio.

nomos e constitúe a vida pública a través do culto dos deuses, o culto dos sacrificios e as cerimoniais. Forma parte da continuidade e identidade política dun pobo para o que a relixión dos pais, os festivos legais e o *deum colere kata ta nomina* [honrar o deus segundo os nomes] son esenciais para identificar a herdanza, a sucesión lexítima e para se identificar a si mesmo. Aquí xorde a pregunta que E.-W. Böckenförde formulou así:

É a fe cristiá de acordo coa súa estrutura interna unha relixión igual cás outras, e por iso a súa manifestación válida é a do culto público (na *polis*), ou transcende a fe cristiá as relixións precedentes, a súa eficacia e realización consiste xustamente en desmontar as formas sagradas da relixión e o goberno público do culto, e en conducir os seres humanos á orde do mundo determinada pola razón, secular, á autoconciencia da súa liberdade? («Säkularisation und Utopie», *Ebracher Studien, Festschrift für Ernst Forsthoff*, 1967, p. 91).

Considero esta presentación do problema demasiado limitada pola súa disxunción, pero a pregunta é ineludible. Se ben é certo que a Igrexa de Cristo non é deste mundo e da súa historia, está neste mundo. Isto quere dicir: toma e dá espazo, e espazo significa aquí: impermeabilidade, visibilidade e vida pública. Peterson deixa todo isto fóra do seu material, da súa argumentación e por conseguinte tamén fóra da exposición da súa tese final. Tampouco no seu artigo «Göttliche Monarchie» de 1931 mencionara a Varrón, pero ese artigo de 1931 non pretendía aínda liquidar dun modo xenérico toda teoloxía política. O feito de que ignore a Varrón amosa que o que importaba a Peterson en 1935 non era, fronte ao artigo de 1931, afondar na fundamentación, senón só a tese final.

A teoloxía política é un ámbito sumamente polimorfo; ten ademais dous aspectos distintos, un teolóxico e un político; cada un réxese polos seus conceptos específicos. Isto indícao xa a combinación de palabras do termo. Hai moitas teoloxías políticas, pois

hai por unha banda moitas relixións distintas, e por outra moitos tipos e métodos distintos de política. Nun eido tan ambivalente e bipolar só é posible unha discusión obxectiva de seren unívocas as afirmacións e seren tanto as preguntas coma as respostas claramente precisas. Por iso temos que considerar tanto o aspecto político coma o teolóxico en relación coa limitación do seu material de proba e a limitada formulación da cuestión que ela carrega. Mais antes é aínda preciso subliñar unha estraña interpolación político-teolóxica que Peterson recolleu no seu ensaio de 1935.

2. Interpolación político-teolóxica: le roi règne et ne gouverne pas

Para Peterson a teoloxía política está liquidada. Tampouco lle preocupou a grande importancia que os propios resultados das investigacións do seu libro *Heis Theos* teñen para a socioloxía da «lexitimidade carismática» de Max Weber (porque a aclamación se dispensa tipicamente ao líder carismático)¹⁴. Ao fin e ao cabo, esta é só un derivado da teoloxía protestante secularizada (que procede de Rudolf Sohm), a deformación dun modelo teolóxico. Pois a lexitimidade carismática neotestamentaria do apóstolo Paulo segue a ser a orixe teolóxica de todo o que Max Weber dixo socioloxicamente sobre o tema *carisma*: o apóstolo Paulo, o *triskaidékatos*, o decimoterceiro fronte aos doce (*Gálatas*, cap. 2; *Feitos dos apóstolos*, cap. 15), só podía lexitimarse carismáticamente fronte á orde destes, establecida concretamente.

Pola contra, en 1931 abrolla un exemplo totalmente distinto e non bíblico de teoloxía política no artigo de Peterson na *Theologische Quartalschrift* (p. 540). Alí aparece de súpeto en

¹⁴ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, cuarta edición, 1956, pp. 662-673. No meu libro *Volksentscheid und Volksbegehren* (Berlín 1927), p. 34 subliñei a grande importancia do libro de Peterson para a teoría da democracia plebiscitaria. Sobre o texto antes mencionado véxase o comentario de Peterson na conferencia sobre a Igrexa pronunciada en 1924 en Múnic (*Traktate*, p. 419): Paulo non forma parte dos doce, aquí está o límite; non da súa actividade apostólica, senón da súa lexitimidade apostólica. E esta é a razón de por que o apóstolo Paulo é para a Igrexa algo completamente distinto a, por exemplo, Pedro.

lingua francesa a sentenza: *le roi règne, mais il ne gouverne pas*. Considero xustamente esta interpolación neste contexto a achega máis interesante que Peterson —se cadra inconscientemente— fixo á teoloxía política. Atangue á filosofía de Aristóteles e á do helenismo xudeu ou pagán, e é central para a argumentación do ensaio, aínda que na exposición só apareza como un detalle. Pois o monoteísmo «ten a súa orixe como problema político na transformación helenística da fe xudía en Deus» (p. 98).

O teólogo Peterson sérvese aquí dunha fórmula francesa do século XIX que moderniza unha formulación latina máis antiga, descoñecida probablemente por el, dirixida cara ao ano 1600 contra o rei polaco Sexismundo III: *rex regnat sed non gubernat*. O teólogo quere interpretar a manifestación especificamente pagá ou xudía-helenística dunha teoloxía monoteísta-política, que coma tal teoloxía non é xa en verdade teoloxía, senón pura metafísica ou só unha filosofía sincretista da relixión. A propia fórmula non se entendía orixinariamente nun senso político-teolóxico. Trocouse no slogan político de moda da burguesía liberal no desteoloxizado século XIX. Un voceiro típico da monarquía burguesa, Adolphe Thiers, que máis tarde sufocou sanguentamente a Comuna de París, pronunciou a fórmula en 1829 e 1846 como lema dunha monarquía parlamentaria, a prol dun réxime capitalista *juste-milieu*. No artigo de Peterson de 1931 aparece unha única vez, na citada pasaxe (p. 540), sen comentario ou introdución ningún, como a fórmula chave para iso que Werner Jaeger chamou a «teoloxía aristotélica» e para o monoteísmo do xudeu alexandrino Filón. A aplicación retrospectiva dunha fórmula semellante desde unha época liberal, poscristiá, á Antigüidade do primeiro século cristián é sorprendente. Mais amosa canta reflexión e traballo intelectual poden estar investidos nunha formulación político-teolóxica ou político-metafísica útil.

Donoso Cortés decatouse correctamente deste carácter político-teolóxico-cristián, e tratouno no seu *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de 1851, pouco profesional

desde o punto de vista teolóxico. Donoso analizou polo miúdo política e teoloxicamente a fórmula francesa nun escrito que desde París dirixiu o 19 de xuño de 1852 ao Cardenal Fornari, que estaba en Roma. A súa conceptualización desta fórmula correspóndese coa estrutura dun racionalismo político-mono-teísta que quere manter afastada da loita dos partidos a cúspide do poder, co fin de racionalizar a mesma loita polo poder (véxase a miña *Verfassungslehre*, p. 287). Os paralelismos entre o monarca dun réxime parlamentario (que non intervén nas decisións do seu goberno, senón que reina, desde unha certa transcendencia, a través dun goberno parlamentario, dun gabinete, mais non goberna) coa idea dun ser dunha esfera superior que non intervén no decurso do mundo é abraiante. Por outra banda, é grotesco establecer un paralelismo histórico entre Luís Filipe e os déspotas helenísticos, os césares romanos e os reis de reis persas. O rei de reis persa, que goberna a través de virreis, visires, sátrapas, funcionarios e mais mensaxeiros, ten, secasí, un claro paralelismo metafísico e político co Deus que non é pensado (coma o Deus de tipo estoico) como unha forza que domina o cosmos, senón que goberna a través de deuses inferiores, anxos e mais mensaxeiros, desde unha esfera superior máis elevada, coma unha *arché* (un principio) que non exclúe unha pluralidade ou multiplicidade doutros *archai*, máis ben a esixe, porque isto se corresponde coa súa sacrosanta dignidade persoal, suprema e inaccesible¹⁵. Traspoñer a estas esferas un rei burgués como Luís Filipe é característico das ideas de Peterson sobre a teoloxía política.

Seica a fórmula francesa causou unha fonda impresión en Peterson. No seu artigo da *Theologische Quartalschrift* de 1931 aparece, como dixen, só unha vez e só de pasada. No ensaio de 1935, pola contra, desenvólvese e expónse dun xeito rechamante.

¹⁵ Sobre esta lóxica do poder supremo: Carl Schmitt, *Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, 1954.

Domina de feito toda a confrontación co monoteísmo xudeu e pagán-helenístico. Cítase con insistencia non menos de sete veces (pp. 19, 20, 49, 62, 99, 117, 133), como unha idea «coa que batemos unha e outra vez», tamén «no seu particular xiro: O Deus supremo reina, pero as divindades nacionais gobernan». Somos mesmo advertidos: «sobre isto cómpre meditar-mos amodo» (p. 133). Nunha pasaxe importante a idea repítese unha vez máis, pero sen a fórmula, perante á argumentación pagá de que un deus só pode reinar sobre os seus semellantes, por tanto, só sobre outros deuses, e non sobre seres humanos ou animais, igual que se di do emperador Hadriano que só reinaba sobre seres humanos e non sobre animais (p. 52 ata 53). A fórmula tórnase deste xeito nunha chave do paganismo monoteísta¹⁶.

Estes exemplos de teoloxía política son para Peterson admisibles porque aquí non se trata do monoteísmo cristián da Trindade. En relación coa teoloxía política de Aristóteles chega a dicir expresamente «que a formulación última da unidade dunha visión metafísica do mundo está sempre co- e predeterminada pola decisión a prol dunha das posibilidades de unidade política» (p. 19). Na nota sobre esta pasaxe pregúntase «se, ao formular o seu ideal monárquico dentro da orde metafísica, Aristóteles non tomou a decisión previa a prol da conformación dunha monarquía helenística por parte de Alexandre o Grande» (nota 14, p. 104). Isto coincide coa tese da miña *Teoloxía política* de 1922 e coa socioloxía do concepto de soberanía esbozada alí, que cita (2ª ed., 1934, p. 60) unha frase de Edward Cair (do seu libro sobre Auguste Comte), segundo a cal «a metafísica é a expresión máis clara e intensa dunha época». Obviamente, o

¹⁶ O emperador romano Hadriano interesouse pola unión de todos os deuses nunha unidade universal; sobre isto observou Bruno Bauer: «Esta simplificación da nomenclatura celestial, favorecida polo sistema estoico, correspondíase coa centralización do poder terreal do emperador. En Atenas unha serie de tiranos e gobernantes absolutos traballou durante séculos nun templo para o olímpico como divindade central de Grecia» (*Christus und die Caesaren*, 1877, p. 283).

veredicto da tese final de Peterson non se refire a estes casos dunha teoloxía ou metafísica política non trinitaria-monoteísta.

3. Delimitación do tema e formulación da cuestión no lado político: a monarquía

No lado político a delimitación semella estar clara: só a monarquía, no senso do poder e dominio dunha única persoa, é o obxecto de discusión e o material da demostración. Isto semella ser un límite que se dá por si mesmo coa limitación ao monoteísmo, e correspóndese coa fórmula: «un Deus, un rei». *Monarca* é para o imperio Romano o *imperator, caesar, princeps* e *augustus*. O un no lado político da teoloxía política é daquela unha *arché* como persoa individual, aínda non como «persoa xurídica», senón máis ben un individuo humano. En canto se suma unha segunda persoa, coma no principado dobre dos emperadores romanos (p. 47), a fórmula perde a súa evidencia. A posibilidade dunha tríade no lado político non se presenta. O concepto de monarquía non se pode aplicar sen máis á Trindade, dentro da cal *arché* e *potestas* «teñen o seu propio sentido» (*Göttliche Monarchie*, p. 557).

Mais na argumentación de Peterson aparecen tamén unidades políticas capaces de actuar que están compostas por unha pluralidade de persoas ou grupos. En particular, os pagáns son sempre os *pobos* como unidade política en plural. No mundo pagán, ao politeísmo corresponde un pluralismo político dos pobos no senso de unidades políticas (non só de grupos sociais). O mundo pagán no seu conxunto considérase como un pluriverso político de distintas nacións que só a través do señor único do mundo deveñen nun universo político. Tamén o «pobo de Deus», o pobo xudeu, é unha unidade política, ao igual que a *ecclesia*, a Igrexa cristiá, o novo pobo de Deus. O concepto de monarquía do xudaísmo alexandrino era «en último termo un concepto político-teolóxico destinado a fundamentar a superioridade reli-

xiosa do pobo xudeu» (p. 63). O historiador xudeu Flavio Xosefo non fala de «monarquía divina». Os cristiáns, o novo «pobo de Deus» que substitúe os xudeus, adoptaron para a súa *ecclesia* esta idea de unidade política e a continuaron. Segundo Peterson, o seu emprego do concepto de monarquía é, en primeiro lugar, só «propaganda» xudía ou xudía-cristiá. No caso dos cristiáns explícao pola «estreita vinculación entre as escolas cristiás e as xudías. A literatura propagandística cristiá utilizou, dun xeito similar á xudía, o concepto político-teolóxico da monarquía para fundamentar a superioridade do pobo de Deus reunido na *ecclesia* fronte á fe politeísta dos pobos (dos pagáns)» (p. 37).

Aquí pode recoñecerse que o concepto central sistematicamente-correcto para o problema teolóxico-político que Peterson presenta non debe tomar como referencia a *unidade política* e a súa presenza ou representación. Así o dispuxo Thomas Hobbes dun xeito sistemático no seu *Leviathan* (1651): o ser supremo, o soberano, pode ser unha persoa individual, ou unha asemblea ou unha pluralidade de persoas capaces de actuar¹⁷. Cando xa non se di: «un Deus, un rei», senón: «un Deus, un pobo», e cando o lado político da teoloxía política xa non toma como referencia un monarca, entón vólvese democrático. A coincidencia plausible de monoteísmo e monarquismo deixa de funcionar e xa non vale. A ausencia de validez non escapou á perspicacia de Peterson. «Un pobo e un Deus, este é o lema xudeu» (p. 23). Porén, o xudeu alexandrino Filón, que é o primeiro en aludir neste contexto á «monarquía divina» (p. 22) e que establece a unidade cósmico-metafísica do cosmos fronte á poliarquía, á oligarquía e á olocracia pagá, non fala de «*democracia* divina». Alén diso, Filón é «un amigo dos ideais democráticos [...], pero está claro que a fe

¹⁷ Para Hobbes o pobo romano era cara a fóra «unha persoa» e na época de Cristo en Palestina a *monarch*; era o soberano; Cristo non lle opuxo resistencia: *Leviathan* II, cap. XIX. Cando un poder político que ten en si unha constitución democrática mantén ocupado un territorio estranxeiro, entón o *pobo* do territorio ocupado é segundo Hobbes súbdito dunha *monarquía*, pois a unidade política organizada democráticamente cara a dentro aparece cara a fóra como *unha* persoa.

xudía en Deus lle prohibiu falar neste contexto dunha democracia metafísica, divina» (p. 29). Segundo a teoloxía cristiá, desde a vinda de Cristo os xudeus xa non teñen nin rei nin profetas.

A cuestión teolóxico-política da monarquía embeléñase porque Oríxenes e os teólogos alexandrinos, incluído san Atanasio, non empregan a palabra monarquía, senón que falan da *monás* divina. Na palabra mon-arquia está a aristotélica *mia arche*, o *principio* único; a palabra *monás*, pola contra, conduce á unidade platónico-pitagórica do *número*. Peterson gaba o papa Dionisio (259-268), que «defende a proclamación sagrada da monarquía, supera o dualismo gnóstico e albisca na Trindade unha única *arche* de tres persoas, que non poden separarse ou dividirse, que son a un tempo unidade e tríade. Curiosamente, tamén Eusebio, o fiel discípulo de Oríxenes, usa a palabra monarquía, pero nel interprétase como arianismo e mentalidade herética, por tanto, como teoloxía, porque lle falta o concepto ortodoxo de Trindade do papa Dionisio. Non imos seguir afondando nisto, pois o típico da monarquía no lado político do problema é en Peterson o monarca do monoteísmo helenístico, isto é, unha persoa individual, «o poder único do último principio único coa fortaleza do único dono último deste poder».

No caso da palabra *monarquía* non debe pasarse por alto que o principado de César Augusto se aferrou á súa lexitimación republicana. A continuidade do dualismo entre o *senado* romano e o *pobo* romano, entre os *patres conscripti* e o *populus*, é dicir, a asemblea dos cidadáns, entre *auctoritas* e *potestas*, é recoñecible a través dos séculos, malia todas as mudanzas e catástrofes, de tal xeito que o papa romano Xelasio puido aínda ao final do século V (494) apelar a isto co fin de reclamar para si a *autoritas* como bispo da Igrexa romana e atribuír ao emperador romano o *imperium* e a *potestas*¹⁸. Do milenio da disputa

¹⁸ «Nesta imaxe cristiá do mundo rexido polo dominio de Cristo, a antiga idea romana da *autoritas* atopou os seus novos contidos e a súa materialización. Todo poder procede de Deus, posto que en Deus está encerrada, eternamente e por completo, a

entre o *sacerdotium* cristián e o *imperium* cristián, só se sabe en Peterson nunha nota e unicamente que o verso da *Ilíada* (2, 204) «Un ha de ser rei», xoga tamén «un papel importante no conflito medieval entre o emperador e o papa» (nota 63, p. 120) e que se cita na *Monarquía* 1, 10 de Dante¹⁹. Isto é todo o que escoitamos sobre un milenio de Idade Media cristián-teolóxica. A monarquía plebiscitaria moderna non aparece, probablemente por non estar lexitimada dun modo monárquico-absoluto, senón democrático-plebiscitario pola vontade do pobo e non pola graza de Deus.

Mencionamos hai un anaco (2.2.) o exemplo máis rechamante para teólogos e non teólogos da máis nova teoloxía política, a «lexitimidade carismática» de Max Weber; para Peterson sería só unha deformación, un caso de teoloxía secularizada socioloxicamente e irrelevante teoloxicamente, pero que con todo pertence ao lado político de todo o fenómeno, e, só pola conexión entre lexitimidade carismática, liderado e aclamación, podería ter preocupado ao autor do libro *Heis Theos. O Führer* inclúese no ensaio de Peterson (p. 52) entre os monarcas; a lexitimidade carismática e dinástica conflúen, de tal xeito que ao final Adolf

absoluta *autoritas*. Porén, este dualismo, aínda determinado por unha unidade de sentido transcendental, é un dualismo real, un dualismo das estruturas da convivencia, unha convivencia na graza e na fe —comunidade dos santos— e convivencia na orde moral cristiá do mundo e dentro desta na orde do César; por unha banda *ecclesia*, pola outra *imperium*. Tamén este dualismo se alicerzaba na terminoloxía política romana, que estaba determinada pola *auctoritas* e a *potestas*. Pero foi introducido na atmosfera transcendente de toda a concepción cristiá e enchido cun novo contido». Así o afirma J. Fueyo no seu artigo «Die Idee der auctoritas: Genesis und Entwicklung» na revista *Epirrhosis*, 1968, pp. 226-227. Fueyo alude tamén á *theologia politica* de Terencio Varrón (p. 223).

¹⁹ Nas leccións *Die Kirche aus Juden und Heiden* [A Igrexa de xudeus e pagáns] (Salzburgo, 1933, p. 71 nota, cualifícase de «perfectamente xustificado desde o punto de vista teolóxico que, por exemplo, o *Ludus de Antichristo* faga aparecer as figuras da sinagoga e da *ecclesia* nos días do Anticristo». O *Ludus de Antichristo* é un poema cun carácter moi político da época de Federico Barbarroxa e a súa cruzada; véxase a nova edición comentada de Gerhard Günther: *Der Antichrist. Der staufische Ludus de Antichristo, mit der deutschen Übertragung von Gottfried Hasenkamp*, Hamburgo: Friedrich Wittig Verlag, 1969. Na conferencia «A Igrexa», pronunciada en Múnic en 1929, Peterson explicaba «que os xudeus empecen coa súa increnza a segunda vinda de Cristo. Mais, en empecendo a segunda vinda do Señor, impiden a chegada do Reino e favorecen necesariamente a continuidade da Igrexa. O que Paulo expón en Rom. 11 non é xa escatoloxía concreta, senón doutrina das últimas cousas, como só pode existir necesariamente na Igrexa pagá» (*Traktate*, p. 413).

Hitler e Kurt Eisner pertencen cos emperadores Francisco Xosé do Imperio Austrohúngaro e Guillerme II de Alemaña a unha e a mesma categoría teolóxico-política dos «monarcas». Aquí, un método rigorosamente teolóxico provoca neutralizacións peores que a científicidade libre de valores de Max Weber.

A causa da limitación do tema a unha «monarquía», xorde un estreitamento, que no fondo é só a construción helenística de unidade da *monarquía divina*; pero ten consecuencias moito máis fundamentais do que se revela a primeira vista. Non só exclúe o grande ámbito temático e material da «democracia». Omítense todos os problemas de «revolución» e «resistencia». A *unidade do monarca* vese como constitución, presentación e mantemento da orde existente, e como unha unidade da paz. Que no lado político da teoloxía política haxa algo semellante a unha revolta é visible por un intre nalgunas pasaxes que mencionan a revolta dos xigantes e titáns contra Zeus (pp. 30-31, 114, 144). Mais isto é seica porque a mitoloxía pagá non ten relevancia ningunha para un teólogo cristián da Trindade, aínda que tamén houbo especulacións teolóxico-cristiás sobre a rebelión dos anxos e a súa relación coa encarnación da segunda persoa na Trindade. Se cadra hoxe despáchase isto como gnose trinitaria oriental. O argumento decisivo que san Gregorio Nacienceno presenta a favor da Trindade —que nela non se podería concibir xa ningunha *stasis*— non é de ningún xeito tan letal para unha teoloxía política ben entendida como Peterson aduce (sobre isto véxase o que se di no epílogo acerca da *stasis*).

Entrementres —desde 1935— ambos os dous complexos excluídos, a democracia e a revolución, vingáronse ata o fondo. O intenso debate que tanto os teólogos católicos coma os evanxélicos manteñen hoxe sobre unha «revolución cristiá» non se sente de ningún xeito aludida polo veredicto de Peterson. O seu chouto, co que no lado histórico-político se saltan mil anos e medio para chegar á tese final, é demasiado global e brusco. Examinemos agora se a tese final é concluínte desde o outro lado, o teolóxico,

se nos está permitido como non-teólogos. Deixamos totalmente de lado tanto o problema teolóxico da *analogia entis* coma o da *analogia fidei*, que, polo demais, foron ignorados tamén por Peterson, e ocupámonos só do tema e do interrogante do seu ensaio de 1935.

4. Delimitación do tema e formulación do problema no lado teolóxico: o monoteísmo

No lado teolóxico deste tema con dúas faces atópanse as tres relixións monoteístas. Non son as tres relixións dos tres portadores dos aneis na famosa parábola de Lessing: xudeus, cristiáns e mahometanos. Para Peterson o monoteísmo dos tres aneis copiados é un cuarto e particular tipo de anel, o monoteísmo ilustrado do século XVIII, no que el só se fixa de esguello e desprezativamente (na nota preliminar). Mais tampouco se trata das dúas relixións das que se fala na declaración do Concilio Vaticano II do 28 de outubro de 1965 (sobre a relación da Igrexa coas relixións non cristiás), os musulmáns e os xudeus. O Islam, cuxa relevancia política é grande e cuxa importancia teolóxica é indiscutible, non se toma en consideración, aínda que o seu Deus merece máis este nome que o *un* da metafísica aristotélica ou da helenística.

«O monoteísmo como problema político» xa non significa no caso de Peterson outra cousa que a transformación helenística da fe xudía en Deus. As tres relixións monoteístas cuxa teoloxía política se investiga son: xudaísmo, paganismo e —nunha situación intermedia con dúas fronte— o cristianismo do Deus un e trino. A cuestión da comparabilidade do monoteísmo cristián-trinitario con outras relixións (compárese coa cita do artigo de E.-W. Böckenförd sobre a orixe do Estado como fenómeno da secularización, *supra* II.1.), preséntase aquí de novo dunha forma intensificada. Todos os intentos de facer comprensible a unión de Pai, Fillo e Espírito Santo a outras concepcións monoteístas fra-

casaron. Unha falida construción teolóxica unitaria foi designada como *monarquianismo*; non foi tomada en serio e, como coida Peterson seguindo a Harnack (p. 123, nota 75), con esta designación ironizouse sobre ela. O monarquianismo foi condenado en todas as súas formas —identidade dinamista e modalista de Pai e Fillo, adopción do Fillo polo Pai e outras construcións— como herexía. No ensaio de Peterson aparece unha vez a delicada pregunta de se é correcto «ver na fe cristiá só o monoteísmo» (sobre Orosio, p. 94). Polo demais, a doutrina da Trindade do Deus único sérvelle sen máis para declarar imposible calquera teoloxía política.

O abuso, con todo, segue a ser sempre posible, pero dentro do cristianismo sería algo distinto á nas outras relixións, que si son monoteístas, mais non trinitarias. Concede a estas expresamente a posibilidade dunha teoloxía política. Ata que punto as relixións non cristiás teñen unha auténtica teoloxía, non queda claro; o Antigo Testamento xudeu ten profecía, non teoloxía; nos pagáns hai só unha metafísica filosófica ou se cadra unha teoloxía denominada «natural»; se cadra Peterson concedeu aquí a teoloxía ás relixións non trinitarias só *ad hoc* e só hipoteticamente, no senso de que unha relixión non trinitaria —se e na medida en que poida chegar a ter teoloxía— desenvolve por si mesma unha teoloxía política. O alén de toda política, a absoluta inatacabilidade, inalcanzabilidade e intanxibilidade desde o político, négase ao monoteísmo non cristián, é dicir, ao non trinitario. O veredicto contra o monoteísmo da Ilustración é breve e apodíctico; aquel contra o monoteísmo xudeucristián é categórico: os distintos pobos endexamais se porán de acordo sobre unha única «lei», «e por iso o efecto do monoteísmo xudeu-cristián na vida política só pode ser, no fondo, sempre destrutivo» (p. 63).

A teoloxía non cristiá é mesmo, tal e como parece, o verdadeiro chan (por non dicir a chocadeira) dese problemático fenómeno chamado «teoloxía política». Cando Peterson percibe algo semellante nos autores cristiás do primeiro século o atribúe

a influencias xudías ou pagás. Xudeus e pagás teñen que resignarse a que as súas especulacións sobre a «monarquía divina» sexan cualificadas como teoloxía *política* e, no entanto, se lles concedan como *teoloxía*. Nos cristiáns dos primeiros séculos cristiáns había tamén algo así coma unha teoloxía política, mais isto tampouco era unha teoloxía *cristiá*. A proclamación da «monarquía de Deus» era, emporiso, unha «parte fixa no currículo da ensinanza *cristiá* sobre o bautismo» (pp. 35, 117). Sabémolo polas catequeses de Cirilo de Xerusalén; mais a razón disto é que os antigos mestres e apoloxistas cristiáns estaban aínda condicionados pola tradición doutrinal xudía, co que están desculpados. Cando un pagán como Celso ou un filósofo como Porfirio fan teoloxía política, están —desde o punto de vista do seu monoteísmo non trinitario— no seu dereito. Hai tamén, como Peterson mostrou no seu libro *Heis Theos* (p. 254), pagáns que falan dun modo sincrético dunha *tríade* do Deus *un*; no ensaio de Peterson de 1935 xa non aparecen. Tampouco este tipo de *monoteísmo* sería —por ser pagán— liquidado *eo ipso* como teoloxía política, do mesmo xeito que un intento cristián sería liquidado, por dicilo así, automaticamente polo dogma trinitario.

Na nosa concreción do material tratado por Peterson non hai unha obxección crítica ou mesmo un reproche. Pola contra, cómpre salientar que aquí se presenta unha delimitación clara e, xa que logo, tamén unha formulación unívoca do problema. Porén, ao mesmo tempo isto lembra tamén que as conclusións de Peterson non poden producir ningunha afirmación universalmente válida sobre a teoloxía política no seu conxunto. Na nota preliminar ao ensaio de Peterson, unha invocación solemne de santo Agostiño, sublíñase claramente a limitación ao monoteísmo metafísico das tres formas mencionadas de relixión, e no resume dos resultados ao final (pp. 97-100) esta proclámase formalmente a modo de tese .

Non queremos refutar nin tampouco criticar o douto experto nos primeiros séculos do cristianismo. Gustaríamos só de pes-

cular o alcance da súa tese final verbo da liquidación de toda teoloxía política. Por desgraza, non hai ningunha definición formulada positivamente do termo central, totalmente dominante, das súas análises: *teoloxía política*. Peterson atopa exemplos de teoloxía política non só en Eusebio de Cesarea, senón tamén nos grandes teólogos e santos da Igrexa cristiá, nos padres e doutores da Igrexa, en santo Ambrosio e en san Xerome. No caso dos primeiros tempos da tradición cristiá, discúlpao polo seu vencello, aínda non superado por completo, coa tradición xudía, como no caso, mencionado hai un anaco, da catequese de Cirilo de Xerusalén. En Oríxenes obsérvanse os primeiros inicios e abordaxes dunha «reflexión verdadeiramente político-teolóxica». Isto explícao Peterson a través da confrontación coa teoloxía política do pagán romano Celso; o pagán *obligou* o cristián a isto, quizais poidamos dicir que dialecticamente desde o lado pagán, (pp. 67 ata 71). Non foi ata o discípulo de Oríxenes Eusebio de Cesarea que os enfoques de Oríxenes se desenvolveron «nas distintas direccións» (pp. 71-81) e este tivo «unha influencia histórica enorme» que chega ata Ambrosio, Xerome e Orosio (pp. 82-96).

5. Eusebio como prototipo da teoloxía política

Eusebio é unha figura controvertida da mesma historia da Igrexa, cuxo *Pai en Cristo* foi denominado. Nunha moderna «sociedade sen pai», esta metáfora xa o fai sospeitoso; coloca o seu portador baixo a sospeita de autoritarismo, que afecta tamén a primeira persoa da Trindade divina. Eusebio era amigo de Constantino o Grande e estaba profundamente envolto nos conflitos teolóxicos e políticos do Concilio de Nicea. Era amigo persoal de Arrio e nunca perdeu o cheiro de herexe arriano. Non o defendemos e non tentamos ningunha vindicación. Tampouco o acusamos. Só nos gustaría saber que entende realmente Erik Peterson por teoloxía política, cuxa liquidación teolóxica defini-

tiva proclama a súa tese final e cuxo modelo, xulgado dun xeito negativo, seica ha de ser Eusebio ata a fin dos tempos.

Os reproches aos que Eusebio, o bispo cristián de Cesarea, está exposto, refírense moralmente ao seu carácter, teolóxico-dogmáticamente á súa ortodoxia. As acusacións acerca do seu carácter moral chegan moi lonxe, ata a súa completa difamación como cristián, ser humano e historiador. A súa admiración por Constantino o Grande utilízase para presentalo como cesaropapista, como un bizantino no peor sentido da palabra, un servidor de príncipes, ou, segundo as palabras xa citadas por nós do teólogo de Basilea Overbeck, como «perruqueiro teolóxico cortesán da perruca do emperador». O patriarca das ciencias humanas de Basilea négalle mesmo honestidade histórica. A pasaxe do libro de J. Burckhardt *Die Zeit Konstantins des Grossen (A época de Constantino o Grande, 2ª ed. 1880)* é importante dabondo para citarse *in extenso*:

Eusebio non é un fanático; coñecía moi ben a alma profana de Constantino e a súa fría e terrible ansia de dominio, e sen dúbida sabía exactamente as verdadeiras causas da guerra; pero el é o primeiro historiador completamente deshonesto da Antigüedad. A súa táctica, que tivo un éxito colosal naquel tempo e en toda a Idade Media, consistía en converter a calquera prezo o primeiro gran protector da Igrexa nun ideal para futuros príncipes. Con isto perdemos a imaxe dun home grande e xenial, que na política non sabía nada de escrúpulos morais e que contemplou a cuestión relixiosa só desde o lado da utilidade política.

A autoridade de Jacob Burckhardt é grande e, como veremos, ao final foi tamén decisiva para o propio Peterson. Un erudito moi respectado como antropólogo científico, filósofo e sociólogo, Arnold Gehlen, identificouse hai pouco sen reservas con esta liquidación do bispo Eusebio (*Moral und Hypermoral, eine pluralistische Ethik*, 1969, p. 35). Mais o así difamado atopou

nos últimos tempos defensores, mesmo desde un lado especialmente crítico en relación co cesaropapismo. No capítulo final, «Constantino e Eusebio», da súa *Politische Metaphysik* (vol. II: *Die Christliche Revolution*), Arnold E. T. Erhardt (1959) dispensou ao bispo cristián unha fermosa e impresionante apoloxía. Con todo, é evidente que significa para o problema da teoloxía política o feito de que o modelo da teoloxía política coincida co modelo dun bizantinismo sen carácter.

Desde unha perspectiva teolóxico-dogmática reprochase ao bispo Eusebio que na doutrina da Trindade se relacionase dun xeito ambiguo coa herexía de Ario. Fronte aos arianos, Eusebio subliñou que, como Fillo do Pai, o logos tiña a mesma esencia ca este; pero asemade subliñou a diferenza do *Fillo* (xerado polo Pai) fronte á *creación* (orixinada polo Pai do nada, é dicir, feita), por tanto a disparidade entre *genitum e factum*. Quixo evitar unha identificación monarquianista e herética, e deu un paso de máis ao subliñar a non identidade de Pai e Fillo e subordinar o Fillo ao Pai. Deixemos estar os reproches teolóxicos dirixidos neste punto a el. Peterson non os aborda no seu ensaio de 1935 sobre o monoteísmo político. Mais é consciente desta extraordinaria problemática; mesmo introduce a pregunta de se o monoteísmo cristián da Trindade é en absoluto comparable ao monoteísmo xudeu ou ao helenístico-pagán (cf. *supra* II.4, p. 51).

A pedra de toque é aquí a doutrina da monarquía divina, que, por outra banda, é tamén a pedra de escándalo, tanto para Peterson como para Arnold Ehrhardt. «En toda a Igrexa fedía daquela a monarquianismo». Este enunciado de A. Erhardt (II, p. 285) mostra o penetrante resentimento político vixente aquí en ambos os dous lados, tanto nos teólogos coma nos políticos. «Erhardt entende no fondo xa a metafísica como teoloxía e, deste xeito, a política como un fenómeno esencialmente relixioso» (así se expresa Franz Wieacker, prólogo do vol. III, 1969, p. IX). Peterson quere ficar na absoluta separación de ambos os dous

ámbitos, pero xusto no dogma da Trindade a separación absoluta é só posible dun modo abstracto se a segunda persoa representa nunha unidade perfecta as dúas naturezas, Deus e home, e se María, a nai desde o punto de vista humano, deu a luz o Fillo divino na realidade histórica nunha data determinada da historia universal deste mundo. Eusebio utiliza (a diferenza do seu mestre Eusebio) a expresión «monarquía divina». Pero isto fixérono tamén irreprochables Pais da Igrexa. Considerado desde a súa mancha dogmático-trinitaria, Eusebio non é necesariamente un modelo convincente de teoloxía política. En consecuencia, Peterson traslada o centro de interese á segunda mancha dogmática, ás incorrectas ideas de Eusebio sobre a escatoloxía e a historia da salvación, especialmente á súa inserción de Constantino e do imperio Romano na doutrina da manifestación histórica do Redentor e da unidade do mundo ao final dos tempos.

Isto significa que Peterson saca o seu modelo Eusebio da concreción histórica do Concilio de Nicea, quitándolle a evidencia histórico-eclesiástica que forma parte dunha exemplaridade convincente. O Concilio de Nicea, o auténtico escenario do bispo Eusebio, abordou a doutrina da Trindade, máis concretamente: a doutrina da relación do Pai divino co Fillo divino. Non se trataba de cuestións dogmáticas da escatoloxía. Estas eran daquela na Igrexa oriental menos actuais que en Occidente. Mais unha lea impenetrable de celo teolóxico-dogmático e intrigas na corte do emperador, de revoltas monacais e de masas populares sublevadas, de accións e contraaccións de todo tipo, converten este concilio nun exemplo de que é imposible separar limpamente na realidade histórica as metas e os motivos relixiosos e políticos como dous ámbitos definibles polo seu contido. Incontables Pais e Doutores da Igrexa, mártires e santos de todos os tempos participaron afervoadamente desde a súa fe cristiá nas loitas políticas do seu tempo. Mesmo o camiño ao deserto ou á columna do estilita pode tornarse, segundo a situación, nunha demostración política. En manifestacións sempre renovadas impoñese desde o

lado secular a potencial ubicuidade do político, desde o espiritual a ubicuidade do teolóxico.

Cando no século XX se nos presenta para unha situación semellante un bispo do século IV sospeitoso de herexía como o prototipo da teoloxía política, semella haber unha conexión conceptual entre política e herexía: o herético aparece *eo ipso* como o teólogo político; o ortodoxo, pola contra, como o puro, o apolítico. Nestas situacións, cando se converte a teoloxía política nun «abuso da proclamación cristiá para xustificar unha situación política» (como se di na tese final de Peterson)? Entón, cando se pretende e tenta impoñer unha desviación herética do dogma trinitario? De ser así, un herético *animus dogmatizandi* debería ser parte da esencia da teoloxía política. Tería sido mellor se Peterson tivese colocado ao carón do modelo negativo Eusebio un modelo positivo de teoloxía trinitaria apolítica que procedese da propia época de Constantino e de Eusebio, e presentase un ortodoxo irreprochable da doutrina trinitaria como o claro contratipo da teoloxía pura e apolítica.

Un pensa aquí axiña no poderoso adversario de Eusebio, santo Atanasio, que se tornou nun símbolo de ortodoxia trinitaria e cuxo nome serviu aínda no século XIX (1838) a un gran xornalista político, Joseph Görres, como consigna na disputa eclesiástica co Estado de Prusia. Atanasio é considerado como un teólogo irreprochablemente ortodoxo da Trindade cristiá. Este home belicoso non sería, así a todo, un contraexemplo convincente de teoloxía apolítica, especialmente se o pacífico Eusebio é tachado de teólogo político. Do contrario, produciríase a impresión de que para Peterson as intrigas cortesás e as manifestacións na rúa dos ortodoxos eran teoloxía xenuína, e as mesmas accións dos heréticos *eo ipso* pura política. Como contraexemplos de Eusebio entrarían máis ben en consideración os tres grandes capadocios: Basilio o Grande, Gregorio Nacianceno e Gregorio de Nisa. Gregorio Nacianceno aparece tanto no artigo de Peterson de 1931 coma no seu ensaio de 1935 como o testemuño decisivo

dunha Trindade ortodoxa e dogmaticamente irreprochable. Hoxe (1969), cando nos atopamos baixo a impresión dos debates teolóxicos marxistas, os tres grandes capadocios non son xa *testes idonei*, porque poden ser colocados de contado baixo a sospeita de ideoloxía: todos eles eran persoas ricas, terratenentes, e a un crítico de formación marxista non lle custará «entender» as súas construcións teolóxicas como un caso claro de ideoloxía de clase e superestrutura sobre a súa situación socioeconómica.

Pode que Peterson non pensase nisto. Preferiu seguir sendo abstracto e ao final do seu ensaio falar axiña, tras os teólogos gregos do concepto de Trindade, do gran padre latino da Igrexa Agostiño como o teólogo do concepto escatolóxico da paz, ao que dedica o seu ensaio e que invoca na forma dunha oración. Deste xeito, o ensaio atopa unha conclusión edificante, mais tamén moi precipitada, que esvaece e agocha a auténtica problemática (a mistura do espiritual e o secular, do alén e o aquí, da teoloxía e a política, que só pode distinguirse mediante institucionalizacións precisas, devendo Eusebio no prototipo dunha imposible teoloxía política, non tanto coma ariano sospeitoso pola súa incorrección con respecto ao dogma da Trindade, senón coma falso escatólogo pola súa sobrevaloración do imperio Romano na historia da salvación.

O enteiro eón cristián non é unha longa marcha; é unha única longa espera, un longo ínterim entre dous tempos iguais, entre a aparición do Señor no tempo do emperador romano Augusto e o regreso do mesmo Señor á fin dos tempos. Dentro deste gran ínterim xorden arreo numerosos ínterims terreaís novos, grandes ou pequenos, que son *entre*-tempos, tamén para cuestións dogmáticas controvertidas da ortodoxia e que adoito fican pendentes a través das xeracións. A interpretación escatolóxica cristiá de acontecementos actuais non se pode simplemente prohibir e en épocas de catástrofes conserva unha inesperada forza cuestionadora. Peterson era perfectamente consciente das dificultades aquí presentes. Pois coa Igrexa cristiá adíase a expectativa inme-

diata, que paraliza toda actividade terreal, do fin inminente, e a escatoloxía transfórmase nunha «doutrina das últimas cousas». Nunha conferencia do ano 1929, «A Igrexa», di:

É certo que unha certa ambigüidade é inherente á Igrexa. Non é unha figura político-relixiosa unívoca, coma o reino mesiánico dos xudeus. Mais tampouco é unha figura puramente espiritual, na que conceptos como política e poder non poidan aparecer en absoluto, que máis ben debería limitarse a «servir». A ambigüidade que é inherente á Igrexa explícase polo entretecemento de Imperio e Igrexa. Esta ambigüidade, que un moralista como Nietzsche irritou sempre en todos os conceptos cristiás, está causada pola incredulidade dos xudeus (*Traktate*, pp. 423-424).

«A ambigüidade que é inherente á Igrexa» é unha expresión grave, especialmente nun contexto que afecta á teoloxía política e á separabilidade intramundana dos dous ámbitos *espiritual* e *secular*. Axiña xorde a pregunta de quen, dentro da Igrexa cristiá, pode ser un suxeito axeitado da teoloxía política se esta teoloxía política está seica liquidada teoloxicamente.

Cando un cristián piadoso, sen ser experto en teoloxía, ve nos acontecementos da actualidade teolóxico-política o dedo de Deus e reconece a acción da Providencia, isto non é segundo Peterson teoloxía política, porque é irrelevante desde o punto de vista teolóxico-dogmático. En realidade non houbo nunca un pobo cristián que non practicase neste senso a «teoloxía política», que non louvase os defensores de Cristo e os protectores da súa Igrexa, e mesmo os venerase como santos, ou que non atopase nos éxitos ou derrotas terreaís da súa Igrexa un sentido providencial, dalgún modo teolóxico. Unha Igrexa non está integrada só por teólogos.

A teoloxía non se ten só a si mesma como tema, senón que reflexiona sobre unha fe dada que ela non pode producir. Igualmente, a Igrexa non se refire só a si

mesma como un ámbito firme e delimitado da vida eclesiástica, senón ao extenso ámbito da vida cristiá, tamén dos denominados habitantes marxinais da Igrexa, que unicamente ven unha igrexa por dentro con ocasión de bautizos, confirmacións, vodas e mortes. Tamén estes vencellos, que polo lado eclesiástico se menosprezan con tanta facilidade, teñen o seu alcance no alcance do anuncio cristián. Mais de ningún xeito lle está permitido á Igrexa ver a súa relación con este ámbito como chamada ao envío misioneiro, senón que ela é a institución que representa este cristianismo (así o explica Claus von Bormann, «Die Theologisierung der Vernunft; neuere Strömungen in der evangelischen Theologie [Entmythisierung]», *Studium Generale* vol. 22, 8, 1969, p. 768, en resposta a T. Rendtorff, *Kirche und Theologie*, 1966).

Precisamente a Igrexa católica practicou a este respecto un xeneroso *tolerari potest*. Non deixou que os seus inimigos a instruísen sobre os conceptos e os lindes desta tolerancia. A partir do razoamento de Peterson podíase considerar posible que tamén el concedese unha certa liberdade aos leigos na teoloxía política, pois non importa demasiado que se imaxinan os non teólogos. Cando concede aos xudeus e pagáns a posibilidade dunha teoloxía política, podería permitila tamén para os cristiáns piadosos, se ben só nun senso impropio, pois o leigo católico non adoita ter unha ambición dogmática e rara vez un teimoso *animus dogmatizandi*. A irrupción dun *animus* rebelde na historia da Igrexa cristiá na Idade Moderna era o perigoso; provocárono primeiro os predicadores protestantes da época da Reforma co seu carisma da proclamación da palabra, que finalmente, secularizado e liberado de valores, se tornou para Max Weber na «forza revolucionaria da historia» por excelencia (*Wirtschaft und Gesellschaft -Economía e sociedade-*, p. 666).

Nunha situación teolóxico-política totalmente distinta á do leigo católico actúa un alto dignitario ou prelado da Igrexa cató-

lica, que en virtude do seu cargo devén politicamente activo no interese da Igrexa, sen chegar a ser teolóxico-dogmático. A súa situación xa non é, nun mundo afastado da teoloxía e da Igrexa, comparable ao dun participante no Concilio de Nicea. A «mista» impenetrable de política e relixión, do político e o teolóxico ten, á vista dunha liberdade tanto relixiosa coma antirrelixiosa, outras raíces e outros efectos que no tempo de Constantino, cando un emperador poderoso garantía aos bispos cristiáns un espazo protexido para deliberaren pacificamente e os protexía dos tumultos das masas teoloxizantes, aguilloados por monxes e admirados por Peterson («Was ist Theologie?», 1925). Tentemos aclarar manifestacións menos revolucionarias desta teoloxía política ou política teolóxica cun exemplo máis achegado a nós, cos pactos de Letrán, que a Santa Sé asinou o once de febreiro de 1929 en Roma co Reino de Italia (na situación política concreta de Mussolini e o réxime fascista).

Estes Pactos de Letrán foron daquela para millóns de devotos cristiáns católico-romanos un acontecemento de importancia providencial. O 24 de febreiro de 1929 o futuro papa Xoán XXIII escribiu ás súas irmás desde Sofía: «Louvado sexa o Señor! Todo o que a masonería, é dicir, o demo, fixo en Italia durante sesenta anos contra a Igrexa e o papa quedou arruinado». Este era de certo o comentario político dun cristián devoto e posterior papa; non tiña unha intención teolóxica no senso do dogma e da infalibilidade; por iso non está incluído no veredicto de Peterson. Xa que logo, todo o que non reclama ningunha verdade dogmática ou infalibilidade está fóra da teoloxía política? Que é o que queda entón, desde un punto de vista práctico, como teoloxía política? O prelado Ludwig Kaas, daquela o dirixente político dos católicos alemáns, protonotario apostólico e catedrático de dereito canónico, publicou a principios de 1933 no número 3 da *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* (editada polo catedrático Victor Bruns, Berlín, en colaboración con Kaas e outros) o artigo «Der Konkordatstyp des

faschistischen Italien». Celebra a Mussolini como un «estadista de vocación interior», a quen guiou o don do discernimento, o *donus discretionis*, de modo que a través del —un antigo marxista e librepensador— tiveron lugar *esas correccións da historia* «que o crente pode chamar *providenciais*, mais calquera pode chamar *lóxicas*». O don do discernimento, que aquí se atribúe a Mussolini, é, con todo, máis ben o don de diferenciar dun xeito politicamente correcto entre amigo e inimigo, coma o don político de diferenciar entre ortodoxo e herético, que segundo Peterson outorga un dereito á intolerancia. Foi o artigo de Kaas unha *opción política* a prol de Mussolini e o fascismo, se ben só *tant que cela dure?* Sen dúbida, non se entendía dogmaticamente, e xa que logo non resulta afectado polo veredicto de Peterson. Cumpriría probablemente participar no lado equivocado do concilio, coma o desgraciado bispo Eusebio de Cesarea, para se achegar ao caso modelo de Peterson.

O reproche dogmático-teolóxico decisivo, a través do que Eusebio se constitúe como prototipo dunha teoloxía política cristianamente imposible, refírese menos ao dogma da Trindade cá doutrina salvífica sobre o fin dos tempos e a verdadeira paz, que ningún emperador e ningún imperio terreal, senón só o regreso de Cristo, pode dar ao mundo e á humanidade. Como panexirista de Constantino e enaltecedor do imperio Romano, Eusebio foi moi lonxe. Comparou a Constantino con César Augusto, que a ollos do bispo cristián acabou co pluralismo político das nacións pagáns, que acabou tamén coa guerra civil, pacificador e señor dun mundo único, pacificado finalmente após arrepiantes guerras civís. Na descrición que fai Eusebio, Constantino completou o que comezara Augusto: a monarquía de Augusto significa «o final do estatalismo nacional» e «está providencialmente en conexión coa aparición de Cristo»; pero só o triunfo do cristianismo completa o triunfo da unidade sobre a multiplicidade, o triunfo da verdadeira fe única en Deus sobre o politeísmo e a *superstición da polis* dos pobos pagáns. O Imperio

Romano é a paz, o triunfo da orde sobre a revolta e as divisións da guerra civil: *un Deus, un mundo, un imperio*. Esta clase de monarquía divina é para Peterson o caso modelo dunha teoloxía política inadmisíbel desde un punto de vista cristián-teolóxico-escatolóxico, aínda cando este Deus único sexa o Cristo, o Deus-home da Trindade cristiá. Pois só o regreso de Cristo ao final dos tempos traerá a verdadeira paz e a auténtica unidade do mundo.

Que un bispo cristián como Eusebio, que escapou da persecución diocleciana aos cristiáns, louve con palabras exaltadas o emperador Constantino, que puxo fin a estas persecucións, é un comportamento natural e non unha razón de liquidacións teolóxicas, mentres o bispo non confunda o emperador con Deus ou con Cristo. Eusebio non fixo de certo isto. Tampouco podía considerar o emperador o Anticristo. Sería interesante coñecer máis polo miúdo as apreciacións de Eusebio e en especial saber detalles sobre a súa opinión do imperio Romano como freo do Anticristo, o *kat-echon* da carta de san Pablo (Segunda Carta aos *Tesalonicenses* 2, 6). Pero o que nos interesa aquí é só o contido exacto da afirmación feita na tese final de Peterson. O que o erudito filólogo e esexeta Peterson sostivo do *kat-echon* sabémolo: a falta de fe dos xudeus, a súa negativa, que continúa ata o día de hoxe, de se facer cristiáns, impide o fin do eón cristián (véxase *supra* 2.3., nota 23).

Na especulación eusebiana aparece a persoa de César Augusto «necesariamente como importante para o mesmo cristianismo» (p. 83). No fondo, Eusebio, para o que Augusto inaugura o monoteísmo, «optou politicamente polo imperio Romano» (p. 80), e na súa consideración teolóxica da historia «crúzanse motivos políticos e retóricos» (p. 84). Isto degrada o teólogo cristián a teólogo político. Onde remata a falsa teoloxía política e comeza a teoloxía cristiá correcta e absolutamente apolítica, só se pode recoñecer por algunhas breves indicacións. En si, o emperador romano Augusto pertence por completo á historia cristiá da salvación, e

recoñecer en sucesos histórico-políticos o dedo de Deus e a súa providencia non me parece pouco cristián. Pero non pode conducir a unha «opción política», porque entón cesa de ser teolóxico. A argumentación de Peterson móvese nunha separación entre o puramente teolóxico e puramente político, nunha disxunción abstractamente absoluta, como consecuencia da cal pode pasar por alto toda realidade concreta na que se mesture o espiritual e o secular do acontecer histórico concreto.

En realidade a penetrante crítica que Peterson fai de Eusebio non é unha crítica dogmático-teolóxica minuciosa das súas opinións. Apenas se tenta tal crítica. Nin sequera se mencionan ensinanzas evidentes e notorias do amigo do emperador, como a súa idea de que Constantino (que aínda non recibira o bautismo cristián) tiña o cargo de bispo ou a súa pretensión de que era un apóstolo. Numerosos problemas da Trindade monoteísta e da esperanza final ultraterreal-terreal dificultan en cuestións teolóxicas a simplificación plausible que posibilita a condena inequívoca de toda teoloxía política. A liquidación dogmático-teolóxica de Eusebio quere liquidar a teoloxía política; mais a súa construción como prototipo da teoloxía política fai posible liquidalo tamén persoalmente e, como carácter, espiritual e moralmente. Así se explica que Peterson chegue ao final ás condenas de Jacob Burckhardt e Overbeck, malia gardarse de citar estes autores liberais e dedicar a Eusebio expresións como cesaropapismo ou bizantinismo.

O erudito teólogo alemán ten á man un feixe de categorías discriminadoras para expulsar o teólogo político Eusebio do limiar da teoloxía pura. Decláralo, sobre todo, un ideólogo. Emporiso un *ideólogo* cristián. Se ben é certo que a designación «ideoloxía cristiá» aparece só unha vez (p. 82), é decisiva e non se atopa entre aspas; debe máis ben aniquilar o caso auténtico e o modelo da teoloxía política dentro do ámbito cristián. A un tempo, deriva o transcendental *teológúmeno de Eusebio* do pagán Celso, «que deu o pulo para desenvolver finalmente esta teoloxía cristiá».

Unha segunda categorización discriminadora teoloxicamente é a *propaganda*. A propaganda exercea especialmente autores xudeu-cristiáns que seguen o alexandrino Filón e a tradición escolar do xudaísmo helenístico; coa súa «monarquía divina» fan prosélitos entre os pagáns politeístas (p. 31). Os autores cristiáns de orixe pagá sofren un terceiro defecto: gustan de exercitar a retórica no estilo de pensamento e lingüístico da Antigüedad; atéñense aos *topoi* tradicionais da súa arte e non se elevan aínda ata a «reflexión teolóxica». A caracterización como mero rétor recae con toda a súa forza sobre o panexirista de Constantino e o historiador da Igrexa Eusebio. A súa alusión á seguranza de tránsito do imperio Romano, que facilitaba aos cristiáns a predicación do Evanxeo, está «determinada polo topos retórico nos encomios a Roma, segundo o cal o imperio Romano tería posibilitado a liberdade de tránsito; tamén a súa idea de que no imperio Romano todos se tornarían nunha familia procede da retórica».

Peterson coida que o rétor *Eusebio* require un ensaio particular e o escrito contra Hierocles amosa que «Eusebio domina mesmo a linguaxe da segunda sofística» (p. 145, nota 136). Finalmente, apoiándose na difamación do historiador Eusebio por parte de Jacob Burkhardt —xaora, sen citar a autoridade de Basilea—, colócase o «historiador» Eusebio entre aspas (p. 140). El xa estaba «anticuado» (p. 563 do artigo de 1931) mesmo como teólogo político no senso dunha teoloxía xudía-pagá. Se este modelo de teoloxía política cristiá estaba xa anticuado teoloxicamente hai un milenio e medio, entón apenas pode un imaxinarse ata que grao está anticuado hoxe.

Á liquidación científica do autor cristián segue a liquidación político-moral desde o lado do carácter. A Oríxenes, o mestre de Eusebio, acréditaselle «rectitude de pensamento» (p. 65); era «no fondo o Oríxenes *apolítico*» (p. 70), e, así, tivo que sucumbir á influencia do teólogo político pagán Celso (p. 70). Para o seu fiel discípulo Eusebio non hai estas circunstancias atenuantes;

era seica, a pesar do seu amor á paz e á orde, unha natureza *política*, e isto predestinouo a ser un exemplo para todo o que segundo Peterson debemos entender por teoloxía política.

Deste modo ten lugar a moi erudita liquidación teolóxico-esexético-filolóxico-histórico-científica de Eusebio, participante politizador no concilio do ano 325, por parte dun teólogo alemán supostamente apolítico do ano 1935. A liquidación efectuada *ad personam* do prototipo Eusebio debe liquidar unha cousa, a teoloxía política coma tal. Este é o sentido desta total difamación dun bispo cristián que foi respectado durante un milenio como pai da historia da Igrexa. Atopámonos aquí cunha resposta política a unha cuestión política que xurdiu nos anos 1925-1935 da crise da teoloxía protestante. Peterson creu escapar da crise coa volta a un dogmatismo sen problemas, e ter atopado de novo a pureza a proba de crises do puramente teolóxico. Mais unha observación máis polo miúdo da súa argumentación deixa claro que a súa demostración teolóxico-dogmática só encontra a súa eficacia ao liquidar o prototipo Eusebio. Só deste xeito alcánzanse dun modo concreto os adversarios dos anos 1925-1935. Con todo, Peterson non foi alén dunha disxunción abstracta e absoluta entre teoloxía pura e política impura. Retirárase da crise da teoloxía protestante a unha negación rigorosa do non teolóxico e alí se atrincheirara contra todo o que podía servir, coa axuda dun concepto novo do político e adaptado á situación, para coñecer cientificamente a actual situación de Igrexa, Estado e sociedade. Pero tampouco se volveu apocalíptico. Non declarou chegado o final dos tempos ou que Hitler era un instrumento do Anticristo, e, en todo caso, no seu ensaio de 1935 mantívose prudente teoloxicamente. Xa lembramos hai un anaco a problemática interna da súa argumentación puramente teolóxica a partir dos dogmas da Trindade e da doutrina dos dous reinos. De aí non nace ningunha forza persuasiva concreta. Todo isto achábase xa no artigo de 1931. Só o distanciamento do adversario actual de 1935 mediante a figura histórica do desacreditado cesaropapista

Eusebio era en xeral convincente; non só para os inimigos cristiáns de todo autoritarismo estatal e todo totalitarismo nacional ou étnico; con el podía tamén estar de acordo sen maior dificultade calquera liberal, calquera anticlerical e finalmente calquera humanista con formación clásica.

En 1935 Peterson tiña todo o dereito a principiar unha polémica. Porén, non se podía eliminar o gran problema da teoloxía política e do concepto do político. O verdadeiro resultado do ensaio de Peterson, o seu punto culminante se se pode dicir así, non foi a liquidación dese gran problema, senón a eficaz utilización dun mito político. Peterson supón tacitamente e a un tempo subliña o mito do cesaropapismo. O mito negativo de Eusebio difundírao Jacob Burckhardt a mediados do liberal século XIX e, como consecuencia da súa enorme autoridade, impuxéao sen resistencia. A autoridade de Jacob Burckhardt era un produto científico-cultural e humanístico das mesmas ciencias humanas das que o teólogo Peterson se desfixera dun modo tan despectivo na súa conferencia «Was ist Theologie?», de 1925. A mesmísima autoridade humanística Jacob Burckhardt forneceu anonimamente ao mesmo teólogo Erik Peterson do efecto máis forte para o seu ensaio, disque puramente teolóxico, de 1935, que é xa unha lenda. O teólogo soubo aproveitar o efecto humanístico como un efecto de distanciamento altamente teolóxico, e actualizalo historicamente, atinxindo deste xeito a revalorización máis eficaz politicamente do seu famoso ensaio de 1935.

Se o relixioso xa non se dá definido dun modo unívoco a partir da Igrexa, e o político xa non se dá definido dun modo unívoco a partir do Imperio ou do Estado, deixan de funcionar as separacións obxectivas entre os dous reinos e ámbitos cos que en épocas de institucións recoñecidas se manexan na práctica estas separacións. Entón esbórranse as paredes, e as habitacións antes separadas atrávesanse reciprocamente e irradian coma nos labirintos dunha arquitectura de luz. Á pretensión dunha *pureza* absoluta do teolóxico fáltalle entón a fe. O veredicto de Peterson

tórnase baleiro. Unha extensión do seu veredicto a ideas extra-teolóxicas fai o baleiro aínda máis evidente. Nun artigo do ano 1947, «Existencialismo e teoloxía protestante», Peterson di en relación á filosofía de Heidegger que nela «se viu claramente que consecuencias carrega a transformación de conceptos teolóxicos en conceptos xerais»; a saber:

a deformación de que a decisión a favor do Deus que se fixo home no tempo se transforme nunha decisión a favor do *Führer*, que é unha encarnación do seu tempo.

Xa que logo, a filosofía conscientemente non teolóxica de Heidegger ha de ser incluída no veredicto e desenmascarada como teoloxía secularizada. A desproporción que a argumentación de Peterson garda co seu veredicto absoluto tórnase agora manifesta. Peterson logra distanciarse do problema actual mediante un distanciamento histórico conseguido coa axuda do prototipo de Eusebio; pero este non pode salvar o seu veredicto apodíctico e baleiro. Tampouco o intento de Peterson de se confrontar con santo Agostiño pode mudar nada nesta constatación.

6. A confrontación Eusebio-Agostiño

A argumentación teolóxica de Peterson apóiase nalgúns frases sobre a historia da Salvación. Eusebio dixera verbo dunha profecía do Antigo Testamento (*Miqueas* 4, 4): «Mais todo isto non aconteceu ata teren os romanos o poder, desde os días da chegada do noso Redentor ata o presente» (p. 77). Sobre isto anóxase o esexeta Peterson. Atribúe ao bispo de Cesarea que ache «cumpridas sen máis no imperio Romano todas as profecías sobre a paz mundial», e ofrécelle por iso unha severa reprimenda con estas palabras: «A falta de tacto esexético é rechamante» (p. 77). A isto segue unha confrontación con santo Agostiño: «Agostiño falou doutro xeito en *Civitas Dei* III, 30».

O salto desde o mundo de Constantino o Grande ata o rei vándalo Alarico e ao afundimento do imperio Romano occidental

é enorme, aínda que doado de levar a cabo para un observador histórico do ano 1935. Desde o punto de vista histórico-político e da historia dos dogmas, a situación dun doutor grego da Igrexa do Concilio de Nicea non é comparable á dun Pai da Igrexa latino da época dos vándalos. Por que daquela a referencia xustamente ao libro III, capítulo 30 da *Civitas Dei*? Contén este capítulo se cadra o argumento teolóxico decisivo? Na grandiosa obra de santo Agostiño hai algún capítulo de abraiante actualidade e forza demostrativa; como exemplos mencionarei só o I.11., que se eleva sobre os queixumes humanitarios ante a morte en masa durante as invasións bárbaras, un capítulo que Karl Marx podería citar como un documento clásico cando di da relixión que é «o espírito dun mundo desapiadado»; ou o IV.15., coa súa mofa das «guerras xustas» dos poderes imperialistas.

O lector que tome a molestia de ler a continuación o capítulo III.30. levará un desengano. No libro III atopará unha descrición das guerras civís romanas. Isto é un *topos* da antiga retórica, que implica estas descrições de horrores que o mesmo Peterson constata en Eusebio, Ambrosio e Xerome (p. 148, nota 145). Agostiño utilízao para mostrar aos pagáns que os seus deuses son impotentes porque non deron impedido tales horrores. No citado capítulo 30 menciona os nomes de Sila, César e Octavio; a este rebáixao —en contraste coa glorificación por parte de Eusebio— a sobriño adoptivo do gran César. A continuación, o capítulo contén unha queixa sobre o particular malfado que o malfadado Cicerón sufriu na guerra civil. Dóese de que Cicerón fose tan parvo de pactar con Octavio para salvar a liberdade da república perante Marco Antonio, mentres Octavio pactaba con Marco Antonio para matar a Cicerón e a liberdade; tan «inconsciente e desprevido respecto ao futuro» —*usque adeo caecus atque improvidus futurorum*— era este pagán Cicerón, di Agostiño. Cicerón foi popular en Occidente durante o século cuarto (Arnold Ehrhardt, III, p. 39) e era especialmente acaído como *topos*.

Inconsciente e desprevido respecto ao futuro. Posiblemente na referencia por parte de Peterson ao destino de Cicerón áchase unha disimulada alusión histórica a acontecementos do tempo de 1935. Isto sería interesante como achega ás posibilidades de expresar opinións en tempos de censura política e de manipulación da opinión pública. Como argumento teolóxico nunha confrontación Eusebio-Agostiño non vale moito e, se ha de fundamentar a superioridade teolóxica de santo Agostiño, é só un abuso da incomparable autoridade do grande Pai latino da Igrexa. Ninguén dubida da superioridade teolóxica de santo Agostiño. Só este capítulo III.30. co seu pesar polo «desprevido» Cicerón non demostra máis cá superioridade de quen naceu mais tarde e vulga *ex post* as persoas que actuaron en épocas pasadas. O que para as persoas de épocas pasadas fora un futuro escuro e inescrutable, pode tratalo quen vive máis tarde como unha evolución histórica totalmente transparente, asombrándose da «falla de previsión respecto ao futuro» das persoas que viviron antes. O futuro de mañá é, como di axeitadamente Julien Freund, só o pasado de pasado mañá. As retrospectivas imaxinarias non son a base para argumentos teolóxicos. No caso de Agostiño fronte a Cicerón amósase a superioridade dun teólogo cristián da época das invasións bárbaras sobre un filósofo pagán da época da cuarta guerra civil romana. Na confrontación construída por Peterson entre Eusebio e Agostiño xorde, pola contra, a superioridade dun teólogo cristián que vive o afundimento do imperio Romano de Occidente sobre un teólogo cristián cen anos máis antigo, da época de Diocleciano, Constantino o Grande e o Concilio de Nicea, unha superioridade que, cómpre sinalar, nin o mesmo Agostiño alega fronte a Eusebio: un teólogo cristián do ano 1935 sérvese dela contra o pai da historia da Igrexa cristiá para declarar a este culpable da teoloxía política.

A paz universal do emperador Augusto, que Eusebio glorifica, non puxo fin ás atrocidades das guerras e guerras civís. A paz universal de Constantino o Grande tampouco durou moito tempo.

Por iso ningunha das dúas é unha paz verdadeira. Peterson chama esta paz «cuestionable» e opón á paz de Augusto a paz verdadeiramente cristiá de Agostiño, que só traerá Cristo co seu regreso ao final dos tempos. Nin César, nin Augusto, nin Constantino o Grande conseguiron poñer fin a guerras e guerras civís.

Conseguíuno a paz de Agostiño da *Civitas Dei*? O milenio de papas e emperadores cristiáns e dunha teoloxía da paz agostiniana recoñecida por ambos os dous foi igualmente un milenio de guerras e guerras civís. A doutrina das dúas espadas —das cales unha é unha espada espiritual— fica fóra do horizonte de Peterson. As guerras civís confesionais da época da Reforma dos séculos XVI e XVII xiraban arredor do *ius reformandi* da Igrexa cristiá; atinxen a controversias intrateolóxicas, mesmo intracristolóxicas. O *Leviatán* de Thomas Hobbes é o froito dunha época que é teolóxico-política nun modo específico²⁰. Seguiulle despois unha época do *ius revolutionis* e de total secularización. A frase de Hegel de que cómpre «considerar unha estupidez dos últimos tempos» ter feito unha revolución sen Reforma e pensar que coa vella relixión e as súas santidades podía albergar paz e harmonía unha estrutura estatal oposta a elas (*Encyclopädie*, § 552), debe entenderse como unha afirmación político-teolóxica²¹, e a teoloxía da historia de Xoaquín de Fiore é unha interpretación político-teolóxica do dogma da Trindade²².

²⁰ Carl Schmitt, «Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen», *Der Staat*, 4, 1965, pp. 51-59 (65).

²¹ Nas súas «Anmerkungen zu einer Theologie des Revolution» (*Epirrhosis*, 1968, p. 628), Günter Rohrmoser lembra a frase de Hegel e engade: «Hegel entendeu o cristianismo, é dicir, a aparición de Deus na historia, e a Reforma protestante (como apropiación deste acontecemento pola subxectividade crente) como dous acontecementos revolucionarios fundamentais para a historia universal da liberdade».

Neste contexto atópase tamén a frase de Hegel: «Pódese dicir que en ningures se falou tan revolucionariamente coma nos Evanxeos». Peterson rexeita enerxicamente calquera compromiso da filosofía do idealismo alemán coa teoloxía protestante, aínda que a «mediación» a intentaran Schleiermacher ou Hegel; cf. *supra* o final da sección sobre Eusebio como prototipo da teoloxía política.

²² Carl Schmitt, *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, 1950, pp. 10-11 (Introdución).

Peterson non ve en todo isto un problema novo. Repite a súa crítica a Eusebio, tal e como a formulou no seu artigo «Monarquía divina», engade material científico-filolóxico complementario da mesma época dos primeiros séculos cristiáns, mais non remata —coma en 1931— cunha alusión escatolóxica ao Anticristo, senón que engade ao seu material unha invocación a santo Agostiño e proclama logo como tese final que mediante a doutrina cristiá da Trindade dos padres gregos e a teoloxía da paz de santo Agostiño quedou liquidada toda teoloxía política ata ao final dos tempos. Daquela, que di realmente esta tese final?

III. A lendaria tese final

1. As afirmacións da tese final

Ao final do seu ensaio, Peterson repite que o anuncio cristián do Deus un e trino está alén do xudaísmo e o paganismo, porque o misterio da Trindade só se dá consumado na mesma divindade, mais non na criatura, e ademais a paz que o cristián procura non pode outorgala emperador ningún, senón que é só un agasallo daquel que está «por riba de toda razón».

Desde logo, unha confesión semellante non podía converterse nunha lenda científica. Precédelle unha tese final susceptible de tornarse en lenda, e séguelle a correspondente nota final. A tese final consta de tres proposicións e reza literalmente:

1. A doutrina da monarquía divina tiña que fracasar por mor do dogma trinitario, e a interpretación da *Pax augusta* por mor da escatoloxía cristiá.
2. Con isto non só está liquidado teoloxicamente o monoteísmo como problema político e a fe cristiá está liberada da súa cadea co imperio Romano, senón que tamén se consumou por principio a ruptura con toda «teoloxía política» que abuse do anuncio cristián para xustificar unha situación política.
3. Só sobre a base do xudaísmo ou o paganismo pode haber algo así como unha «teoloxía política».

A *primeira proposición* é clara en si mesma como afirmación; refírese ao material histórico de proba e á argumentación do ensaio previo de Peterson, e formula o seu resultado. Esta sería en si mesma unha tese discutible.

A *segunda proposición* non é clara en si mesma e combina *catro* afirmacións diferentes: *en primeiro lugar*, afirmase que a través da primeira proposición «se liquida teoloxicamente o monoteísmo como problema político»; se isto é así deberían decidilo entre si os teólogos, no caso de quererem liquidar teoloxicamente problemas políticos; *en segundo lugar*, dise que a fe cristiá foi «liberada da cadea co imperio Romano», isto é unha repetición da tese da primeira proposición; *en terceiro lugar*, consúmase por principio a ruptura con toda —agora tamén seica a non-monoteísta— teoloxía política se esta abusa do anuncio cristián: isto sería unha ruptura consumada desde o lado teolóxico e asunto dos teólogos; *en cuarto lugar*, coa palabra «abuso» penetra unha nova ambigüidade na afirmación, porque se introduce unha reserva imprecisa: o abuso é un concepto indeterminado, precisa dunha interpretación; a ruptura consumada «por principio» non ten que ser aínda unha ruptura consumada dun xeito concreto, unha ruptura perfecta *ipso facto*, senón que está suxeita á constatación dos presupostos do estado de cousas e da situación xurídica; non vale para *toda* teoloxía coma tal, senón só para o abuso; tampouco atinxe ás consecuencias directamente políticas, talvez moi fortes, dunha teoloxía pura que non *abusa* do anuncio cristián para xustificar situacións políticas, pero que leva consigo unha xustificación (ou unha condena); en calquera caso, esta cuarta afirmación inserida na segunda proposición só se torna en discutible cando deixa ver quen decide aquí *in concreto* sobre a existencia ou non existencia dun abuso; seica ha de ser o teólogo.

A *terceira proposición* coloca o termo «teoloxía política» entre aspas, indicando así reservas; á marxe disto, como afirmación contén contradicións, e é neste senso discutible como tese.

2. A relevancia da tese final

Que idioma falan estas tres proposicións? Dificilmente a linguaxe da teoloxía, cando menos non no senso esixente que Peterson lle outorgou no seu texto «Was ist Theologie?» de 1925. *Liquidación* non é un termo teolóxico. De pretender unha declaración de anatema ou herexía, poñeríase en perigo a súa autoridade a causa do modo científico-argumentativo da súa exposición. O estilo científico de pensar e falar sitúa as tres proposicións no ámbito das disputas académicas, das que Peterson explica polo demais (*Hochland*, 33, outubro 1935, p. 6) que as opinións incorrectas deste ámbito non son aínda herexías. A intención non semella ter sido tampouco unha constatación *ratione peccati*.

O punto esencial atópase na formulación: *teoloxicamente* o monoteísmo está liquidado *como problema político*. Isto pode significar: liquidado *porque* o monoteísmo é un problema político e non teolóxico, e por esta razón non é asunto dos teólogos; ou: liquidado *aínda que* é un problema político, pero, así a todo (como *res mixta*), está suxeito a un xuízo teolóxico e por esta razón pode ser liquidado baixo criterios teolóxicos (tamén) como problema político. No primeiro caso isto sería a teoloxía pura dos teólogos, algo así como *l'art pour l'art* de teólogos que despachan as intervencións dos non-teólogos como «teoloxía política» no senso de teoloxía de aficionados, ideoloxía, xornalismo político, retórica ou propaganda. No segundo caso implicaría un argumento científico e tería que recoñecer como posible en ambos os dous lados —tanto no lado teolóxico coma no lado político— unha argumentación científica. Isto volve presupor en ambos os dous lados un concepto de ciencia —mutuamente compatible— e conceptos fundamentais estruturalmente congruentes. Non hai división de competencias científicas sen conceptos ata certo punto estruturados por igual. Ninguén afirmará que a doutrina teolóxica da Trindade podería liquidar un problema matemático de números, e a afirmación inversa de que as matemáticas pode-

rían liquidar a doutrina da Trindade sería igualmente absurda, agás que queira só indicar que a teoloxía non é en absoluto unha ciencia. Á vista dos conceptos de ciencia e de cientificidade arestora habituais, os teólogos conseguen xa moito se se defenden destas inxerencias de ciencias alleas á teoloxía, aínda que se poida tratar de apoios aproveitables apoloxeticamente.

A expresión *liquidar* non cadra en realidade coa linguaxe teolóxica de Peterson, tal e como el a emprega cando non nega dun xeito polémico-desfavorable nin recae na linguaxe da filosofía dos valores. Non só se liquida un enorme ámbito técnico e todo un mundo de imaxes e reflexos, de analoxías verticais (en tanto que van de abaixo a arriba), de símbolos e comparacións, senón ademais o representante «exemplar» deste obrar inadmisíbel, o bispo Eusebio de Cesarea como teólogo cristián, como esexeta, como historiador e como carácter «político». Pero, ademais, cunha proposición final *nominatim* liquídase rapidamente o meu texto de dereito público *Politische Theologie* do ano 1922, cuxo subtítulo *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (Catro capítulos sobre a doutrina da soberanía)* é tan silenciado coma a nota preliminar de novembro de 1933 á segunda edición de 1934, coa súa alusión á fórmula «le roi regne et ne gouverne pas». Todo isto debe lamentarse por unha razón obxectiva, pois deste xeito desfigúrase un problema importante que o mesmo Peterson presenta no seu texto «Was ist Theologie?» de 1925: a relación entre teoloxía e xurisprudencia como dúas ciencias que traballan en gran medida con conceptos estruturalmente compatibles.

Peterson sabe distinguir noutros casos as liquidacións teolóxicas doutras liquidacións científicas. Así liquidou nunha recensión (*Schmollers Jahrbuch*, 50, 1926, p. 175) o libro de Edgar Salin, *Civitas Dei*, dicindo: «Apenas hai unha frase no libro á que ou o teólogo ou o “científico” non teña que presentar a súa réplica». Tamén subliña aquí que o teólogo, «que ao fin e ao cabo é, a un tempo, sempre un avogado», non é quen do interese imparcial dun «científico». Para nós o importante aquí é a estru-

tura conceptual da súa antítese entre teoloxía e *política*. A teoloxía non é o mesmo que a relixión, a fe ou un tremor numinoso. A teoloxía quere ser unha ciencia, e éo mentres un concepto de ciencia completamente distinto non dea desbancado a relixión e a súa teoloxía aos subsolos do seu tipo de secularismo e as dea liquidado psicoanaliticamente como un anacronismo e unha neurose. O contraconcepto compatible contra a teoloxía como ciencia é aquí outra ciencia que debe ser máis ca unha mera ciencia auxiliar ou método.

Que ciencia? A política non é unha ciencia; a socioloxía ou a politoloxía non son, como método «exacto», unha ciencia compatible coa teoloxía. A relación da teoloxía coa metafísica non queda clara. Non pode tratarse da historiografía dos primeiros séculos cristiáns, coma na mencionada recensión de Salin. Tampouco do que Peterson chamou «as máis dubidosas de todas as ciencias, as denominadas ciencias humanas» («Was ist Theologie?», 1925, p. 23). Queda daquela só a ciencia irmá da teoloxía, a xurisprudencia —aínda non disolta na historia— tal e como se desenvolveu na Idade Media cristiá desde a mera casuística ata unha ciencia sistemática. Un profesor protestante de dereito eclesiástico, Rudolf Sohm, foi un dos seus últimos grandes representantes. Hans Barion, o canonista, eclesiólogo, historiador do dereito e xurista constitucional, que con ocasión do centenario de Sohm (*Deutsche Rechtswissenschaft*, 1942, pp. 47-51) forneceu a interpretación válida deste, é para nós o sucesor lexítimo de Sohm no lado católico-romano. Non é preciso expoñer aquí a conexión na historia do dereito. Barion ve no *Codex Iuri Canonici* unha «orde interna da Igrexa xurídica que se achega dun xeito xa moi modélico ao dereito eclesiástico divino» (*Säkularisation und Utopie* 1967, p. 190). Alén diso, abonda con citar aquí unha típica declaración de Max Weber, na que estaba a pensar cando mencionei o seu nome no meu ensaio de 1923 sobre o catolicismo romano. Max Weber lembra que foi o dereito eclesiástico da Igrexa romana o que creou, «coma nin-

gún outro dereito sagrado, *un regulamento racional*» que non o coñecía sequera o dereito romano. Despois continúa:

Os confesores e directores espirituais da Contrarreforma presentaron por vez primeira unha analoxía cos muf-tíes, rabinos e gueonim, e, nas primeiras igrexas protestantes, os pastores, cuxa casuística pastoral tamén, cando menos en solo católico, mostra certas semellanzas remotas cos produtos talmúdicos. Mais todo estaba sometido ao control das autoridades centrais da curia, e só por medio das súas disposicións, extremadamente elásticas, tivo lugar a formación das normas ético-sociais vinculantes. Deste xeito xurdiu unha relación entre dereito sacral e profano que non existía en ningures: que o dereito canónico se tornase para o dereito profano realmente nunha das guías no camiño cara á racionalidade. E isto como consecuencia do carácter racional de «institución» da Igrexa católica, que non se volve encontrar en ningures (*Wirtschaft und Gesellschaft*, cuarta edición, pp. 480-481).

Teño que ter coidado de non incorrer aquí de novo nun *elogium*. A teoloxía e a xurisprudencia atoparon a súa institucionalización en dúas *facultades universitarias* adoito hostís entre si, e configuraron na rivalidade de canonistas e expertos legais unha produción científica de importancia secular, un *ius utrumque*. Disto tratan os meus comentarios sobre a teoloxía política²³. A formación de conceptos científicos destas dúas facultades creou

²³ Todo o que comentei sobre o tema da teoloxía política son afirmacións dun xurista sobre unha sistemática afinidade estrutural entre os conceptos teolóxicos e xurídicos que se impón na teoría e na práctica do dereito. Isto móvese no ámbito da investigación da socioloxía e da historia do dereito. Auguste Comte non vería aquí máis ca unha proba da súa tese de que o experto legal reemprazou o canonista, coma o metafísico ao teólogo. Mais desde Comte fixemos moitas experiencias novas que atinxen á inextirpable necesidade de lexitimación de toda persoa. O meu texto *Politische Theologie*, de 1922, leva o subtítulo *Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*; os seus tres primeiros capítulos apareceron en 1922 no volume en memoria de Max Weber, entre eles o segundo co seu desenvolvemento do *decisionismo* a partir do exemplo de Thomas Hobbes e o terceiro co seu título «Politische Theologie». Como non teólogo, non me atrevería a entrar nunha disputa con teólogos sobre cuestións teolóxicas da Trindade. Como lles vai aos teólogos afeccionados cos seus intentos sobre o particular, apréndenolo o triste caso de Donoso Cortés.

conceptos comparables e traspoñibles, e campos conceptuais sistemáticos comúns, entre os que mesmo as confusións enarmónicas se tornan admisibles e sensatas. É só cuestión de temperar do xeito correcto os instrumentos. Político é —neste contexto— o experto legal, como estamento dunha orde concreta que forma parte do *Estado*; teolóxico é aquí o canonista, que como crego se encontra na orde concreta *Igrexa*. Mais o prototipo da teoloxía política que Peterson sinala, o bispo sospeitoso de arianismo Eusebio de Cesarea, é unha figura teolóxico-elesiástica nunha situación na que a Igrexa non se atopa fronte a un Estado, senón fronte a un *imperio* aínda pagán que se esforza en ser cristián.

Xa antes da súa conversión ao catolicismo, Peterson atribuíra á linguaxe *xurídica* nunha longa nota da súa conferencia «Was ist Theologie?» (1925) un significado totalmente inusual para a teoloxía, ao poñer a linguaxe do Novo Testamento nunha estreita relación co dereito. O dogma e mais o sacramento, di el, son termos da linguaxe xurídica porque ambos os dous son a *realización* da palabra encarnada de Deus e algo máis ca predicación e esexese. Isto désígnase como un «trazo do carácter da revelación neotestamentaria». Dogma e teoloxía non son só unha conclusión, como a encarnación foi unha conclusión do Novo Testamento, senón «asemade algo que *non* era a palabra profética, unha realización». A «univocidade conceptual» do dogma pon tamén «de manifesto o carácter inequivocamente definitivo da revelación do logos». É sorprendente con que claridade se reconece e expresa aquí que o decisionismo e o precisionismo forman parte da realización da palabra de Deus e que, en rexeitando a xuridización así reclamada, o ser humano transforma a inmediatez do carisma nunha irracionalidade que se destrúe a si mesma. Nunha nota da correspondencia con Harnack (*Hochland*, novembro 1932; *Traktate*, p. 321), Peterson explicaba que o conflito confesional en Alemaña tiña —1932— «de feito, só no eido da teoloxía política un carácter ata certo punto real. Desde logo, o especificamente novo e cristián (fronte ao dereito “sagrado”) está contido

no dereito eclesiástico e non no dereito sagrado» (nota 14 da conferencia sobre a Igrexa de 1929).

Este coñecemento do carácter xurídico da realización mediadora e este recoñecemento aberto dun sistema de conceptos que obedece a leis propias é, abofé, sorprendente. Aínda máis sorprendente é que tales explicacións poidan ser deixadas de lado sen indicación expresa nun ensaio sobre teoloxía política que apareceu pouco despois. No artigo especializado «Göttliche Monarchie» de 1931 (p. 562) dise que Tertuliano —a diferenza do politizador Eusebio— *xuridizou* a idea da monarquía divina. Aquí resoa se cadra unha crítica do xurídico, pero é unha nota na que, se ben casual, segue a recoñecerse a autonomía da precisión xurídica, dirixida á realización, fronte á cientificidade teolóxica.

Tertuliano é o prototipo dunha reflexión sobre as posibilidades dun pensamento especificamente xurídico. Aínda é mencionado nun ensaio de Peterson de 1935, pero xa non como o teólogo xuridizador a diferenza de teólogo politizador Eusebio, senón só cunha crítica da súa interpretación «xurídica», teoloxicamente errónea, da doutrina da Trindade. Así a todo, para unha imaxe completa da relación entre teoloxía e xurisprudencia queda como caso de exame de todo significado dominante que o xurista Tertuliano, no intre decisivo da institucionalización, se aferrara ao *carisma do mártir* e se opuxera á total transformación do carisma nun carisma do cargo. Este foi o intre da historia universal e sagrada no que san Cibrán formulou o *extra ecclesiam nulla salus*.

A obra en tres volumes de Arnold T. Ehrhardt que leva o título completo de *Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus* trata este momento no segundo volume (Tubinga, 1959) baixo o título *A revolución cristiá*. Cibrán foi o primeiro en outorgar á teoría xurídica da Igrexa, que atopara Tertuliano, a formulación que fixo «perfecta» unha organización xurídica (así o di Arnold T. Ehrhardt no capítulo «A Igrexa africana», II, pp. 134-181), men-

tres que precisamente o xurista Tertuliano se opuxo a este tipo de perfección xurídica aferrándose ao carisma (non de cargo) do mártir, que Cibrán negou en beneficio do carisma do ministerio sacerdotal. Ehrhardt observa que a palabra *clerus* contén desde Cibrán o significado «técnico» da diferenza entre o clero ordenado e o pobo, *laós* os leigos:

Derivado do uso da palabra en *Feitos dos Apóstolos* 1, 17, este desenvolvemento lingüístico sinalaba a introdución da doutrina da sucesión apostólica en senso estrito na conciencia do laicado cristián. Con isto consumouse tamén a completa organización xurídica da Igrexa no Occidente do Imperio.

Paga a pena notar que Arnold Ehrhardt, malia proceder na súa evolución científica da historia do dereito, emprega aquí a palabra «técnico» e non di «xurídico», quizais por unha desconfianza que puido xurdir en relación co seu paso da xurisprudencia á teoloxía.

Só á luz da antítese *teolóxico-xurídico* ten un sentido cientificamente preciso a frase «Teoloxicamente o monoteísmo político está liquidado». Como quere unha teoloxía que se arreda dun xeito decisivo da política *liquidar* teoloxicamente unha dimensión política ou unha pretensión política? Se teolóxico e político son dous ámbitos separados en canto ao contido —distintos *toto caelo*— entón unha cuestión *política* só se pode liquidar *politicamente*. O teólogo só podería expresar dun modo apreciable a súa liquidación de asuntos do ámbito político na medida en que el mesmo se estableza como unha dimensión política con pretensións políticas. Se outorga a unha pregunta política unha resposta teolóxica, isto é ou ben unha simple renuncia ao mundo e ao ámbito do político, ou ben un intento de se reservar influencias ou influxos directos ou indirectos para o ámbito do político. É daquela ou ben unha renuncia a toda competencia teolóxica en cuestións políticas (o teólogo mantense puro no seu elemento puro), ou ben a apertura dun conflito de competencias, unha

especie de *litis contestatio*. Entón, a frase «Teoloxicamente o monoteísmo político está liquidado» implica reclamar os poderes de decisión dos teólogos tamén no ámbito político, e reclamar a autoridade fronte ao poder político, unha reclamación que se torna tanto máis intensamente política canto máis alto reclame estar a autoridade teolóxica sobre o poder político. Neste caso de apertura dun conflito de competencias o lado teolóxico fai valer o carácter do ser humano como o dun ser dobre, composto de espírito e materia, de alma e corpo, a mistura de dúas naturezas. Isto presupón no fondo unhas ideas teolóxico-cristiás comúns sobre a esencia do ser humano, e limita as posibilidades de entendemento entre os pobos e gobernos cristiáns e os que non o son. A posibilidade dun «concordato» é sempre un problema específico, porque cada unha das partes en conflito pode reprochar á outra «misturas turbias» entre teoloxía e política e política e teoloxía. Deste xeito, só se intensifica o conflito e se fai máis intensamente político. De manterse o teólogo na súa decisión teolóxica, resolveu teoloxicamente unha cuestión política e reclamou para si unha competencia política.

O valor informativo deste veredicto pretensioso e en aparencia tan superior non vai alén dunha declaración aguda, mais só abstracta e absoluta, de competencia ou incompetencia. Todo o demais é ambigüidade. Un conflito é sempre unha pelexa de organizacións e institucións no senso de ordes concretas, unha disputa de *instancias* e non de *substancias*. As substancias teñen primeiro que atopar unha *forma*, teñen que se *formar* dalgún xeito antes de poder enfrontarse unhas a outras como suxeitos capaces de pelexar, como *parties belligérantes*. A distinción entre substancia e instancia pode soar a hilomorfismo aristotélico; ten en todo caso o seu sentido práctico e a súa razón de ser teórica. O conflito de competencias debe rematar, de non «concordaren» ambas as dúas partes en conflito sobre unha co-determinación mutua, tal e como o remataron as guerras civís confessionais dos séculos XVI e XVII: ou cunha resposta precisa ao gran *Quis*

iudicabit?, ou cunha *itio in partes* igualmente precisa, é dicir: cunha delimitación rexional ou territorial clara espacialmente, cun *cuius regio eius religio*. No tempo intermedio e no estado intermedio da «mistura turbia», as dúas partes en conflito remítense mutuamente e arreo aos lindes da súa facultade universitaria, e bérranse unha á outra: *Silete in munere alieno!* [Calade en angueira allea]. Así comeza unha nova época da ciencia do dereito internacional, o acoutamento racional e humano da guerra entre Estados no *ius publicum europaeum*.

A doutrina agostiniana dos dous diferentes reinos atoparase unha e outra vez ata o Día do Xuízo perante estes dous puntos da pregunta aínda pendente: *Quis iudicabit? Qui interpretabitur?* Quen decide *in concreto* polo ser humano que actúa con autonomía criatural a pregunta sobre que é espiritual e que secular, e que sucede coas *res mixtae* que no ínterim entre a primeira e a segunda vinda do Señor constitúen toda a existencia terreal deste dobre ser relixioso-secular, espiritual-temporal que é o ser humano? Esta é a gran pregunta de Thomas Hobbes, que xa no meu texto *Politische Theologie* de 1922 está situada no centro da exposición, e que alí conduciu a unha teoría do decisionismo e da autonomía da realización.

É, como se ve, a cuestión da lexitimación da reforma e a revolución, do *ius reformandi* e despois, na seguinte fase, a cuestión estruturalmente distinta do *ius revolutionis* fronte ao Estado. Hans Barion ten indicado (*Savigny-Zeitschrift* 46, 1960, p. 500) que a doutrina da soberanía do Estado de Thomas Hobbes se corresponde antiteticamente coa doutrina hierocrática de Xoán de Salisbury. No meu artigo sobre Hobbes «Die vollendete Reformation» [“A consumación da Reforma”, *Der Staat*, 4, 1965, p. 63] chamei a atención sobre o feito de que con iso se abre un novo horizonte histórico para a interpretación de Hobbes.

Epílogo. Sobre a situación actual do problema. A lexitimidade da Idade Moderna

A xa lendaria liquidación por Erik Peterson de toda teoloxía política quere ser unha negación *teolóxica*, por parte da teoloxía, dunha relixión trinitario-monoteísta que se establece dun xeito absoluto. A nosa análise do seu ensaio do ano 1935 sobre o monoteísmo político limitouse á relación da súa argumentación obxectiva coa súa tese final. O horizonte de Peterson abrangue só o monoteísmo político da filosofía helenística, ou sexa, só unha metafísica ou unha filosofía da relixión. O tema grande e actual, a teoloxía política e a metafísica política, aínda non foi abordado pola nosa particular investigación dunha lenda científica. Agardamos a discusión con Peterson, que Hans Barion declarou necesaria no seu artigo de *Epirrhosis* (1968), e tentamos, como conclusión á nosa presente investigación especial, trazar algunhas liñas que deixen ver o horizonte do problema na súa situación actual.

A mellor maneira de conseguilo é referíndose ao libro *Die Legitimität der Neuzeit* [A lexitimidade da Idade Moderna] de Hans Blumenberg (Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1966). Este libro establece absolutamente a non-absolutidade e acomete unha negación *científica* de toda teoloxía política, científica no senso dun concepto de ciencia que non admite ningún tipo de influencia ulterior ou remodelación da doutrina da salvación dunha relixión que se establece absolutamente. Este tipo de remodelacións son para el só hipotecas tráxicas de épocas pasadas. A súa completa liquidación forma parte da secularidade da Modernidade desteoloxizada e segue a ser o seu «*officium* crítico e permanente» (p. 61).

Non é posible ignorar unha advertencia semellante. As claras teses e o avasalador material deste libro insólito sérvenos como pulo para, pola nosa banda, facermos desde o xurídico algunhas

afirmacións sobre a situación actual do problema. A mistura xeral que Blumenberg fai das miñas teses con toda clase de confusos paralelismos de ideas relixiosas, escatolóxicas e políticas (na p. 18) pode dar lugar a malentendidos. Debería terse fixado en que o meu esforzo a prol da teoloxía política non se move nunha metafísica difusa, senón que se refire ao caso clásico dunha remodelación con axuda de conceptos específicos que xurdiron dentro do pensamento sistemático das dúas estruturas historicamente máis desenvolvidas e formadas do «racionalismo occidental», a saber, entre a *Igrexa* católica con toda a súa racionalidade xurídica, e o Estado do *ius publicum europaeum*, que o sistema de Thomas Hobbes aínda supón cristián. Este Estado acadou ata o día de hoxe o maior «progreso» racional da humanidade na teoría do dereito internacional da guerra, a saber, a distinción entre inimigo e criminal, e con iso o único fundamento posible para unha doutrina da neutralidade dun Estado nas guerras doutros Estados. Isto forma parte para min e a miña teoloxía política do cambio de época da Idade Moderna. No «limiar das épocas» deste cambio resoou o *Silete theologi!* de Alberico Gentili, un contemporáneo, compatriota e compañeiro de destino —no seu caso máis feliz— do nolano Giordano Bruno.

Para Blumenberg a «secularización é unha categoría da inxustiza histórica». Coma tal, pretende desenmascarala e ten a esperanza de *superar* as súas versións e remodelacións nunha lexitimidade da Idade Moderna. Co título do seu libro, *Legitimidade da Idade Moderna*, izou unha bandeira xurídica. O seu desafío semella tanto maior porque a súa palabra «lexitimidade» foi durante cen anos un monopolio da lexitimidade monárquica, é dicir, para unha xustificación baseada na duración, a idade, a procedencia e a tradición, para unha xustificación «histórica» baseada no pasado e para unha «escola histórica do dereito» á que os seus adversarios progresistas e revolucionarios reprocharon que xustificaba a inxustiza de hoxe coa inxustiza de onte. A isto semella que agora se dá a volta cunha xustificación baseada

no novo. Recicladores apresurados poderían converter o mérito inusual de Blumenberg na trivialidade dun David Friedrich Strauß, que xa lembramos con anterioridade (1.3.).

Por iso é doado cualificar unha xustificación baseada nun coñecemento racional e «legal» (p. 313) non como lexitimidade, senón como *legalidade*, en virtude da rigorosa inviolabilidade da «lei», que non admite excepcións ou rupturas. Mais, por desgraza, sobre o concepto de lei pesa unha hipoteca especialmente trágica de antiqüísimas antíteses teolóxicas e metafísicas que, como consecuencia dunha «lei natural» da ciencia moderna, semella volverse aínda máis inescrutable porque o dereito no senso de liberdade se opón á lei como medio de coacción. Lembro a contraposición teolóxica entre Antigo e Novo Testamento, que enfronta a lei co *evangelium*, a disparidade do concepto de lei anterior e posterior ao exilio dentro do Antigo Testamento, a confusión que xorde de afacerse a traducir a palabra grega *nomos* por lei²⁴.

No uso actual da lingua, lexitimidade significa «conforme ao dereito», legalidade «conforme á lei». A legalidade é un modo de funcionamento da burocracia estatal ou doutra clase que funciona dun xeito calculable. A partir do funcionamento conforme á lei dun proceso só podería tomarse en consideración a legalidade como o tipo compatible de xustificación da Modernidade. A lexitimidade levaría consigo todo un contrabando de vellos conceptos e remodelacións, e podería protexer a tradición, a herdanza, a paternidade e a nigromancia do vello. De feito, estas distincións derivan, ao fin e ao cabo, da socioloxía de Max Weber, que non aparece no libro de Blumenberg.

No entanto, Max Weber segue a ser un dos principais representantes das secularizacións máis relevantes, non só coa súa

²⁴ A afirmación de Filón de Alexandría de que a palabra *nomos* (co acento na penúltima sílaba) non aparece en Homero foi repetida por Xoán Bodino e Blaise Pascal; sobre isto Carl Schmitt no artigo «Nomos - Nahme - Name», no volume de homenaxe a P. Erich Przywara S. J., *Der beständige Aufbruch*, ed. Siegfried Behn, Nürnberg: Glock und Lutz 1957, pp. 92-105.

famosa teoría da lexitimidade carismática irracional como a fonte auténtica de toda xustificación revolucionaria en contraposición á legalidade. Para a Revolución francesa de 1789 a *legalidade* era o novo *tipo de lexitimidade* máis elevado e válido, racional e novo; era unha mensaxe da deusa da razón, o novo fronte ao vello. Entre tanto, as experiencias políticas e as ensinanzas da pedagogía popular transmitidas por Bertold Brecht contribuíron a que a legalidade se entenda só como unha consigna dos gáns-*ters*. quen hoxe queira salientar que ten *dereito* e que o que di está xustificado, emprega polo xeral a palabra *lexítimo* e non a palabra *legal*, aínda que teña obtido a súa propia base xurídica mediante unha lei promulgada por el mesmo e domine todas as condicións de posibilidade dunha lei —consenso, opinión pública, manexo dos factores do procedemento legislativo—, de tal xeito que o seu apoderamento se pode tamén denominar cientificamente un verdadeiro empoderamento.

Se isto ten lugar dun modo estritamente legal, se se evitan as excepcións, se se tornan sospeitosas as mutacións, os milagres sabotaxes, resulta natural preguntarse de onde sae o ininterrompidamente novo nesta legalidade. Mais esta pregunta non daría co sentido do rexeitamento dos milagres, as excepcións, o voluntarismo e o decisionismo. No fondo, o que lle importa a Blumenberg é o empoderamento do ser humano e a arela de saber que o ser humano ten. Disto di expresamente que «no fondo non precisa de xustificación» (p. 393). «O coñecemento non precisa de xustificación ningunha, xustifícase por si mesmo; non se lle debe a Deus, non ten xa nada de iluminación e participación por medio da graza, senón que descansa na súa propia evidencia, da que Deus e o ser humano non se poden subtraer» (p. 395). Iso é. O autismo é inmanente a unha argumentación semellante. A súa inmanencia, que se dirixe polemicamente contra unha transcendencia teolóxica, non é outra cousa ca empoderamento. Sen dúbida, Blumenberg fala tamén a linguaxe da filosofía dos valores, cuxa lóxica carrega non só revaloracións, senón tamén

desvaloracións, declaracións de falta de valor e mesmo declaracións de invalidez, e que deste modo pode tornarse nun vehículo da agresividade máis violenta. As diferenciacións e cuestións como lexitimidade e legalidade extínguense deste modo na convertibilidade xeral dos valores.

Aquí só se pode aludir brevemente a este aspecto do asunto, á «tiranía dos valores» e á súa xustificación da aniquilación do que non ten valor (véxase *Säkularisation und Utopie. Ernst Fortshoff zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 1967, pp. 37-63; neste volume tamén o artigo de Hans-Joachim Arndt, importante para a antinomia de planificación e progreso, «Die Figur des Plans als Utopie der Bewahrung», p. 119 ss.). Desde unha novidade que se empodera, é de todo consecuente rexeitar toda necesidade de xustificación. Por que o realmente novo precisa xustificarse perante o vello existente, que empece o novo? Isto vello non é xa real. Asaporías internas da contradición entre planificación e novidade son, así a todo, grandes, e teñen que aumentar e acrecentar a inmanente agresividade do novo desatado. Con estes problemas, a palabra latina *curiositas* produce como designación da arela de saber un efecto banalizador. Se cadra a palabra grega *tolma* (véxase *Die Legitimität der Neuzeit*, p. 269) sería máis acaída, porque como expresión de afouteza e gosto polo perigo implica que *non* hai necesidade de xustificación. Pola contra, a antiga palabra *hybris* non é xa axeitada para a Modernidade, e sería só un queixume impotente cun matiz teolóxico.

Non me gustaría aquí causar a impresión de que con estas indicacións quero entrar en polémica cun libro cuxos coñecementos teolóxicos, antropolóxicos e cosmolóxicos abren horizontes novos e sorprendentes, e cuxas ensinanzas me resultaron fecundas. Nin sequera sería oportuno iniciar ou tentar unha polémica semellante, cando só se quere escribir un epílogo á análise particular dun ensaio teolóxico que pon termo ao problema da teoloxía política cunha confrontación Eusebio-Agostiño e que atanguen con isto grande éxito. Non poden sequera comezar

cun informe sobre as pasaxes do libro máis importantes para min, por exemplo sobre Tertuliano (*Legitimität der Neuzeit*, pp. 282-283) e o seu decisionismo especificamente teolóxico (véxase a miña conferencia «Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens», 1936, p. 25-26) e tampouco pode entrar aquí no problema central para o noso contexto, cuxa exposición implica un especial punto culminante na crítica de Blumenberg: a relación de santo Agostiño coa gnose. Tería que abordar a interpretación do libro XXI,1-8 da *Civitas Dei* (p. 309) e ademais tentar interpretar correctamente a difícil pasaxe *tanta novitas* no libro XII, cap. 21 da *Civitas Dei*, con todas as súas implicacións de eterno retorno e dita eterna do individuo humano, predestinación supralapsaria e omnipotencia divina²⁵. Expoñer todo isto nun epílogo sería xa absurdo como ocorrencia.

Pola contra, aínda fai falla indicar o criterio do político e da teoloxía política, isto é, da distinción entre amigo e inimigo. Con respecto á doutrina da Trindade cristiá, Peterson remítese fundamentalmente a unha pasaxe de Gregorio Nacianceno (*Oratio theol.* III, 2), en cuxa cerna se acha a seguinte formulación:

O un — *to Hen* — está sempre en rebelión — *stiasation* — contra si mesmo — *pros heauton*.

En medio da formulación máis irreprochable do difícil dogma topamos coa palabra *stasis*, no senso de *rebelión*. A historia da palabra e do concepto de *stasis* merece ser mencionada neste contexto; esténdese desde Platón (*Sofista* 249-254, e *República*

²⁵ Alí fálase da *liberatio nova*, da felicidade eterna que se lles concede aos predestinados por Deus e que non exige regresar aos ciclos do eterno retorno, porque, doutro xeito, a dita non sería a verdadeira, nova *liberatio*. *Si autem in natura immortalis fit tanta novitas nullo repetita, nulla repetenda circuitu: cur in rebus mortalibus fieri non posse contenditur?* [E se na natureza inmortal acontece unha novidade tan importante, non repetida en ciclo anterior ningún, nin posterior, por que se pretende negar esta mesma posibilidade nos seres mortais?] Walter Benjamin, que usou esta frase como lema, está a pensar aquí nun texto pesimista de Blanqui; sobre isto véxase Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, n.º 16, Frankfurt a. M., 1965, pp. 103 e ss. e p. 151, onde se menciona erroneamente como referencia o libro XII c. XX (no canto do cap. 21).

v, 16, 470) pasando polos neoplatónicos e en especial Plotino, ata os Pais e Doutores gregos da Igrexa; nela desenvólvese unha contradición cunha dialéctica fascinante. *Stasis* significa en primeiro lugar calma, posición de repouso, emprazamento, status; o antónimo é *kínesis*: movemento. Pero *stasis* significa, en segundo lugar, tamén axitación (política), movemento, rebelión e guerra civil. A meirande parte dos dicionarios de grego poñen os dous significados contrapostos un ao carón do outro, sen ningún intento de explicación, que, para sermos xustos, é algo que tampouco se lles pode esixir²⁶. Tamén a mera coexistencia de numerosos exemplos desta contraposición é unha mina para o coñecemento de fenómenos políticos e político-teolóxicos. Aquí saémos ao encontro unha verdadeira *stasioloxía* político-teolóxica

²⁶ Unha excepción digna de destacarse é o *Thesaurus Linguae Graecae* 7, 1848-1854, columna 656-665. Tenta explicar o rechamante cambio da calma ao movemento interpretando o xurdimento e a formación dunha *facció*n ou un *partido* como o instalarse nunha posición ou punto de vista, co cal parece terse atopado a ponte desde a calma ao movemento sen evolucións dialécticas complexas (columna 660, abaixo), e engade sen ningún dogmatismo: *Viderit tamen lector an aptiorem aliquam hujus signif. rationem excogitare possit* [O lector verá se pode atopar unha razón mellor ca esta significación]. Alude tamén ao exemplo do coro que sae a escena e se move arredor do corifeo. O mesmo exemplo emprégase dialecticamente en Plotino (véxase Maurice de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, 1952, p. 185, no capítulo «Deux en Un»). No Novo Testamento *stasis* significa rebelión ou tumulto (a única excepción é *Hebreos* 9, 8, onde se fala da *stasis* da primeira tenda). Os teólogos cristiáns non poñen en relación a *stasis* na paixón de Xesús —Marcos 15, 7 e Lucas 23, 19,25— coa entrada previa de Xesús en Xerusalén, senón cunha liorta contra os romanos ou entre os xudeus, polo demais descoñecida. O teólogo protestante Jürgen Moltmann fixo na súa conferencia «Teoloxía política» (Xornadas de formación continua para médicos en Ratisbona, 15 de maio de 1969) unha interpretación político-teolóxica do feito da crucifixión de Cristo polos romanos, con estas palabras: «De calquera maneira, Xesús non naceu providencialmente durante a era de paz de Augusto, senón que foi crucificado por Poncio Pilato en nome da *pax romana*. Isto foi un castigo político» (p. 12). Logo continúa: «De certo, Xesús non era un loitador pola liberdade dos xudeus, como foran os dous celotes que crucificaran con el. Mais non se pode negar que trouxo nun senso máis fondo ca eles a rebelión á rexión política de Roma. Os mártires cristiáns que mandaban á area aínda o sabían» (p. 12). Isto é correcto. Pola contra, a idea dunha «crucifixión en nome da *pax romana*» parécese que é unha analepse anacrónica ou dislocación desde a moderna *pax americana* ao tempo de Pilatos. A crucifixión era unha medida política contra escravos e contra os que estaban fóra da lei; era o *supplicium sumptum de eo in servilem modum* [o suplicio que el sufriu ao xeito dos escravos]. Sobre isto pronuncieime no meu libriño *Ex captivitate salus*, 1950, p. 61. Alén diso, Moltmann ten razón cando salienta o senso intencionalmente político que indeleblemente contén a adoración de semellante Deus crucificado e que non se pode sublimar no «puramente teolóxico».

na cerna da doutrina da Trindade. O problema da inimizade e do inimigo non se pode daquela agochar. Con respecto ao uso da linguaxe do mundo actual, a isto engádese arestora un feito lingüístico importante dentro do ámbito lingüístico anglo-americano: a palabra *foe*, que desde Shakespeare se consideraba anticuada e só «retórica», reviviu novamente desde a Segunda Guerra Mundial. No seu artigo na revista *Epirrhosis* (1968), que leva o título «Enemy or Foe, ein Konflikt der modernen Politik», George Schwab investigou este proceso sintomático.

Así, tórnase ineludible botarmos unha ollada ao destino do concepto de inimigo nunha nova realidade consecuentemente desteoloxizada e só humana. Nisto volve haber, porén, un novo perigo: se non o dunha inimizade maniquea entre Deus e o demo, si o da «recidiva gnóstica», como a chama Blumenberg. Este defendeuse do reproche de establecer unha conexión entre gnosis e Idade Moderna dándolle a volta á conexión: para el a Idade Moderna é a segunda superación da gnose —desta volta exitosa—, após fracasar a primeira superación, sobre todo a agostiniana (p. 78). Xa que logo, a Idade Media cristiá e a «unidade da súa vontade sistemática racional» pode entenderse desta volta desde a superación da posición gnóstica contraria.

Deste xeito, a desteoloxización contén unha despolitización no senso de que o mundo deixa de ser «polimorfo». Con iso remata tamén a distinción entre amigo e inimigo como o criterio do político²⁷. O dualismo gnóstico establece un Deus do amor, un Deus alleo ao mundo, como o Deus redentor fronte ao Deus xusto, o Señor e Creador deste mundo malvado. Ambos os dous compórtanse, se non cunha hostilidade activamente combativa por ambas as partes, si cunha estrañeza insalvable, unha especie de

²⁷ Julien Freund, *L'essence du politique*, Paris: Sirey, 1965, emprega a distinción entre amigo e inimigo (como acontece no meu caso) non como criterio, senón como un dos tres *presupposés* (tres pares de conceptos: mandato-obediencia, privado-público, amigo-inimigo), presupostos contemplados como esenciais dunha teoría do político estruturada sistematicamente. Véxase sobre isto o meu artigo «Clausewitz als politischer Denker» na revista *Der Staat* 6, 1967, p. 500.

perigosa Guerra Fría cuxa hostilidade pode ser máis intensa ca unha hostilidade que se manifeste e actúe na inxenuidade dunha batalla campal. A tenacidade e difícil refutabilidade do dualismo gnóstico alicérvase menos na evidencia das vellas imaxes míticas e metafóricas da luz e a escuridade; consiste máis ben en que un Deus creador omnipotente, omnisciente e de infinda bondade non pode ser idéntico para o mundo creado por el a un Deus redentor. Agostiño traslada a dificultade desde a divindade ata a liberdade do ser humano creado por Deus e dotado de liberdade, isto é, ata unha criatura que en virtude da liberdade que se lle outorgou torna en necesitado de redención o mundo de Deus non necesitado de redención. A criatura que é quen disto, o ser humano, non conserva a súa liberdade polos actos, senón polos crimes. A doutrina da Trindade envolve a identidade do Deus creador e o Deus redentor na unidade de Pai e Fillo, que non son absolutamente idénticos, mais así a todo son «un», polo cal un dualismo de dúas naturezas, Deus-ser humano, devén en unidade na segunda persoa.

Porén, o problema estrutural central do dualismo gnóstico de Deus creador e Deus redentor non domina só toda relixión de salvación e de redención. Está dado inmanentemente dun xeito inevitable e inextirpable en todo mundo necesitado de mudanzas e renovación. Non se pode acabar coa hostilidade entre os seres humanos prohibindo as guerras do vello estilo entre Estados, propagando unha revolución mundial e querendo transformar a política mundial en policía mundial. A revolución, a diferenza da reforma, a revisión e a evolución, é unha confrontación hostil. O señor dun mundo que cómpre mudar, é dicir, falido (señor ao que lle apoñen que a mudanza sexa necesaria, pois non quere axei-tarse á mudanza, senón que se opón a ela) e o libertador, o autor dun mundo modificado, novo, non poden ser bos amigos. Son, por así dicilo, inimigos *de seu*. *En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi* [En tempos de revolución todo o antigo é inimigo] (Mignet). Tamén a reforma da Igrexa cristiá nos séculos

XVI e XVII deveu dun conflito político-cristolóxico sobre o *ius reformandi* nunha revolución político-teolóxica. A célebre sentenza de Hegel sobre a Reforma e a revolución (*Enciclopedia* § 552) obtén desde a teoloxía política a súa adecuada formulación.

Nun artigo sobre novas interpretacións do *Leviatán* (*Der Staat* 4, 1965, pp. 51-69) amosei que Thomas Hobbes chega conceptual-sistematicamente á clara alternativa estatal ao monopolio da decisión da Igrexa católica, *consumando deste modo a Reforma*. Isto foi o froito dunha época que aínda estaba definida desde a Idade Media pola idea dun *ius reformandi*, e estaba xa definida, desde o «Estado» orixinado dese xeito e asociado á época, pola demanda de soberanía. Cunha análise análoga, Blumenberg demostrou maxistralmente o «limiar de épocas» confrontando a Nicolás de Cusa e Giordano Bruno (p. 435 ss.). A miña exposición sobre Thomas Hobbes conclúe dicindo que o seu *Leviatán* foi, como froito dunha época, «o froito dunha era especificamente teolóxico-política». Nun artigo posterior, «Clausewitz als politischer Denker» (*Der Staat* 6, 1967, p. 494), indiquei os diversos tipos de hostilidade contra Napoleón, diferenciei a hostilidade ideolóxica de Fichte contra Napoleón da hostilidade política de Clausewitz, e lembrei unha frase de Goethe que durante a última guerra 1939-1945 foi citada e interpretada en numerosas conversas privadas por coñecedores de Goethe: o famoso lema latino ao inicio do cuarto libro de *Poesía e verdade: nemo contra deum nisi deus ipse* [ninguén contra Deus, senón Deus mesmo]²⁸.

²⁸ «Clausewitz als politischer Denker. Bemerkung und Hinweise», en: *Der Staat* 6 (1967), p. 494. Hugo Ball cita o lema de Goethe nas súas anotacións do 17 de xuño de 1919 (*Die Flucht aus der Zeit*, 1931, p. 253), sen máis intento de interpretación, como proba de que a relixión é para Goethe unha inquedaanza *humana*, non unha inquedaanza de Deus, e de que o *demoníaco* non era para el un poder negador, senón entorpecedor. O demoníaco non sería entón igual có díaño; a palabra tería máis ben no seu antigo significado un sentido que non exclúe o heroísmo e o autoendeusamento. A pregunta pola orixe e o sentido deste lema foi presentada por primeira vez tras 1945 por Adolf Grabowsky (*Trivium* III/ 4) e debatida despois nunha serie de artigos do *Goethe-Jahrbuch*. Eduard Spranger (*Goethe-Jahrbuch* XI, 1949) supón que ou Goethe ou Riemer cuñaron a expresión e a fixeron pasar por vella, procedente dos *Apophthegmata* de Zingref. Dos seguintes intentos de interpretación no *Goethe-Jahrbuch* (Christian Janentzky, Siegfried

A idea mesma é vella. Se a toda unidade é inmanente unha dualidade e, xa que logo, unha posibilidade de rebelión, unha *stasis*, entón a teoloxía semella trocarse en «stasioloxía». A sentenza de Goethe —que el mesmo formulou en latín— é de orixe cristolóxica. Procede, como constatei, dos fragmentos *Catarina de Siena* de Jakob Michael Lenz, nos que Catarina, fuxindo do seu pai, se laia:

O meu pai olloume ameazadoramente
coma un Deus amante e ofendido.
Mais se tivese estendido as dúas mans...
Deus contra Deus
(ela saca un pequeno crucifixo do peito e bícao)
Sálvame, sálvame,
meu Xesús, a quen sigo, do seu brazo!
Sálvame, sálvame do meu pai
e do seu amor, da súa tiranía.

Estou certo de que o tan estudado *enigma* desa sentenza de Goethe fica aquí descifrado. Blumenberg dá tantos exemplos de comprensión cristolóxica que non é se cadra desacertado analizar o problema da teoloxía política desde a cuestión do inimigo e tomar como referencia dalgunhas teses o lema dun poeta que non é sospeitoso de celo teolóxico, pero que nunha conversa co chanceler Friedrich von Müller (10 de outubro de 1823) dixo: A doutrina da divindade de Cristo élle moi útil ao despotismo, mesmo unha necesidade.

As teses que mencionamos a continuación tampouco tentan fixar de ningún modo as teses de Blumenberg; só esbozan unha contraimaxe que arestora me resulta nidia para ver máis claramente a miña propia posición. A cuestión fundamental que se presenta para min en relación co político atinxe á realidade dun

Scheibe, Momme Mommsen), interésanos aquí especialmente o de M. Mommsen no volume XIII, pp. 86-104, por mor da conexión con Napoleón. Mommsen cita tamén (p. 99) a anotación no diario de Goethe sobre Fichte e Napoleón de agosto de 1806 á que me refiro no meu artigo sobre Clausewitz.

inimigo cuxa posibilidade real sigo recoñecendo tamén nunha contraímaxe completamente desteoloxizada. Observar polo miúdo e dun xeito crítico o seu paso desde a vella teoloxía política a unha secularidade que pretende ser totalmente nova, pura, e a unha humanidade que pretende ser humana, segue a ser en efecto un *officium* permanente de todo degoiro de coñecemento científico.

Unha liquidación completamente desteoloxizada e científico-moderna de toda teoloxía política podería moverse xa que logo nas seguintes liñas de pensamentos:

1. Para un coñecemento científico-exacto-cientifista, non existe a teoloxía como ciencia discutible, con categorías científicas especificamente propias; tampouco hai unha nova teoloxía política científica no senso de remodelación de posicións teolóxicas anteriores, nin unha teoloxía política democrática (no canto da anterior monoteísta), nin unha teoloxía política revolucionaria (no canto da anterior contrarrevolucionaria); todos os conceptos desteoloxizados arrastran a herdanza da súa orixe cientificamente impura; xa non é posible construír novamente unha teoloxía política, por así dicilo, *ab ovo*; non hai xa en absoluto ningún *ovum* nun senso antigo ou renovable; hai só un *novum*; desaparecen todas as desteoloxizacións, despolitizacións, desxuridificacións, desideoloxizacións, deshistorizacións e outras series de des-izacións dirixidas cara a unha *tabula rasa*; a mesma *tabula rasa des*-tabulízase e desaparece xunto coa *tabula*; a Ciencia Nova, puramente secular-humana é un incesante proceso-progreso dunha renovación e ampliación do coñecemento que non é máis ca secular-humana, impulsada pola incesante curiosidade humana.

2. O Ser Humano Novo que se produce a si mesmo neste proceso non é un Novo Adán, tampouco un novo preadánita e aínda menos un Novo Cristo-Adán, senón o correspondente produto non preestruturado do proceso-progreso posto en funcionamento e mantido en funcionamento por si mesmo.

3. O proceso-progreso non só se produce a si mesmo e o Ser Humano Novo, senón tamén as condicións de posibilidade das súas

propias renovacións de novidades; isto significa o contrario dunha creación desde o nada, a saber, a creación *do* nada como condición de posibilidade da auto-creación dunha sempre Nova Secularidade.

4. A liberdade do ser humano é o valor supremo; a condición de posibilidade da liberdade do ser humano é a liberdade de *valores* da ciencia e do coñecemento humanos; a condición de realización da liberdade de valores da ciencia é a liberdade de *valorización* dos seus resultados en produción libre; a razón de ser da liberdade de valorización da produción é a *liberdade de valoración* no consumo libre. O síndrome irreversible da liberdade de valor, de valorización e de valoración é a sociedade libre, científica-técnica-industrial avanzada.

5. O Ser Humano Novo que se produce a si mesmo nun proceso-progreso de tres liberdades (liberdade de valor, de valorización e de valoración) non é un Deus Novo, e a Nova Ciencia que se lle asigna non é unha Nova Teoloxía, nin un autoendeusamento contradivino, tampouco unha nova «antropoloxía relixiosa».

6. O Ser Humano Novo é agresivo no senso do progreso incesante e de incesantes restablecementos; rexeita o concepto de inimigo e toda secularización ou remodelación das vellas nocións de inimigo; deixa atrás o anticuado por medio do novo científico-técnico-industrial; o vello non é o inimigo do novo; o vello liquídase a si mesmo e por si mesmo no proceso-progreso científico-técnico-industrial, que ou ben valoriza o vello —na medida da súa nova valorización—, ou ben o ignora como non valorizable, ou ben o aniquila como invalorable molesto.

7. *Eripuit fulmen caelo, nova fulmina mittit*
Eripuit caelum deo, nova spatia struit.
Homo homini res mutanda
Nemo contra hominem nisi homo ipse^{29*}.

²⁹ * Arrebatou o raio ao ceo, envía novos raios/ Arrebatou o ceo a Deus, constrúe novos espazos./ O home é para o home unha cousa que cómpre mudar/ ninguén contra o home, senón o home mesmo.

Conclúo coa pregunta: A cal desas tres liberdades é inmanente a agresividade máis intensa: á liberdade científica dos valores, á liberdade de produción técnico-industrial ou á liberdade de valoración do consumo humano libre? Se esta pregunta fose cientificamente ilícita porque entrementes o concepto agresividade se tornou libre de valores, a situación sería clara: *stat pro ratione libertas, et novitas pro libertate* [en vez da razón está a liberdade, e en vez da liberdade a novidade].

EX CAPTIVITATE SALUS
EXPERIENCIAS DO PERÍODO 1945-1947

IN MEMORIAM
DR. WILHELM AHLMANN
† 7 DE DECEMBRO DE 1944
CÆCUS DEO PROPIVS

Conversa con Eduard Spranger

Quen es ti? *Tu quis es?* Esta é unha pregunta insondable. Precipiteime ata o fondo nela cando Eduard Spranger, o célebre filósofo e pedagogo, agardaba de min a resposta a un cuestionario. Con tal motivo díxome que, se ben as miñas clases tiñan un gran nivel intelectual, eu mesmo, a miña personalidade e a miña esencia, era pouco transparente. Este era un grave reproche, que quería dicir: o que pensas e dis pode ser interesante e claro, pero o que es, ti mesmo, a túa esencia, é pouco claro e opaco.

Isto asustoume. De que serven as máis fermosas clases, a que axudan os máis claros conceptos, de que serve o nivel intelectual? O que importa é a esencia. Ou o ser e a existencia. En poucas palabras, un problema serio, aínda non resolto pola filosofía, caeu sobre a miña alma. É compatible a transparencia do pensamento coa pouca transparencia da esencia? E como son posibles semellantes contradicións? Oposicións antiqüísimas e ultramodernas agulloáronme con forza na conciencia: pensar e ser, coñecemento e vida, intelecto contra instinto, espírito contra alma, series enteiras de antíteses semellantes arrastraron o meu ánimo.

Que é o que debería facer? Debería esforzarme en ser transparente? Ou debería tentar subministrar a proba de que, en realidade, non son en absoluto tan pouco transparente, senón —cando menos para radiólogos ben intencionados— completamente translúcido?

Ollei para o meu interrogador e pensei: Pero quen es *ti* que me cuestionas así? De onde vén a túa superioridade? Cal é a esencia do poder que te autoriza e afouta a me facer semellantes preguntas. Preguntas que han de poñerme a min mesmo en cuestión e que, xa que logo, son en última consecuencia só trampas e esparrelas.

Estas preguntas coas que respondo xurdiron naturalmente. Mais non me interesa responder con preguntas. A miña esencia pode ser pouco transparente, pero en calquera caso é defensiva.

Son unha persoa contemplativa e tendo a formulacións precisas, mais non á ofensiva, tampouco á contraofensiva. A miña esencia é tarda, silandeira e indulxente, coma un río quedo, coma o Mosela, *tacito rumore Mosella*.

Mais tamén á defensiva son feble. Teño demasiado pouco interese práctico en min mesmo e demasiado interese teórico nas ideas dos meus adversarios, aínda que se presenten como acusadores. Teño demasiada curiosidade polas condicións intelectuais de todo reproche, de toda acusación e de todo acusador. Por iso non resulto nin un bo acusado nin un bo acusador. Con todo, prefiro seguir sendo acusado ca acusador. Os tipos *j'acusse* poden representar o seu papel na escena mundial. A min o avogado da acusación resúltame aínda máis desacougante có inquisidor. Se cadra isto teña no meu caso unha orixe teolóxica. Pois *diabolus* é o nome do acusador.

Estou perdido se o meu adversario é moi malo e eu non son moi bo. Mais este non era aquí o caso. O meu interrogador tiña unha intención rigorosa, mais non mala. Eu, pola contra, non tiña intención ningunha. Non quería nin agardaba ren del. Aledeime de volvelo ver, porque o meu vello agarimo cara a el non se extinguiara. Por iso podía velo, mentres que el non me vía a min. Estaba totalmente obsesionado coa idea de ter razón e tela conservado. Estaba imbuído da idea de ter razón desde todo punto de vista, ético, filosófico, pedagóxico, histórico e político. Todo dereito, todo o que puidese existir desde este punto de vista, *iusta causa* e *res iudicata*, estaba do seu lado.

Como xurista sei o que isto significa. Coñezo a *pequena* traxedia do ter razón humano. Coñezo ademais o dereito internacional europeo e a súa historia. Son arestora —a pesar de Quincy Wright— o único profesor de dereito deste mundo que comprendeu e experimentou, en toda a súa fondura e fundamentos, o problema da guerra xusta, incluída, por desgraza, da guerra civil. Coñezo daquela tamén a *gran* traxedia da teima humana por ter a razón.

Así que estou indefenso. Indefenso, mais para nada aniquilado. Hai anos profesara a este home, fronte ao que estiven sentado como persoa cuestionada por el, a este filósofo e pedagogo, toda a devoción e lealdade da miña alma. Lembrando este tempo e consciente de non lle ter feito nin tampouco desexado nada mao, respondinlle como a un filósofo, non como a un cuestionario. Díxenlle: A miña esencia pode que non sexa transparente de todo; pero o meu caso pódese nomear, coa axuda dun nome que atopou un gran poeta. É o caso deplorable, indigno e con todo auténtico dun *Epimeteo cristián*.

Mais desta resposta non resultou ningunha conversa.

Verán 1945

Comentarios en resposta a unha conferencia radiofónica de Karl Mannheim

Karl Mannheim, o sociólogo, expuxo na radio londinense o programa dunha nova universidade europea. Para el, coma para todo pensador serio, resulta evidente que sen liberdade científica non pode haber universidade, cando menos non unha institución que mereza este gran nome no senso da tradición europea e do racionalismo occidental. Mais en que consiste esta liberdade científica, e cal é a súa condición fundamental?

Karl Mannheim dá a resposta: condición da liberdade científica é «unha curiosidade fundamental, que querería comprender todo outro grupo e toda outra persoa na súa alteridade». A esta resposta podemos referirnos tanto desde o punto de vista da filosofía-crítica do coñecemento, coma tamén da historia e da socioloxía. Podemos interpretala como condición previa dun interese obxectivo-científico que evita os camiños sen saída nos que as fronteiras e antifrónteras da guerra civil mundial aberta e da latente atopan a súa morte espiritual. Evitar isto sería o máis importante na situación actual de Europa. Pois nalgúns aspectos repítese hoxe, con consignas secularizadas e en dimensión globais, o tipo de guerra civil que nas guerras confesionais do século XVI e XVII se espallou en Europa e no solo colonial.

Sen a condición previa dunha «curiosidade fundamental», no senso dun seguir sempre preguntando ao que nunca se lle poñen límites, non hai realmente unha liberdade espiritual, cando menos non a liberdade da ciencia. Poden entón todas as obras científicas que o espírito alemán produciu en Alemaña en doce anos, de 1933 a 1945, suscitar tal curiosidade? Ou queda liquidado o interese que merecen os investigadores e estudosos alemáns, mais tamén os poetas, pintores e músicos, durante estes doce anos, aténdose ás manifestacións e declaracións que transmitiron os amplificadores de son da opinión pública daquel tempo?

Como é sabido, nun sistema totalitario de partido único está prescrito todo o que non está prohibido. Se se tratase realmente dun totalitarismo ao cen por cen e só fose válido o que lanzaban ao mundo os altofalantes do sistema de entón, o asunto estaría xa liquidado. Se só merece atención o que aparece á luz dos faros dunha opinión pública completamente sometida e censurada, e se ademais hai a crenza de que entrar nesta opinión pública supón o asoballamento espiritual sen reservas, entón o traballo científico destes doce anos non merecería en realidade ningunha atención. Como moito merecería algún interese a técnica sociolóxica e de psicoloxía de masas do aparato, no marco do problema sociolóxico, non só candente en Alemaña, do control das masas mediante o uso da ciencia.

En canto á mesma ciencia, cómpre non contentarse coas fachadas dunha publicidade organizada artificialmente. En realidade, xusto fronte á situación que sobrevén nun sistema de controis máis severos, fórmulanse preguntas especificamente novas. Sobre todo a pregunta pola dimensión da totalidade pretendida ou real, e a ulterior pregunta pola captabilidade do ámbito do que aquí se trata. Habería que preguntar ata que punto é posible para un dirixente político ter nas súas mans a produtividade espiritual de todo un pobo dun xeito tal que non quede de feito ningún pensamento libre e ningunha excepción. A posibilidade dunha totalidade ao cen por cen, total, é un problema sociolóxico de primeira orde.

Na historia universal puido suceder adoito que civilizacións enteiras fosen exterminadas. A historia do espírito europeo non coñece moitos casos semellantes. Ata o de agora o espírito do racionalismo occidental espertou en cada pobo europeo, tamén nos terribles casos de terror político, forzas anímicas e intelectuais que non saíron á superficie e que nun principio tampouco querían saír. O espírito ten o seu orgullo, a súa táctica, a súa liberdade inalienable e, perdón, mesmo os seus anxos da garda, e todo isto non só na emigración, senón tamén no interior, nas

gadoupas do propio Leviatán. Ata o de agora soubo atopar en Europa sempre as súas criptas e catacumbas, as súas novas formas e métodos, *Tyrannum licet decipere* [É lícito enganar o tirano]. Esta frase encóntrase en maiúsculas ao comezo de toda a doutrina dos tiranos da Idade Media, que era a un tempo unha doutrina da *potestas spiritualis* e sen esta condición concreta non é máis ca unha aterrecedora doutrina da guerra civil.

Agora, porén, a moderna ciencia natural pon a disposición dos actuais dirixentes enormes instrumentos de poder, e as posibilidades legais, paralegais e ilegais dun sistema moderno non se poden comparar coas posibilidades dun poder medieval. Isto aínda se intensificará no futuro. En Alemaña o espírito gañou unha vez máis a partida ao Leviatán. Deduzo disto que as ciencias humanas gañarán a partida ás ciencias naturais e obrigaranas a se transformar en ciencias do espírito. Da coerción intensificada tecnicamente e do control intensificado tecnicamente resultan novas formas do novo pensar e falar que escapa a esta coerción e a este control. Isto é válido en xeral, fronte a calquera tipo de terror e discriminación. Non é válido só para Alemaña e non só para estes doce anos.

Alemaña é desde hai tempo un espazo relativamente pequeno no centro de Europa, non illado e non illable intelectualmente, encrucillada e país de paso entre norte e sur, oeste e leste. Alemaña endexamais se decidiu inequívoca e unitariamente, e tampouco podía, porque non podía someterse a ningún dos interrogantes que irrompían desde fóra. Aquí está o segredo da súa debilidade e da súa superioridade. Como consecuencia da loita, que rematou en empate, entre o catolicismo e o protestantismo, o espírito alemán ficou aberto e neste limbo desenvolveu unha gran tradición de investigación moi sólida e de afouto criticismo. No século XIX engadíuselle o hegelianismo. Este acadou no marxismo unha transcendencia histórica. Deste xeito, a apertura aumentou extraordinariamente. É certo que desde 1848 a clase instruída alemá debilitouse de xeración en xeración, ata case esgotarse. Así

a todo, tampouco nos doce anos entre 1933 e 1945 quedou sen alma e aniquilada. Temía moito toda guerra civil e amosou pouco talento para conspiracións e complots. Así puido converterse con facilidade en presa dunha comunidade conspiradora, una presa doada, mais finalmente tamén só superficial. Só pode conquistar aquel que coñece a súa presa mellor que a si mesmo.

Tamén fronte a esta conquista superficial o inextirpable individualismo do alemán conservou a súa forza. A súa sorprendente capacidade de se organizar é só o primeiro plano da súa sorprendente blindaxe do eu. Ficou a tradición, acreditada e silandeira, do repregue a unha intimidade privada, cunha enorme disposición para colaborar correctamente con todo o que ordenase o correspondente goberno legal. E sobre o feito de ser legal un goberno contra o que nin sequera existía a sombra dun goberno opositor, foi doado que positivistas e pietistas chegasen ao mesmo resultado práctico. En ningún outro lugar chegou a separación entre interior e exterior ata esa falta de relación entre interior e exterior. A completa uniformización interior dunha clase instruída semellante é tan difícil coma doado é que a uniformización exterior se realice sen problemas.

No lado oposto, o alicerce intelectual da uniformización, a chamada cosmovisión, era en si mesma demasiado confusa mentalmente para poder ofrecer unha doutrina lóxica e con iso a norma para unha captación total. O programa do partido permitía segundo o seu texto moitas interpretacións contrapostas, que nas distintas ocasións e en distintos anos funcionaron tamén do modo máis distinto. En Alemaña xurdiran desde 1900, desde o comezo da protesta interior contra a Alemaña oficial de entón, numerosas tendencias, correntes e movementos, grupos, círculos e alianzas. Todos contribuíron dalgún xeito ao éxito do gran movemento de masas que caeu nas mans de Hitler. Todos eles foron dalgún xeito tomados. Pero eran ou demasiado profundos ou demasiado imprecisos, demasiado variados ou demasiado solitarios, como para chegaren a ser un edificio de ideas ata certo

punto coherente. A montaxe de slogans do partido apenas afectou no seu contido intelectual ás igrexas cristiás existentes e á doutrina marxista. A explicación sociolóxica e histórico-intelectual dun partido semellante é un problema en si. En calquera caso, é improbable que un *bovigus*^{30*} ideolóxico semellante puidese devorar no decurso de doce anos a cultura e a intelixencia de todo o pobo alemán, e que toda a creatividade intelectual fose absorbida nesta combinación entre a imprecisión sen ningún compromiso e a univocidade máis subalterna.

Deste xeito, o terror exterior tornouse máis frenético, pero as posibilidades dun totalitarismo intelectual tornáronse tanto máis febles. Todo amplificador de son carrega unha falsificación do sentido, tamén para aquel que se considera o dono do amplificador. O perigo acorda novas forzas naqueles que non sucumben a el. Ao ruído do aparato público, o espírito e a intelixencia opoñen diversas formas de cortesía, de corrección e de ironía, e finalmente o seu silencio. Por iso, as obras que xorden nesta situación non poden xulgarse simplemente desde fóra. O xulgador debe ser sobre todo consciente dalgunhas verdades sociolóxicas fundamentais, sobre todo en relación co eterno vínculo entre protección e obediencia.

Tampouco o investigador e o estudoso pode escoller o réxime político ao seu gusto. En xeral acéptaos de primeiras, ao igual que calquera outra persoa, como cidadán leal. Se a situación devén en completamente anómala, e ninguén o protexe desde fóra contra o terror no interior, el mesmo debe determinar os lindes da súa lealdade, en particular cando a situación devén tan anómala que un xa non coñece sequera a situación real do amigo máis próximo. A obriga de desencadear unha guerra civil, realizar sabotaxes e converterse en mártir, ten os seus límites. Isto haberá que deixarllo á vítima de tales situacións e non xulgalo

³⁰ * O *bovigus* é un animal imaxinario que aparece no libro do xurista alemán do século XIX Philipp Eduard Huschke *A Constitución do rei Servio Tulio* [N. da T.].

só desde fóra. Platón foi colaborador dos tiranos de Siracusa e ensinou que mesmo ao inimigo non se lle pode negar un bo consello. Tomás Moro, o patrón da liberdade de pensamento, pasou por moitas fases e fixo concesións abraiantes ao tirano, antes de chegar o momento de se converter en mártir e en santo. Alén disto, en todas as épocas de concentración de poder e para todo publicista é válida a antiga frase das *Saturnais* de Macrobio: *non possum scribere in eum qui potest proscribere* [non podo escribir contra quen pode proscribir].

No verán de 1938 publicouse en Alemaña un libro no que se di: «Se nun país chega a estar permitida só a opinión pública organizada polo poder estatal, entón a alma dun pobo diríxese polo misterioso camiño que conduce cara ao interior; entón medra a forza oposta do silencio e da calma». Benito Cereno, o heroe do conto de Herman Melville erixiuse en Alemaña nun símbolo da situación da intelixencia nun sistema de masas. En setembro de 1939 publicouse *Marmor klippen* [Sobre os acantilados de mármore], un libro que describe con grande afouteza os abismos que se agochan tralas máscaras de orde do nihilismo. Apareceron moitas obras autenticamente artísticas, mesmo na corrente pictórica daquela discriminada, malia o control fanático, e atoparon unha protección auténtica e unha verdadeira promoción. En todos os eidos da ciencia natural e humanística descubriranse grandes traballos, mentres non falle de súpeto a curiosidade intelectual. O espírito é libre conforme á súa esencia, e leva consigo a súa propia liberdade. Terá que acreditá-la tamén nas situacións de perigo dunha moderna organización de masas. Mais o modelo para a súa acreditación non pode apuntar demasiado lonxe.

Á liberdade de pensamento corresponde o dereito indeleble á atención científica. Perante o foro do espírito o noso traballo científico non ten nada que temer, nada que agochar e nada do que se arrepentir. A discusión dos seus erros será moi reveladora. Arelamos a curiosidade fundamental da que falamos antes,

e a opinión pública libre. Mais non podemos renunciar tampouco á ganancia dun duro período de proba, e non esqueceremos o que experimentamos no perigo daqueles doce anos: a diferenza entre opinión pública auténtica e falsa, e o contrapeso do silencio e da calma.

*

Vou tentar facer chegar estas notas de resposta a Karl Mannheim³¹. Entre os sociólogos falouse tan frecuentemente e tanto de «entender», que sería bo poñer a proba este entender nunha situación desesperada e non só na atmosfera dos ben organizados congresos de sociólogos. Lembro algunhas boas conversacións con Karl Mannheim. Se cadra el entende que a curiosidade científica, en todo momento e tamén hoxe, non me agonía menos ca a el, e que os altofalantes de hoxe teñen tan pouca autoridade para min coma os altofalantes de onte. Pero sobre todo el non malinterpretará como unha proclama ao vencedor o feito de que me remita á súa fórmula da curiosidade científica. Para iso a súa formulación contén demasiado da dialéctica do espírito obxectivo. El fala de comprender o outro na súa alteridade. Quen se serve de tales xiros sabe que o camiño do espírito pasa tamén por erros nos que o espírito segue a ser espírito tamén no seu erro. Así está escrito nunha clásica pasaxe cunha frase célebre. Esta frase do mestre non é ningunha carta branca, cando menos para a infamia, senón máis ben un salvoconduto cuxa escrita saben ler os fillos da liberdade.

Inverno 1945-1946

³¹ Non se conseguiu daquela e máis tarde xa non foi posible.

Historiographia in nuce: Alexis de Tocqueville

1

Aínda escoito nos meus oídos un dito que oín adoito na miña mocidade: *A historia escribea o vencedor*. Isto soa tan claro coma unha orde e procede con seguridade dun soldado.

O primeiro libro de historia que lin de rapaz foi a historia universal de Annegarn, un bo manual, que expón a historia alemá desde o punto de vista católico. Os católicos de entón, arredor de 1900, non eran, de todos os xeitos, os vencedores nunha Alemaña gobernada por Prusia, e os seus historiadores atopábanse nunha difícil posición defensiva. Disto non me decatetei de mozo. Un rapaz que le afervorado nos libros de historia non se preocupa de quen é quen escribe estas fermosas historias. Estaba entusiasmado co bo de Annegarn e non pensaba en problemas da historiografía.

Paseniño aprendín a coñecer os vencedores da miña época e os seus historiadores. Deste modo aclaróuseme o sentido sociolóxico daquel dito sobre o historiador vitorioso. O dito dicía agora que os historiadores nacional liberais do imperio de Bismarck, Sybel, Treitschke e os seus sucesores, son os grandes historiadores. Ao seu carón, os vencidos austríacos ou franceses non se tomaban en consideración, por non falar xa dos daneses, os polacos ou os ultramontanos. Mais, en achegándose a Primeira Guerra Mundial, podíase tamén sentir algunhas veces unha advertencia, que temos que unirnos para non acabar no papel de vencidos. Doutro xeito, á desgraza dunha guerra perdida habería que sumarlle que os historiadores do vencedor triunfarían sobre os nosos historiadores.

En todos estes ditos sobre a guerra estíbese a pensar só na guerra terrestre europea do século XIX, nunha guerra militar, organizada estatalmente. Non se estaba a pensar nunha guerra civil. Hai moitos aforismos notables sobre a guerra en xeral. Poetas e filósofos, historiadores e soldados teñen falado da

guerra. Por desgraza, todo o que se di da guerra obtén só o seu último e amargo sentido na guerra civil. Moitos citan a frase de Heráclito: a guerra é a nai de todas as cousas. Mais poucos ousan pensar na guerra civil.

2

Desde hai tempo Alexis de Toqueville é para min o máis grande historiador do século XIX. A impresión que dá é algo aristocrática e anticuada, mais, en troques, é un dos escasos historiadores que non incorreron no histrionismo do seu século. É prodixioso como a súa ollada penetra a superficie das revolucións e das restauracións para ver a cerna providencial da evolución que se consuma tras as fronte e os lemas contraditorios, unha evolución que se serve de todos os partidos de dereita e esquerda para seguir impulsando as cousas cara a unha centralización e democratización cada vez máis amplas.

Se digo que a ollada deste historiador penetra, non quero dicir que teña unha ollada penetrante esforzada e tensa. Non ten o celo dun desenmascarador sociolóxico ou psicolóxico, nin a vaidade do escéptico, mais tampouco ambicións metafísicas. Non pretende encontrar as leis eternas do proceso histórico universal, nin a lei dos tres estadios, nin os ciclos culturais. Non fala sobre cousas nas que non participa existencialmente, dos indios e exipcios, nin dos etruscos e hititas. Non senta, coma o grande Hegel e o sabio Ranke, canda o Noso Señor no palco real do teatro universal. É un moralista no senso da tradición francesa, coma Montesquieu, e a un tempo un pintor no senso da idea francesa de *peinture*. A súa ollada é doce e clara, e sempre algo triste. Ten coraxe intelectual, mais por educación e lealdade dá a cada quen unha oportunidade e non mostra ningunha ruidosa desesperación. Así, en 1849 foi durante algúns meses o Ministro de Asuntos Exteriores do presidente Luís Napoleón, a quen el observaba como un histrión. O capítulo que dedica nas súas memorias a este episodio é de enteira actualidade. Onde un o

recoñece mellor é nos seus *Souvenirs*. Ningún historiador amosou algo semellante a Tocqueville con este libro prodixioso. Mais o que o eleva sobre todos os outros historiadores do século XIX é o gran prognóstico que se acha ao final do primeiro volume da súa *Démocratie en Amérique*.

O prognóstico de Tocqueville di que a humanidade proseguirá o camiño cara á centralización e a democratización que percorre desde hai tempo, inexorable e irresistiblemente. Mais o historiador previsor non se contenta con constatar unha tendencia evolutiva xeral. El designa sinxela e claramente as potencias históricas concretas que sosteñen e impoñen esta evolución: América e Rusia. Por moi distintas e opostas que sexan, ambas as dúas chegan por camiños totalmente distintos, unha con formas de organización liberais, outra con ditatoriais, ao mesmo resultado dunha humanidade centralizada e democratizada.

3

É en efecto extraordinario que un xurista europeo novo dese concibido un prognóstico semellante hai máis de cen anos, arredor de 1835, mentres a visión do mundo dominante na súa época era aínda totalmente eurocéntrica. Hegel morreu uns poucos anos antes, 1831, sen ter reparado nestas dúas potencias mundiais como portadoras dunha nova evolución. O máis abraiante é que o historiador mencione xuntas e desta maneira concreta as novas potencias, América e Rusia, daquela aínda non industrializadas. Dous xigantes en ascenso, ambos os dous conformados polo espírito europeo, e, con todo, non europeos, encontraranse directamente sobre as fronteiras e as cabezas da pequena Europa.

O que Tocqueville predixo deste modo non era un vago oráculo, nin unha visión profética, nin tampouco unha construción histórico-filosófica xeral. Era un prognóstico real, obtido grazas a observacións obxectivas e diagnósticos meditados, concibido coa valentía dunha intelixencia europea e expresado con toda a precisión dun espírito francés. Con este prognóstico modificouse

a conciencia europea e comezou unha nova etapa de autopo-
sicionamento histórico do noso espírito. Amplas capas sociais foron
conscientes disto só máis tarde, a través do reflector da miseria
manifesta e do amplificador do explícito título *Decadencia de
Occidente*. O problema non é de hoxe e non é de onte. A primeira
achega moderna ao tema secular procede de Tocqueville. Ata o
día de hoxe segue a ser, a un tempo, a achega máis significativa,
porque é a máis concreta. As fondas verdades históricas atopan
a súa palabra máis clara no intre de abrollar.

4

Tocqueville era un vencido. Nel reuníanse todos os tipos de
derrotas, e isto non só por casualidade ou mala fortuna, senón
por destino e existencia. Como aristócrata era un vencido da
guerra civil, é dicir, da peor clase de guerra, que carrega tamén
a peor clase de derrotas. Pertencía á clase social que fora vencida
pola revolución de 1789. Como liberal preveu a revolución, xa
non liberal, de 1848, e foi alcanzado mortalmente polo estalido
do seu terror. Como francés pertencía á nación que fora vencida
tras unha guerra de coalición de vinte anos con Inglaterra,
Rusia, Austria e Prusia. Deste modo, era o vencido dunha gue-
rra mundial no eido da política exterior. Como europeo caeu
igualmente no papel do derrotado, pois previu a evolución que
converteu dúas novas potencias, América e mais Rusia, en por-
tadoras e herdeiras sobre a cabeza de Europa dunha irresistible
centralización e democratización. Como cristián, finalmente, que
o seguiu sendo conforme á fe dos seus pais por bautismo e tradi-
ción, sucumbiu ao agnosticismo científico da súa época.

Por iso non chegou a ser aquilo para o que semellaba máis
predestinado ca ninguén: un Epitimeo cristián. Faltoulle o apoio
histórico-salvífico que protexía a súa idea histórica de Europa da
desesperación. Europa estaba perdida sen a idea dun *kat-echon*.
Tocqueville non coñecía ningún *kat-echon*. No seu lugar pro-

curou prudentes acordos. El mesmo sentía a fraxilidade destes acordos, igual que os seus adversarios, que riron por iso del.

Así, tornouse nun vencido que acepta a súa derrota. *C'est un vaincu qui accepte sa défaite*. Isto dixo del Guizot e Sainte-Beuve espallouno con fervor. Tiña malas intencións. O crítico literario utilízao como unha frecha envelenada para ferir mortalmente o famoso historiador. Pero Deus muda o sentido de tales maldades e convérteas en testemuños dun sentido máis profundo involuntario e inesperado. Deste xeito, a frase malintencionada pode mesmo servir para que se albisque o arcano da grandeza que eleva o vencido francés sobre todos os demais historiadores do seu século.

5

No outono de 1940, cando Francia xacía derrotada, tiven unha conversa cun iugoslavo, o poeta serbio Ivo Andrić, polo que sinto grande agarimo. Os dous concordabamos na nosa común afeción e devoción por Léon Bloy. O serbio contoume a seguinte historia da mitoloxía do seu pobo: Marko Kralević, o heroe da lenda serbia, loitou un día enteiro cun imponente turco e despois dunha dura loita chimpouno ao chan. Cando matara o inimigo vencido, acordou unha serpe que durmía sobre o corazón do morto, e dixo a Marko: tiveches sorte de que eu durmise durante a vosa loita. Entón berrou o heroe: Ai de min, matei un home que era máis forte ca min!

Esta historia conteilla daquela a algúns amigos e coñecidos, tamén a Ernst Jünger, que se achaba en París como oficial do exército de ocupación. A todos impresionounos fondamente. Mais todos nós tiñamos tamén claro que os vencedores de hoxe non se deixan impresionar por semellantes historias medievais. Tamén isto forma parte do teu grande prognóstico, pobre e vencido Tocqueville!

Verán 1946

Dúas tumbas

Durante corenta anos unha forte corrente lanzoume unha e outra vez desde o oeste de Alemaña a Berlín, e alí retívome ata o día de hoxe, contra todos os meus instintos e inclinacións, contra todos os plans e propósitos. Desde hai dezaioito anos teño a miña residencia en Berlín, sen quero-lo realmente e sen lograr evitalo. A moitos alemáns da miña época e da miña clase social acontecelles algo semellante. Unha turbina xigante arrastrounos ata aquí. Un remuíño depositounos aquí. Berlín tornouse para nós destino, e nós, as súas vítimas, tornámonos no destino de Berlín. Esta capital problemática e dinámica era para nós máis unha pasaxe ca unha cidade real ou un domicilio. Para un gran número dos seus habitantes non era de feito máis ca un axitado lugar de traballo, con bos teatros e moita troula nocturna, soportable só grazas ás moitas viaxes ao mar ou á montaña, un feixe de termitas obsesionado polas novidades, un forno prometeico e, finalmente, un crematorio. Era, en definitiva, desde o punto de vista histórico algo máis ca un crematorio e, por último, nin sequera isto, senón só un cubo de lixo e unha morea de entullos?

Era moito máis e algo moi distinto. Nela non hai só cascallos e ruínas, senón tamén tumbas. Unha cidade acada a súa categoría histórica polas súas ruínas. Pode ser que as igrexas e os pazos determinen a imaxe, mais o efecto máis fondo emana das tumbas. Elas envían dun xeito imperceptible e incompreensible os seus cantos fúnebres. Roma é unha cidade santa polas súas tumbas, só despois polas súas igrexas e pazos. Berlín non ten nada de cidade santa. Non imos falar aquí das súas igrexas. Mais hai auténticas tumbas en Berlín. Non só tumbas sinxelas, decorosas, sinceras, que non quedaron esnaquizadas por ningún experimento das artes e oficios; non só tumbas de pobres, estranxeiros e descoñecidos, que conmoven máis fondamente que os falsos mausoleos, senón tamén tumbas que fundan unha dignidade histórica.

Non estou a pensar aquí nos famosos filósofos Fichte e Hegel. As súas tumbas non se fixeron famosas. Estes pensadores do idealismo teñen unha relación demasiado dubidosa coa resurrección da carne para que as súas propias tumbas puidesen acubillar os xermolos de esperanzas históricas. O Eu inmortal de Fichte xa domará dalgún xeito un novo Non-Eu, e o espírito absoluto de Hegel xa se asentará, sen compromiso, en algures en novas residencias. Hai en Berlín algunhas tumbas fermosas e dignas de artistas e homes de letras. A tumba de Humboldt en Tegel é o documento perfecto dun logrado clasicismo. Hai, ademais, tumbas desamparadas, expresión última dunha existencia deseparadamente illada, como a tumba de Bruno Bauer no cemiterio do antigo Rixdorf, unha pedra co errado título Dr. Bruno Bauer, sobre o que o vello licenciado en teoloxía tería sorrído comprensivo.

Mais que se constitúe por medio de tales tumbas, e que se extingue con elas cando son destruídas ou trasladadas? No cemiterio dos Inválidos hai auténticas tumbas de soldados, sobre todo de condecorados co *Pour le mérite*. Que eu saiba, Ernst Jünger gañouse o dereito a estar entre eles. Non sei se segue aferrándose a este dereito, pois nós, os que vivimos nesta terra, non sabemos da nosa verdadeira tumba máis ca da vida despois da morte. Mais a tumba segue a pertencer á visión de conxunto da nosa aparición terreal. Aprendemos de rapaces e experimentamos de anciáns a exclamación de Solón: *Nemo ante mortem beatus* [Ninguén é feliz perante a morte]. Engadamos: *ante sepulcrum*, e digamos: *beatus vel miser* [feliz ou desgrazado]. Disto non está permitido falar. Estamos mesmo obrigados a tomar conciencia dun novo problema do presente. Os procedementos modernos, acaídos para a época do progreso, perfeccionaron tamén os métodos para eliminar os cadáveres de inimigos políticos e modernizaron o antigo tema de Antígona.

Coñezo en Berlín dúas tumbas que testemuñan algo e que son para min a causa de que esta cidade destruída non sexa

soamente a cinza dun forno prometeico. Dous poetas alemáns atoparon aquí a súa tumba, de xeito que estas dúas tumbas significan máis para a nosa verdadeira historia, isto é, para a historia do noso sufrimento, cás tumbas no mausoleo dos príncipes en Weimar: a tumba de Kleist á beira do Wannsee e a tumba de Theodor Däubler no cemiterio da Heerstraße. Xa por isto Berlín non é un mero crematorio nin unha morea de entullos.

*

Heinrich von Kleist levaba no seu ser a escisión entre leste e oeste. De mozo pensou en ser soldado de Napoleón; máis tarde a inimizade contra o conquistador estranxeiro tomou posesión da súa alma. Napoleón era o oeste. Kleist podería ter tido paciencia e agardar. O leste tivo ata entón máis paciencia có oeste. A paciencia eslava faise dona da nosa culpabilidade. En Berlín había xa demasiado espírito como para que aínda puidese haber moita paciencia. Mais tampouco desde o espírito tería Napoleón conquistado Prusia dun xeito permanente. Só pode conquistar aquel que coñeza mellor a súa presa que esta a si mesma, e non hai dúbida de que os filósofos prusianos de entón sabían máis das ideas do oeste do que o oeste de entón podía sospeitar das forzas do leste.

O odio de Kleist aos franceses non era aínda unha opción polo leste, que aínda non existía daquela no senso actual. Mais na situación concreta da política mundial, o odio aos franceses si que era xa unha opción por Rusia, pola potencia terreal que derrubou a Napoleón, con todas as consecuencias que disto resultaron no decurso do século XIX, tanto para Prusia e para a Alemaña gobernada por Prusia, coma tamén para a Europa baixo a sombra dunha Prusia poderosa. Era, en todo caso, unha actualización dos fortes elementos orientais dentro do propio carácter prusiano. Un ano antes da súa morte Kleist escribiu o inesgotable ensaio, sempre sorprendente, *Sobre o teatro de*

marionetas. Nel aparece ao final un oso, que, cun instinto imperturbable, é superior a toda técnica, tamén á máis intelixente. Cansa os mellores floretistas, simplemente porque non cae nas fintas. Este portador de forzas inconscientes é un símbolo mítico e atópase xa nas liñas dunha fonda oposición entre leste e oeste.

Esta oposición divide Alemaña en dous, o corazón de Alemaña. Nos clásicos da literatura alemá é totalmente inconcibible nesta forma. Pero agroma desde o leste xa no século XVIII. Un documento curioso deste tempo é o chamamento que o filósofo máis auténtico do leste alemán, Johann Georg Hamann, dirixiu no ano 1776 desde Königsberg a Federico o Grande. O gran filósofo Hamann apela ao rei de Prusia contra o filósofo de Sanssouci. O filósofo de Sanssouci era o oeste, o rei de Prusia o leste. Mais quen lería na época de Voltaire semellante carta e entendería semellante chamamento? Pola contra, un hegeliano de esquerdas como Bruno Bauer puido no século seguinte, con completa conciencia da historia universal, optar polo leste.

Estiven no outono de 1935 co poeta Konrad Weiß e dous amigos de Westfalia no Wannsee, onda a tumba de Kleist. Konrad Weiß publicou sobre isto un magnífico artigo. Na visión da historia de Weiß, que é totalmente mariana, as figuras femininas de Kleist aparecen marabillosamente cristiás, mentres que as mulleres de Goethe aparecen cunha palidez idealista ou co romanticismo de Mignon. Non falamos da morte de Kleist. En outubro de 1944 visitei a tumba xunto coa miña filla Alma. A vella e humilde lousa, que tiña xa unha certa tradición, fora retirada e substituída por unha pedra moderna e sinxela. A vella inscrición aforística tivera que ceder o lugar a un verso do príncipe de Homburg:

Nun, o Unsterblichkeit, bist du ganz mein!

[*Agora, oh inmortalidade, es totalmente miña!*]

o que neste lugar soaba demasiado pretencioso. No ar chiaban xa os paxaros da morte da inminente epidemia de suicidios. Foi

unha hora terrible. Mais non quería falar sobre isto coa nena de trece anos. Entre tanto, as miñas propias experiencias empurráronme a seguir reflexionando e expresando o que para min se tornara evidente.

A tumba de Kleist é a tumba dun suicida. Matouse a si mesmo, de acordo cun plan e con premeditación, coa súa propia man. Ningunha retórica idealista pode encubrir ou discutir isto. Na antiga lápida achábase o verso:

*Er suchte hier den Tod
und fand Unsterblichkeit.
[Procuraba aquí a morte
e atopou inmortalidade.]*

Foi realmente a morte o que el procurou? O desexo da morte non é a morte. E saberá alguén o que atopou realmente? Penso con arrepió que este suicidio, que se cometeu en novembro de 1811, puidese xa ter sido un anuncio deses outros suicidios que se cometeron na primavera de 1945, xustamente nesta parte de Berlín e xustamente nunha clase social determinada.

Dun poeta moderno, mesmo do máis moderno entre eles, de Theodor Däubler, é o verso:

*Die Pflanzen lehren uns der Heiden sanftes Sterben
[As plantas apréndennos o doce morrer dos pagáns]*

Non creo neste doce morrer dos pagáns, e tampouco na súa natureza vexetal. No que nos avantaxaban os pagáns a este respecto, e o que un europeo do século XX pretende imitar deles en van, é algo distinto, a saber, a forza de facer do suicidio un sacramento. Isto só o levou a cabo unha única persoa dun xeito comprensible para nós, o filósofo estoico, que deu solemnemente o paso ao reino da liberdade e albiscou nisto a última, no fondo mesmo a única posibilidade de demostrar a súa dignidade humana e de probar a súa liberdade moral. Na miña vida coñecín dous homes que se quitaran a vida probablemente baixo a influencia de tales motivos: Otto Baensch, un filósofo neokantiano, que morreu na

desesperación en 1936, e Wilhelm Ahlmann, que coa súa morte escapou en decembro de 1944, el e os seus amigos, de máis interrogatorios da policía.

Só en tempos de guerra civil medra a importancia exemplar desta forma de morte. Un famoso caso histórico é o final do filósofo Condorcet, que durante o terror de 1793 tomou veneno e deste xeito evitou e sucumbiu a un tempo ao terror. Mais isto é xa moderno. En verdade, Séneca segue a ser o único sacerdote deste sacramento altamente filosófico. Era contemporáneo tanto do emperador pagán Nerón coma do apóstolo cristián Paulo. A súa linguaxe ten xa algo do desenvolvemento da palabra feita carne. Sobre o seu acto pousase xa un raio da consagración que só a morte na cruz do Deus-home podía outorgar. Debe tamén mencionarse aquí o sobriño de Séneca, Lucano, pois é o poeta da guerra civil. Ambos os dous eran contemporáneos dos acontecementos únicos, irrepitibles, sempre actuais que fundaron e conservaron o noso eón. Para nós a luz escintilante do suicidio estoico procede de alí, da orixe do noso eón. É só unha luzada da lúa, coma a de todos os intentos humanistas de relixión, e non é quen de formas sacramentais.

Kleist non era un estoico. O seu suicidio non foi tampouco a operación militar dunha guerra civil. O deveso da morte aprexouno. Coñeceu o medo e procurou a voluptuosidade da tumba. Procurou o leito da emperatriz. Mais non se tornou nun Euforión do pracer da morte. Non era un pagán, nin un pagán firme, precristián, nin un pagán intencionado no senso moderno do degoiro vital e a mundanidade desesperada. Esta empurrouno alén dos elementos da morte e da tumba. Quixo abrirse as portas dun alén, abrílas á forza, e non quería, en facéndoo, estar só. Levou con el unha acompañante, unha vítima que se lle ofreceu. Cando entrou na morte afirmando solemnemente a súa serenidade, cunha muller como acompañante, vítima e testemuña, procurou o camiño a outro reino e tentou un rito de inauguración deste camiño. O seu acto superaba o elemental e tentou un sacramento.

Mais non atopou ningún sacramento preparado para el. Nin sequera atopou o signo da cruz no nome da Santísima Trindade, un signo cuxa forza salvadora experimentou Annette von Droste-Hülshoff e da que deu testemuño nun dos seus poemas máis intensos. O salto de Kleist ao reino da liberdade deveu así nun acto de violencia, e a acompañante foi, no canto dunha testemuña, só o eco desvalido da desesperación masculina. Foi o acto de violencia dun poeta alemán a quen o humanismo dos clásicos alemáns e o idealismo da filosofía alemá deixaran sen salvación, pois ningún dos dous podía darlle un sacramento, nin sequera un signo. Ambos os dous, humanismo e idealismo, son, como di Konrad Weiß, luminosos mais sen ar. Pola contra, de María, a Inmaculada, descendeu un resplandor ata as figuras femininas de Kleist, tanto ata as súas amazonas coma ata as súas rapazas somnámbulas, e María, a nai auxiliadora, non puido deixar ao poeta destas imaxes de mulleres sen o seu auxilio. Un sopro da súa benevolencia celestial dissolve o ríxido queixume desta tumba.

*

A outra tumba áchase nun cemiterio de gran cidade, individualmente coidado, onda o campo de deportes do Reich. É a tumba do poeta cuxo verso do «doce morrer dos pagáns» acabo de citar. Theodor Däubler chegou a Berlín desde o sur, desde Trieste, logo de pasar por Roma, Florencia e París. Cando arribou a Berlín, en 1912, as sombras da guerra mundial próxima estaban xa sobre a Alemaña guillermína e a súa capital. O intelectualismo curioso deste Berlín era quen de seguir bastante ben a Richard Strauß no eido da música. Na pintura reaccionou con vitalidade á problemática de novos conceptos espaciais. Na lingua e literatura estaba demasiado satisfeita consigo mesma para poder ter os oídos aguzados. Novos paxaros da morte como Georg Heym e Georg Trakl non pasaron desapercibidos. Nada pasou desapercibido, tampouco Däubler. Pero que facer con este bohemio pobre e desleixado? Era un coloso de home e tiña canda el

un coloso de obra, a voluminosa epopea en tres tomos *Nordlicht* [Aurora boreal]. Johannes Schlaf, co seu osmar cósmico, sinalouna axiña como a epopea de Europa. Mais quen podía, polo demais, crer arredor de 1912 en Berlín que este era o gran poeta europeo que recollera a perfección artística e intelectual da arte francesa e italiana, infinitamente máis moderno ca todos os estetas e literatos cuxo todo orgullo era ser modernos?

O desleixado coloso era, en realidade, un xenio de sensibilidade europea, un xenio das linguas, como só pode selo un ilirio. Neste senso, era unha contrafigura moderna e artística do seu compatriota teolóxico do século IV, Xerome, o pai da Vulgata latina, cuxa beleza fonética escoitamos e sentimos desde Charles Péguy. O que o impresionismo europeo do século XIX, o que o futurismo, o cubismo e o expresionismo abriran en moitos enfoques caóticos atopou na lingua alemá unha realización inesperada. O poema alemán deveu nun novo portento de son, cor e pensamento. Deveu nunha partitura, cuxa abundancia de tons e cores é entoada, interpretada e dirixida polo lector e oínte. Moitos poetas tomaron parte nesta transformación lingüística, entre eles grandes nomes, como Stefan George e Rainer Maria Rilke. Mais só con Däubler a lingua alemá se torna no puro instrumento portentoso dunha nova tonalidade.

Däubler estivo adoito en Berlín, aínda que non tiña alí nin un domicilio nin un lar. Amaba este tránsito ao imprevisible, a pesar da súa teima rompedora polas novidades e a pesar de máis experiencias cos seus habitantes. Non compuxo ningún himno a Berlín, pero si unha oda a Roma, un canto a Milán, himnos ás cidades italianas e espléndidos fragmentos dun himno á catedral de Colonia e a outros lugares alemáns. Mais quixo estar enterrado en Berlín, após percorrer o longo camiño desde o Mediterráneo a través do oeste de Europa.

Es will sich der Wanderer zu Wartenden legen
[O camiñante quere poñerse cabo dos que agardan]

Rilke e Stefan George dirixíronse a Suíza e atoparon alí a súa tumba. Däubler, o poeta de versos de resplandor gnóstico sobre a resurrección da carne, púxose en Berlín na area da Marca de Brandeburgo cabo dos que agardan. Na súa lápida áchase o verso:

Die Welt versöhnt und übertönt der Geist
[O espírito reconcilia e acala o mundo]

*

Temos que preguntar: Que espírito? O espírito absoluto de Hegel, que tanto tempo residiu en Berlín, ou o espírito da Trindade cristiá, a cuxo signo se aferrou Annette, ou un dos moitos espíritos en cuxa distinción nos debemos probar? O panteísmo poético de Däubler abrangue todos eles co mesmo entusiasmo e arrastra todos eles no torrente dos seus ritmos. Pode coidar que todo é bo. Pode alumear e facer resoar cada palabra e cada concepto en infinda simultaneidade. «Todo se torna no soño de redondez, intento orixinario, dunha pelota». Este poeta vive con todas as entidades relixiosas e filosóficas coma o gran Pan con todas as plantas e animais. Déitase canda eles coma na famosa escultura da Antigüidade do pai Nilo cos seus fillos. Mais un verso que se acha nunha lápida non fica no ámbito da ausencia de compromiso da poesía. Recibe inevitablemente algo de confesión relixiosa ou metafísica ou filosófica, e algo dunha decisión.

Aquel verso do espírito que reconcilia o mundo é o último verso da grande epopea de Däubler, *Das Nordlicht*, o seu final, a súa conclusión. A obra mesma está tan chea de vida e alma, que non precisamos demorarnos aquí con antíteses polémicas de alma e vida, e vida e espírito. Isto estaba claro para min desde o principio. Mais o senso verdadeiramente histórico-filosófico do símbolo da aurora boreal permaneceu oculto para min durante longo tempo. Deille, nun texto aínda moi xuvenil do ano 1916, unha interpretación cristiá, e Däubler, na súa inmensa xenerosidade, aceptouno sen protesta. Hoxe sei que a aurora boreal

brilla na pálida luz dunha gnose da humanidade. É o sinal meteorolóxico dunha humanidade que se salva a si mesma, unha radiación autóctona que os Prometeos da terra emiten ao cosmos. O contexto histórico-espiritual no que cómpre entender a idea de Däubler da aurora boreal só me resultou obvio cando coñecín un artigo de Proudhon cunha longa nota sobre o destino da terra e dos seus habitantes. O imaxinativo revolucionario francés, que adoraba tales especulacións, di que o destino da terra é arrefecer paseniño e morrer coma a lúa. A humanidade deberá entón morrer co seu planeta se non se dá sublimado no espírito: *spiritualité, conscience, liberté*. Para Däubler, a luz polar é a testemuña telúrica e garante desta salvación da humanidade polo espírito e en espírito.

Atopei a fantasía cósmico-filosófica de Proudhon sobre o destino da terra e dos seus seres humanos nos seus ensaios de filosofía da arte, publicados en forma de libro en París en 1865. Non caeron nas miñas mans ata o ano 1938, catro anos despois da morte de Däubler, e vinte e oito anos despois de ter comezado eu cos meus estudos sobre o símbolo da aurora boreal, nos que ao principio atopei tamén algúns comentarios de Charles Fourier e Gustave Flaubert. A misteriosa man que nos guía cara aos libros mostroume e levoume tarde a esa pasaxe de Proudhon. Supoño que a idea prometeica de aurora boreal procede dos círculos de Saint-Simon. En todo caso, aló terá recibido a súa virulencia histórico-espiritual. Ata que punto se iniciou Theodor Däubler no seu esoterismo, non o sei. O seu coñecemento intuitivo dos misterios antigos era abraiante, mais os misterios antigos atinxen ao sol, á lúa, á terra e ás estrelas. Ao mesmo tempo (de acordo co texto de Plutarco tratado por Bachofen), a alma está asociada ao sol, e o corpo á terra. A aurora boreal non é un antigo símbolo dos misterios. Däubler coñecía e sabía unha infinidade de cousas por conversas e tamén por encontros fonéticos, aparentemente casuais, que outorgaban sempre un novo alimento ao seu osmar. O *genius loci* de Florencia, a influencia inmensa de Bachofen e

outros focos de ideas do século XIX tamén o afectaron. Facía con frecuencia alusión a un saber esotérico, mais nunca falou sobre as conexións coa historia do pensamento, cuxo coñecemento implica para min o acceso o saber.

Ese encontro coa nota de Proudhon reveloume o sentido do símbolo da aurora boreal. Comprendín entón a orixe do concepto de espírito de Däubler, que se alimenta de fontes metafísicas alemás, de alxibes esotéricos mediterráneos e de prometeicas correntes do golfo atlánticas. Ademais, con posterioridade tomei conciencia de como ía medrando amodo, ao longo de moitos anos, o meu afastamento interno de Däubler. Desde 1910 puxérame con entusiasmo ao servizo da súa obra. Fritz Eisler ratificoume nisto coa súa grande perspicacia e sensibilidade. Dedicuei á memoria de Eisler o opúsculo de 1916 sobre a aurora boreal, após el caer en Francia en setembro de 1914. De todo isto xurdiu unha fonda amizade persoal con Däubler. Tras a Primeira Guerra Mundial esta decaeu. O nome de Däubler impuxérase. Agora resultábame máis próximo Konrad Weiß, o suabo católico, o poeta de *Die Cumäische Sibylle* (1921), *Tantalus* (1929) e *Der Christliche Epimetheus* (1933). Todo isto aconteceu sen separacións ou explicacións, sen opcións ou decisións, sen acordos ou discusións, tal e como medra a veta na madeira dunha árbore. Forma parte das liñas da nosa vida, que podemos describir, mais non prever ou determinar durante o seu crecemento.

Konrad Weiß morreu en xaneiro de 1940 en Múnic e alí está enterrado. Eu desistín, para a miña pobre persoa, da esperanza de ser enterrado nas montañas sobre o Mosela, na terra dos meus devanceiros. Mais aínda agardo atopar unha tumba no Sauerland westfaliano, no cemiterio católico de Eiringhausen, onde repousan os meus pais, sobre o Lene, un río do Sauerland que na miña infancia levaba unha fermosa e orgullosa auga de montaña e que no transcurso da miña vida vin tornarse nun pobre canal de augas residuais da industria. Pero tampouco percibiría como unha degradación que os meus restos físicos

se uniran coa terra na area da Marca de Brandeburgo, á espera do día do Xuízo Final e da resurrección dos mortos. Non penso ningún epitafio. Nin sequera haberá un *Hic et Nunc*. Se a miña filla quixese saber algo do *arcano* no fado do seu pai e me pide unhas palabras que rocen a cerna máis íntima da miña vida, non podo citarlle un verso de Däubler. Non podo responderlle prometicamente, senón só como un Epimeteo cristián, cunha estrofa de Konrad Weiß:

*So wird der Sinn, je mehr er sich selber sucht,
Aus dunkler Haft die Seele geführt zur Welt,
Vollbringe, was du mußt, es ist schon
Immer vollbracht und du tust nur Antwort.*
[*Así o sentido, canto máis se procura a si mesmo,
máis conduce a alma desde a escura prisión ao mundo.
Cumpre o que debas, xa está
desde sempre cumprido e ti só podes responder.*]

Para a miña filla Anima Louise
o 25 de agosto de 1946

Ex captivitate salus

I

A través da nosa obra, da nosa produtividade no traballo e na profesión, a nosa vida adquire regos e liñas. Como profesor e investigador estou instalado en dous ámbitos da ciencia xurídica, no dereito internacional e no dereito constitucional. Ambas as dúas disciplinas forman parte do dereito público. O traballo nestes ámbitos é xornalístico no senso estrito da palabra. Atinxe a cuestións transcendentais da política interior e exterior. En consecuencia, está sempre exposto de maneira inmediata ao perigo do político. O xurista destas especialidades non pode escapar a este perigo, nin sequera desaparecendo no nirvana do puro positivismo. Como moito, pode atenuar o perigo, ou ben asentándose nas arredadas periferias cunha camuflaxe histórica ou filosófica, ou tamén desenvolvendo ata a perfección máis elevada a arte da reserva e o disimulo.

En tempos tranquilos fórmanse zonas neutrais e agradables parques para a protección da natureza, do espírito e dos monumentos. En tempos avoltos isto remata. Entón o perigo que é inmanente a todo o pensamento libre agudízase. O investigador e profesor de dereito público vese de súpeto definido e clasificado con calquera palabra libre e calquera pensamento libre, e por persoas que endexamais na súa vida tiveron un pensamento libre, e ás cales é esencialmente allea toda liberdade de espírito. Mais non só iso. O traballo científico dun estudoso do dereito público, a súa mesma obra, sitúano nun país determinado, en grupos e poderes determinados e nunha época determinada. A materia da cal forma os seus conceptos, e da que depende para o seu traballo científico, lígao a situacións políticas cuxo afecto ou desafecto, dita ou desdita, vitoria ou derrota apreixa tamén o investigador e profesor, e decide o seu destino persoal.

En tempos de guerra civil aberta ou latente esta realidade percíbese dun xeito máis claro. A guerra civil ten algo espe-

cialmente cruel. É guerra entre irmáns, porque ten lugar dentro dunha unidade política común que abrangue tamén o adversario, e dentro do mesmo ordenamento xurídico, e porque ambos os dous bandos en loita afirman dun modo absoluto e a un tempo negan dun modo absoluto esta unidade común. Ambos os dous quitan a razón ao adversario dun modo absoluto e categórico. Abolen a razón do adversario, mais en nome do dereito. Da esencia da guerra civil forma parte o sometemento á xurisdición do inimigo. Deste xeito, a guerra civil ten unha estreita relación, especificamente dialéctica, co dereito. Non pode ser xusta máis ca no senso de autoxustificada, e desta maneira devén no arquetipo da guerra xusta e autoxustificada.

Dun xeito máis perigoso que en calquera outro tipo de guerra, cada bando está obrigado a presupoñer a súa propia razón e, dun xeito igualmente desapiadado, a falla de razón do adversario. Un bando fai valer un dereito legal, o outro un dereito natural. Aquel confire un dereito á obediencia, este un dereito á resistencia. A inserción de argumentacións e institucións de carácter xurídico envelena a loita. Intensifícaa ata a crueldade máis extrema, convertendo os medios e os métodos da xustiza en medios e métodos de exterminio. Un senta no tribunal sen deixar de ser inimigo. O establecemento de tribunais da revolución e tribunais populares non mitiga o horror, senón que o acrecenta. As difamacións e discriminacións legais públicas, as listas de proscripción secretas ou públicas, as declaracións de inimigo do Estado, do pobo ou da humanidade non teñen o sentido de outorgar ao adversario o estatuto xurídico dun inimigo no senso dun partido belixerante. Pola contra, queren arrebatarlle tamén este último dereito. Teñen o sentido dunha total privación de dereitos en nome do dereito. A inimidade tórnase tan absoluta que mesmo a distinción antiquísima e sagrada entre inimigo e criminal esvaécese no paroxismo da autoxustificación. A dúbida sobre o propio dereito considérase traizón; o interese pola argumentación do adversario é perfidia; e o intento dunha discusión tórnase en conformidade co inimigo.

Todo isto son expresións e manifestacións da relación dialéctica da guerra civil co dereito. Hai distintos tipos de guerras. Hai guerras santas, guerras xustas e guerras de duelo. A guerra santa e a guerra de duelo conservan ambas as dúas algo do carácter orixinario dun xuízo divino. A guerra xusta, pola contra, pon a sentencia nas mans dos seres humanos. Na época do moderno positivismo isto ten a súa razón particular. O positivismo moderno transforma o dereito nunha lei feita por seres humanos para seres humanos. Fai do dereito unha imposición de imposicións. No mesmo grao quita á guerra xusta os últimos restos dunha idea sagrada. A deusa da xustiza abre a súa caixa de Pandora, e aparecen non só as trampas de complexos procesos, senón tamén o horror configurado segundo os principios xudiciais das sanguentas guerras civís.

2

Que será da ciencia xurídica nesta dialéctica verdadeiramente tráxica do dereito? Que será do xurista se todos os que teñen o poder teiman en ter razón?

Desde a perspectiva da grande e heroica historia universal, está difícil pregunta é fácil de contestar. Nos séculos XII e XIII, das terribles loitas de partidos volveu nacer nas cidades do centro e norte de Italia o espírito do dereito romano. Nas guerras civís confesionais do século XVI brillan entre os perseguidos e desprazados nomes como o de John Story no lado católico e o de Donellus no lado protestante. A Igrexa deunos arestora un santo patrón en Tomás Moro. Dos fundadores do dereito público, do *ius publicum europaeum*, falarei máis tarde. En efecto, tras a época dos heroes e desde o século XVIII, moitos dos xuristas se converteron en funcionarios públicos e burgueses. No século XIX o seu risco laboral semellaba mesmo ser menor que o de calquera outra actividade. Desde este punto de vista, a resposta da grande historia universal é bastante sinxela. En poucas palabras, di:

os tempos mudan; nos malos tempos moitos sucumben; algúns tórnanse en mártires e mesmo en santos, e do sufrimento e a necesidade obteñen as novas xeracións o pulo para un novo logro.

Esta resposta é terrible e reconfortante a un tempo. Leva a dobre faciana que todas as respostas e oráculos do espírito universal hegeliano levan. Sabémolo. A historia universal non é o alicerce da felicidade. Non queremos desprezar o seu consolo, mais é sumario e xeral. Os sufrimentos que os seres humanos se inflixen mutuamente son horribles. Non podemos simplemente arredarnos deles. Mais como habemos de aturar a súa visión? En particular, como un ser humano para o que o coñecemento do dereito se tornou en parte da súa existencia ha de aturar o mero feito, a mera posibilidade dunha total privación de dereitos, independentemente de a quen atinxa no caso concreto? E se lle atinxe a el mesmo, entón a situación do xurista privado de dereitos, do *lawyer* debido en *outlaw*, do xurista colocado *hors-la-loi*, contén unha adición especialmente amarga, que se engade a todos os outros tormentos físicos e psíquicos, unha espiña do saber que acende unha e outra vez a ferida ardente.

*Groß, ihr Götter, sind eure Gaben,
doch der Schmerz, der sie begleitet,
lastet allzu schwer auf mir.
[Grandes, oh deuses, son os vosos dons,
mais a dor que os acompaña
é unha carga demasiado pesada sobre min.]*

3

O último asilo para un ser humano atormentado polos seres humanos é sempre unha oración, unha xaculatoria ao Deus crucificado. Na tosquiadela da dor recoñecémolo e el recoñécenos. O noso Deus non foi lapidado como xudeu por xudeus, nin foi decapitado como romano por romanos. Non podía ser decapitado. Non tiña xa unha cabeza no senso xurídico, porque non tiña xa

dereito ningún. Morreu a morte de escravo da crucifixión, á que un conquistador estranxeiro o sentenciou.

Ás veces ábrense de súpeto as portas do noso cativerio, e ofrécese un camiño misterioso. Conduce cara a dentro, a moitas formas de silencio e calma, mais tamén a novos encontros e a unha nova presenza. Mentres a nosa conciencia siga a estar vencellada ao traballo da nosa existencia terreal, disto nace un novo vencello co pasado, unha coexistencia persoal cos pensadores cuxas circunstancias se corresponden coa nosa propia situación. Nacen contactos e conversas cuxa forza despraza as montañas de bibliotecas enteiras, e cuxo lume queima a falsa autenticidade de xigantescas moreas de materiais. As almas e os espíritos fálanos persoalmente, de nós e de si mesmos. Non me estou a referir aquí aos xenios e espíritos do Renacemento e do Humanismo, a ningún Parnaso e a ningún Olimpo. Tampouco ao espumoso cáliz do reino dos espíritos, do cal a filosofía do Idealismo alemán creu beber o infinito. Non é disto do que estou a falar. Teño en mente persoas pobres, apesaradas, persoas nunha solitaria situación de perigo que é semellante á miña propia, e cuxo pensamento se atopa nesta situación, de xeito que as comprendo ben e podo estar certo de que elas me comprenden.

O meu traballo está consagrado á clarificación científica do dereito público. Este é un eido que chega alén dos marcos dunha nación e, en especial, alén da legalidade positiva dunha xeración. Pero non é, con todo, unha xeneralidade sen situación nin un asunto que se presenta indistintamente en todo o mundo e en todo tempo. É unha creación do espírito europeo, un *ius publicum Europaeum*, e permanece ligado a unha época determinada. Xurdiu nos séculos XVI e XVII das espantosas guerras civís europeas. Esta é a súa orixe e o seu *principium*. Nesta situación inicial reside a súa semellanza coa situación do noso presente actual, unha semellanza espiritual que é máis ca un paralelismo histórico, tamén máis ca unha analoxía e algo distinto a iso que Oswald Splenger denominaba unha homoloxía. Hai identidades

da existencia espiritual que penetran ata os destinos máis persoais, ata a alma de todas aquelas persoas que co seu pensamento e os seus conceptos pretenden ser espiritualmente señores dunha situación semellante e teñen que aturar todo o peso deste intento.

4

Algúns mestres do dereito internacional dos séculos XVI e XVII, o período inicial do *ius publicum Europaeum*, fixéronse tan famosos que a súa fama ten de novo a súa propia historia e ofrece un tema interesante para unha observación histórico-espiritual. Aquí inclúense Francisco de Vitoria, Albericus Gentilis e Hugo Grotius. Coñézoos, a súa obra, a súa vida e os seus destinos, tamén a historia da súa fama ata o día de hoxe. Ámoos. Pertencen enteiramente ao noso campo. Mais non pertencen ao meu cuarto. Na miña proximidade máis próxima e cotiá atópanse outros dous que desde o dereito público fundaron o dereito internacional: Jean Bodin e Thomas Hobbes.

Estes dous nomes da época das guerras civís confesionais tornáronse para min en nomes de persoas vivas e presentes, en nomes de irmáns, cos cales por riba dos séculos me fun convertendo nunha familia. A man invisible que nos guía cara aos libros procuroume unha e outra vez desde hai trinta anos os seus libros e unha e outra vez as pasaxes significativas, daquela, cando aínda non me incautaran a biblioteca. Arestora dependo da miña memoria. Pero os pensamentos e as formulacións de ambos sonme familiares, coma a maneira de pensar e falar dun irmán. Mantiveron esperto e impulsaron cara adiante o meu pensamento cando o positivismo da miña xeración me oprimía e unha cega necesidade de seguridade quería paralizarme. Neles achei respostas máis actuais ás cuestións de dereito internacional e constitucional do meu tempo ca nos comentarios á Constitución de Bismarck ou á de Weimar, ou nas publicacións da Liga de Xenebra. Estou máis preto deles ca de todos os positivistas do

status quo correspondente das correspondentes fachadas de legalidade. Por iso gustaría de determe un intre onda eles.

Ambos os dous están totalmente marcados pola guerra civil. Pero son entre si tan distintos como só poden selo dous individuos humanos. Bodin é un xurista celoso, ás veces demasiado celoso e algo falto de humor. É moi instruído, tanto como xurista da escola de Bártolo coma tamén como humanista da escola de Cujas, pero persevera na súa vocación práctica. Desde alí chega a cuestións económicas, filosóficas e teolóxicas. Adoito se introduce na liña de fogo da política interna do seu país e da súa época, métese en situacións perigosas, vese adoito en perigo de morte e aínda pouco antes da súa morte pasa no intre equivocado ao lado equivocado. Así, arruinou o beneficio práctico do traballo da súa vida. Na desesperada loita corpo a corpo da disputa teolóxica vólvese neutral. Situado entre os bandos da guerra civil confesional ve o especificamente político nunha tolerancia e neutralidade mediadora. Do seu deveso de tranquilidade pública, seguridade e orde nacen na súa cabeza os primeiros conceptos xuridicamente claros do dereito público europeo. Convértese no primeiro crítico moderno da relixión e da Biblia. Mais con respecto á súa persoa segue a ser piadoso e crente ata a superstición, se o dogmatismo dos teólogos belixerantes non lle fai a fe demasiado difícil. Cre en meigas e diaños, e ten mesmo un espírito protector, un *spiritus familiaris*, que o prevén e o protexe dos asasinados. Expuxo con incomparable acerto o concepto decisivo do *ius publicum Europaeum*, o Estado soberano na política interior e exterior. É un dos parteiros do Estado moderno. Mais non comprendeu o moderno Leviatán, que se presenta en catro formas, a cuádrupla combinación de Deus, animal, ser humano e máquina. A súa desesperación aínda non era grande dabondo para iso.

Hobbes, pola contra, comprendeuno mellor. Tras un século máis de disputas teolóxicas e guerras civís europeas a súa desesperación é inmensamente máis fonda cá de Bodin. Hobbes figura

entre os grandes solitarios do século XVII, os cales se coñecían todos mutuamente. Non só comprendeu a cuádrupla esencia do moderno Leviatán, senón tamén o trato con el e a conduta recomendada para un individuo que pensa con independencia cando se mete nun tema tan perigoso. Para Hobbes o político non é xa a neutralidade, senón a clara delimitación da liña da amizade. Vive xa na época da *amity line*, na época dos exitosos piratas e bucaneiros. Reflexionou, falou e escribiu sobre estas cousas perigosas, sempre cunha indeleble liberdade de espírito e sempre cunha boa cobertura persoal, quer fuxindo, quer nun discreto acocho. Non era nin unha persoa práctica nin un home da vida pública, e non se expuxo nin unha soa vez persoalmente. Tamén con respecto á súa persoa privada segue a ser consciente do fundamento de todo dereito, e este era para el a relación mutua entre protección e obediencia. Neste punto o home desilusionado se deixa enganar aínda menos ca noutras situacións. Ía alí onde podía contar co remate da guerra civil e atopou protección dun modo efectivo. Non pensou en poñerse en contra dos poderosos e dos dogmáticos da súa época. Así, asegurouse o seu posto de observación e logrou un edificio de clarísima coherencia intelectual. Con coidado e temor superou os noventa anos e levou a vida dun espírito independente. Del, coma de Bodin, saíron fortes pulos para a crítica moderna da relixión e da Biblia. Pero mentres que Bodin se mantivo piadoso e mesmo supersticioso desde un punto de vista teolóxico, Hobbes é xa racionalista e agnóstico.

Un non debe falar demasiado dos amigos. Cada un deles é o meu amigo, tan distintos como polo demais poidan ser, tan piadoso e supersticioso o un, tan desilusionado e racionalista o outro. Tampouco deixo que me impidan orar polas súas almas. Jean Bodin, que orou tanto e con fervor, encontrará isto natural. Asombraríase de que non o fixese. Mais tampouco Thomas Hobbes pode tomarmo mal. El renunciou a falar de tales cousas, mais estaba a prol da oración se realmente conducía á paz. A guerra civil aguillada por teólogos e sectarios empurrouno á

desesperación. Secasí, non se tornou nun racionalista no estilo do século XVIII ou mesmo do século XIX. O seu racionalismo non é aínda arrogante. É un froito amargo, apañado con temor e preocupación, o froito dunha época de guerras civís confesionais e dogmatismo asasino.

5

Algunhas veces invádenos na humillación máis fonda o orgullo da nosa orixe divina. É un momento ditoso. Nin soño ou lembranza da infancia nin paraíso, senón unha imaxe da intensísima simultaneidade de séculos de esforzos históricos, nos que nós mesmos estamos co pobre traballo das nosas vidas. Oímos o contido das discusións de toda unha época en palabras sinxelas e claras, e vemos a nosa propia realidade nun intre de localización e angulación concretas. Un único segundo apréndenos sobre onde realmente estamos, de onde vimos e onde vai o noso vía crucis. Vou tentar falar deste intre, aínda que sei que non podo reproducir a imaxe da simultaneidade dun segundo. Teño que descompoñela discursivamente en liñas histórico-espirituais e sociolóxico-científicas, e traducir as súas palabras a unha linguaxe totalmente distinta á da simultaneidade inmediata.

Temos conciencia da xurisprudencia como dun fenómeno especificamente europeo. Non é só sensatez práctica nin só artesanía. Está fondamente enguedellada na aventura do racionalismo occidental. Procede como espírito de pais nobres. O seu pai é o dereito romano renacido, a súa nai a Igrexa romana. A separación da nai consumouse finalmente tras varios séculos de complicadas disputas na época da guerra civil confesional. O cativo seguiu o seu pai, o dereito romano, e abandonou a vivenda da nai. Procurou unha nova casa e atopouna no Estado. A nova vivenda é señorial, un pazo do Renacemento ou do Barroco. Os xuristas sentíanse orgullosos e moi superiores aos teólogos.

Así naceu das guerras confesionais dos séculos XVI e XVII o *ius publicum Europaeum*. No seu comezo hai unha consigna contra os teólogos, unha exhortación ao silencio que un fundador do moderno dereito internacional dirixiu aos teólogos: *Silete, theologi, in munere alieno!* [Calade, teólogos, en terreo alleo!]. Isto berroulles Alberico Gentili, e fíxoo no contexto da controversia sobre a guerra xusta. Aínda o oio berrar.

A saída dos xuristas da Igrexa non foi un arredarse a unha montaña sagrada, máis ben o contrario, un éxodo desde unha montaña sagrada ao terreo do profano. Na saída os xuristas levaron con eles, abertamente ou ás agochadas, algunhas reliquias. O Estado adobiouse con algún simulacro de orixe eclesiástico. O poder dos príncipes seculares foi acrecentado a través de atributos e argumentacións de orixe espiritual. Os xuristas do *ius publicum Europaeum* entraron en posicións que ata entón estiveran ocupadas por teólogos. Herdaron algunhas cousas da *potestas spiritualis* da Igrexa cristiá da Idade Media. No longo conflito cos dirixentes seculares os cregos medievais desenvolveran doutrinas ben meditadas sobre a guerra xusta e a resistencia xusta fronte aos tiranos. Atoparon frases dunha actualidade tan indestrutible, que só se poden citar en latín, como os magníficos títulos de capítulos do *Policraticus*: *tyrannum licet* adulari; *tyrannum licet* decipere; *tyrannum licet* occidere [é lícito *afagar* o tirano; é lícito *enganar* o tirano; é lícito *matar* o tirano]. A orde xa di dabondo.

Estes teólogos da Idade Media cristiá transmitiron a épocas posteriores, de índole totalmente distinta, as antigas fórmulas do inimigo do xénero humano, do *hostis publicus* e *hostis generis humanis*. Pero con semellante doutrinas e conceptos atopábanse por completo no terreo e nas institucións da orde ben organizada dunha *auctoritas* ou mesmo *potestas spiritualis*. Eles mesmos eran, con toda a súa existencia, portadores da *potestas spiritualis* da Igrexa romana. As súas doutrinas do dereito á resistencia, da guerra xusta e do tiranicidio eran, de acordo co seu sentido,

medios, non da guerra civil, senón dun poder ordenador existente, recoñecido e dominante, que de ningún xeito escapa tampouco ao seu deber ordenador.

Coa separación da Igrexa romana isto perdeuse. Mais os xuristas do dereito público seguiron derivando as doutrinas e conceptos do Estado soberano. Deron así limpado a doutrina da guerra xusta de elementos da guerra civil, en separando a cuestión da *iusta causa belli* da do *iustus hostis*, e en lembrando de novo a vella diferenciación entre inimigo e criminal. Esta foi a súa grande achega, e tornouse na cerna dun novo dereito internacional, do *ius publicum Europaeum*.

Estes xuristas demostraron ser gardiáns dunha tradición propia. Constituiron unha clase propia cunha autoridade, se non espiritual, si intelectual. Non eran só especialistas técnicos daqueles que na súa época querían ter o poder e a razón. Deste xeito situáronse nunha situación intermedia. Deixaron de lado a influencia dos teólogos e desligáronse das institucións eclesiásticas. Así acabaron do lado da Ilustración e do progreso. Mais seguiron a ser gardiáns dunha autoridade e tradición propias, e a este respecto eran conservadores. A súa autoridade estaba secularizada, mais nin moito menos aínda profanada. Cando levaron as reliquias da Igrexa ao Estado non tiñan a intención de profanar e destruír reliquias; querían salvar da carraxe da guerra civil confesional o que se puidese salvar. Non querían cometer ningún roubo sacrílego. Só pensaban en rescatar un ben valioso. Mais ben sabemos o que acontece nos rescates. A súa intención era boa e sincera, aínda que as consecuencias históricas tomaron outro rumbo. Eran racionalistas, mais non no senso dos séculos seguintes e non no senso do positivismo e da pura tecnicidade.

Os dous grandes fundadores do dereito público, Bodin e Hobbes, son figuras e representantes destacados desta transformación dunha *potestas spiritualis* e dunha situación intermedia. Ambos están en loita asañada cos teólogos. A partir desta loita ambos tornáronse nos máis eficaces fundadores da crítica da

relixión e da Biblia. Porén, ambos seguen aferrados á fe dos seus pais, e non só externamente. Non foron cara ao Estado por arrogancia, senón por desesperación, cando viron que o dogmatismo dos teólogos e os sectarios aguillaba unha e outra vez a guerra civil. Non se lles ocorreu fundar unha nova relixión, menos aínda unha relixión do laicismo e do positivismo. Así, produciuse a súa situación intermedia. Atopábanse entre o antigo de todo e o novo de todo, e por iso foron insultados e difamados polos dous lados. Para os teólogos eran ateos e para os racionalistas radicais só hipócritas oportunistas. Victor Hugo, o gran santón do laicismo, chamou o pobre Bodin crocodilo. Hobbes era considerado o profeta do Leviatán e estivo desacreditado e proscrito xa polo feito de que a maioría das persoas son demasiado primitivas para distinguir un diagnosticador dun profeta.

A situación intermedia non fica restrinxida ás oposicións entre as confesións cristiás, entre Roma e Xenebra. Espallouse, facéndose máis fonda, ata a oposición entre tradición e revolución, e tampouco se detivo alí. O seu sentido último era a alternativa dunha completa profanación. De certo, isto non chegou axiña á conciencia porque sobreveu unha época intermedia liberal, un tempo de prosperidade fabulosa que podía permitirse o luxo de sentimentos e actitudes conservadores. Nela os xuristas estiveron ben. Agora habitaban só en parte na casa do Estado. Os mellor situados estaban aloxados na sociedade, mais xa non nun pazo, senón nun hotel tanto máis comfortable. As reliquias perderon a cor para se trocar en pezas de xoiería filosóficas ou históricas. Pero atoparon aínda un interese anticuario ou decorativo, e no grande hotel tamén había aínda espazo para certas tradicións, togas e perrucas. Só a época consecuentemente técnica acabou con elas e consumou a completa profanación. Revelou con lóxica implacable onde está a xurisprudencia como ciencia, isto é, entre a teoloxía e a técnica, e colocou os xuristas perante unha dura elección, implicándoos no novo obxectivismo da pura tecnicidade. As reliquias tradicionais carecen agora de obxectividade e

están pasadas de moda. No canto dun comfortable hotel ábrense os búnkers e as barracas da era técnica. Agora é os xuristas os que se exhorta ao silencio. Agora poderían berrarlles —se aínda se soubese tanto latín— os técnicos dos que queren ter o poder e a razón: *Silete jurisconsulti!*

Estes son dous curiosos xeitos de ordenar silencio ao comezo e ao final dunha época. Ao comezo hai unha exhortación ao silencio, que parte dos xuristas e está dirixida aos teólogos da guerra xusta. Ao final áchase unha exhortación dirixida aos xuristas para que se dediquen á tecnicidade pura, é dicir, completamente profana. Non imos discutir aquí a conexión dos dous xeitos de ordenar silencio. Soamente é bo e terapéutico lembrar que a situación ao comezo da época non era menos aterrecedora do que era ao final. Toda situación ten o seu segredo, e toda ciencia leva en si o seu *arcanum*. Son o último representante consciente do *ius publicum Europaeum*, o seu último mestre e investigador nun senso existencial, e experimento a súa fin tal e como Benito Cereno experimentou a viaxe do barco pirata. É o lugar e o tempo do silencio. Non precisamos ter medo disto. En facendo silencio, lembrámonos de nós mesmos e da nosa orixe divina.

6

Falei aquí de min mesmo, en realidade por vez primeira na miña vida. Unha persoa que pensa cientificamente prefire falar de problemas obxectivos. Un investigador que observa historicamente vese a si mesmo no marco e nas ondas de forzas e poderes históricos, en Igrexa, Estado, partido, clase, profesión e xeración. Un xurista que se educou a si mesmo e a moitos outros para a obxectividade, evita as autorreflexións psicolóxicas. Horribles exemplos como Jean Jacques Rousseau e o pobre August Strindberg quitáronme a afección ás confesións e declaracións literarias. Como experto en dereito constitucional teño, no entanto, un irmán de destino sumamente interesante

in constitutionalibus, que produciu sorprendentes confesi3ns e declaraci3ns persoais, o protagonista da doutrina do constitucionalismo liberal, Benjamin Constant. Non foi s3 o xenial dese3ador de constitu3i3ns, sen3n tam3n o autor da primeira novela psicol3xica, *Adolphe*, ademais dun sorprendente *journal intime* e de innumerables cartas. At3poo m3is simp3tico que os dous automortificadores que acabo de mencionar. Pero tampouco o seu modelo poder3a inducirme a confesi3ns literarias. Quen queira confesar que vaia e se mostre ao sacerdote.

Al3n diso, temos arestora preguntas dabondo que nos atinxen a n3s mesmos e que se nos presentan desde os lugares m3is distintos. O motivo de preguntar 3, na meirande parte dos casos, po3n3rmonos en cuesti3n a n3s mesmos na nosa existencia. Non estou a falar aqu3 de cargos e autoridades que nos preguntan moitas cousas que non chegan 3 nosa esencia, sen3n que s3 atinxen a puntos de atribuci3n para responsabilidades e arrestos. Tampouco falo das preguntas que se nos fan coma se colocan trampas e esparrelas. Algo as3 a3nda pertence en parte ao 3mbito do vello Leviat3n, que co3ezo ben, en parte 3 xa o couto de caza do gardabosque maior, que co3ecemos por Ernst J3nger. Como se debe comportar unha persoa na situaci3n do veado perseguido 3 un problema triste de seu. Non quero seguir falando disto.

O que estou a dicir aqu3 non ten nin unha intenci3n public3stica nin apolox3tica. Non pertence 3 r3a nin 3 escena, tampouco ao foro ou 3 c3tedra. Falo porque quero facer un eloxio p3stumo dalg3ns amigos defuntos mentres eu mesmo estou a3nda sentado nas gadoupas desta vida terreal; porque gustar3a de dar un sinal a alg3ns amigos vivos dos que estou separado, e a disc3pulos fieis en todos os pa3ses, e finalmente porque penso na mi3a filla Anima e no meu afillado Carl Alexander. Falar con eles non ofende a ning3n arcano. A todos 3nenos a calma indeleble do silencio e o segredo da orixe divina do ser humano.

Ver3n 1946

Sabedoría da cela

Gustaríache coñecerte a ti mesmo e (se cadra aínda máis) a túa situación real? Para iso hai unha boa pedra de toque. Fíxate en cales das miles de definicións do ser humano che resultan evidentes dun xeito inmediato.

Fíxome na miña cela, e dun xeito inmediato resúltame evidente que o ser humano está nu. O máis nu é o ser humano que é colocado desvestido perante un ser humano vestido, desarmado perante un armado, impotente perante un poderoso. Todo isto recoñecérono xa Adán e mais Eva na expulsión do Paraíso.

De contado xorde a pregunta: onde debe comezar a definición do ser humano, no ser humano nu ou no vestido? No desarmado ou no armado? No impotente ou no poderoso? E cal dos dous está máis preto do paraíso? Nos paraísos do aquín actual os seres humanos andan vestidos. Dun xeito inmediato resúltame evidente que eu mesmo estou nu.

*Nun stehst du nacht, geburthaft nackt, in wüsten Weiten
[Agora atópaste nu, nu de nacemento, nas desertas
vastezas]*

Nas desertas vastezas dunha angosta cela. As pezas de vestir que me deixaron só confirman a nudez obxectiva. Mesmo a subliñan dun modo sumamente irónico, acentuado de maneira desagradable. Veste totalmente abandonado a ti mesmo e ás túas últimas reservas. Cales son as miñas últimas reservas? Un resto de forza física. Isto, de certo, apágase con facilidade. Mais, así a todo, neste intre segue a existir. Dun xeito inmediato resúltame evidente:

*Einzig erbt ich den eigenen Leib,
lebend zehr ich ihn auf.
[Só herdei o propio corpo,
vivindo consúmo.]*

Esta frase cántaa o Siegfried de Richard Wagner, nun intervalo que se eleva e precipita marabillosamente. Nel semella encerrarse un sentimento efervescente e físico de felicidade. Ningún músico

ou lírico posterior expresou tanto o sentimento físico de felicidade. A forza desta expresión artística segue a navegar dun modo ostensible nas ondas sobre as que navegou a revolución do ano 1848 en Alemaña. O intervalo musical procede de Richard Wagner. Mais a propia frase remóntase a Max Stirner. Con isto achegámonos ao paraíso no que alumea algo de nudez paradisíaca.

*

Coñezo a Max Stirner desde o octavo curso do colexio. Debo a este coñecemento estar preparado para algunhas cousas coas que batín ata hoxe, e que doutro xeito me terían se cadra collido de sorpresa. Quen coñeza as profundidades das liñas do pensamento europeo entre 1830 e 1840 está preparado para a meirande parte das cousas que hoxe se fan públicas no mundo enteiro. O campo de ruínas da autodisolución da teoloxía alemá e da filosofía idealista tornouse desde 1848 nun campo de forzas de conxecturas teogónicas e cosmogónicas. O que arestora estoupa preparouse antes de 1848. O lume que arestora arde foi prendido daquela. Hai certas minas de uranio na historia das ideas. Delas forman parte os presocráticos, algúns padres da Igrexa e tamén algúns textos do tempo anterior a 1848. O pobre Max forma enteira parte deles.

En xeral, el é horrible, groseiro, farfallán, fachendoso, un maleducado, un estudante pervertido, un pailán, un tolo do eu, seica un complicado psicópata. Berrega cunha voz alta e desagradable: eu son eu, para min non hai nada por riba de min. As súas palabras-sofismas son insoportables. O *zazou* da súa fumadora bohemia de faladoiro é noxenta. Pero Max sabe algo moi importante. Sabe que o eu non é un obxecto do pensamento. Así encontrou o título máis fermoso, en todo caso o máis alemán, de toda a literatura alemá: *Der Einzige und sein Eigentum* [O único e a súa propiedade]. Neste intre Max é o único que me visita na miña cela. Isto conmóveme nun egoísta tan radical.

O seu último impulso expresouno nunha carta na que di: Entón volveremos ser coma os animais do bosque e as flores do

campo. Este é o verdadeiro degoiro deste tolo do eu. Este é o novo paraíso. Isto é a natureza e o dereito natural, a supresión da autoalienación e do autoalleamento nunha corporeidade sen problemas. A felicidade adánica do xardín das delicias que o Bosco lanzou con nudez branca sobre unha táboa. Mais, a maiores, os animais do bosque e as flores do campo. O voo do mosquito no raio de sol. A natureza totalmente natural e o dereito natural das máis fondas esferas da existencia telúrica. O rechouchío completamente despreocupado da pega ladra de Rossini. A pura identidade consigo mesmo no sentimento de felicidade dunha circulación sanguínea benaventuradamente acelerada. O *Pan* acorda e preséntase no círculo consciente da terra. Max é un dos primeiros Pans, que máis tarde poboaron o eido da literatura alemá e os paraísos das súas desproblematizacións.

Mais este pobre Pan non era quen de competir coa moderna ciencia natural. A súa felicidade non é hoxe sequera unha ilusión. É a sensación de felicidade do pobre turista da grande cidade no campo, o fugaz acordar de ledos sentimentos no cativo que está de vacacións, pola miña banda tamén a dita dun poeta premiado. O seu desexo xa non quere en absoluto eternidade. Móvese no marco do dereito ás vacacións. Abofé, sabe sempre a pouco, pero sométese con resignación ao feito de que as vacacións non poden ser eternas. A este pobre eu quédalle só casar co seu propio eco, e neste matrimonio estéril, autocompracente, non está xa illado, senón desde hai tempo controlado por organizacións.

O *plan* aparece, e Pan deixa de sorrir. O Pan afúndese, o plan emerxe no plan. Fermoso exemplo do inmanente carácter oracular da nosa lingua alemá.

*

Mais arestora volven engaiolar novos paraísos. Desta volta, os paraísos dun mundo planificado, con todas as magnificencias dunha forza produtiva desatada e dunha forza de consumo acrecentada ata o infinito, ademais dun tempo de lecer dilatado xenerosamente coa correspondente organización do lecer. O paraíso

dunha terra tecnificada e dunha humanidade planificada. Cae a barreira da natureza; en troques apréixanos a barreira social. Non só nos apreixa, transfórmanos. Xa non se trata de coñecer o mundo e o ser humano, senón de transformalo.

Desde hai dez anos experimentamos con frecuencia que rápido se transforman os paraísos artificiais da técnica en auténticos infernos. Unha lección especialmente clara déunola o frío inverno de 1946-1947 en Berlín, cando as roturas dos tubos destruíron o sistema de canalizacións e se fixo visible o envés do paraíso. Pero isto son avarías que se poden evitar. Ademais atinxen só aos vencidos. Só se precisa identificar e eliminar o perturbador, e o problema está resolto. Xa atoparemos o perturbador. O perturbador é o culpable, e o culpable é o perturbador. As autoridades competentes informaranos de quen se trata neste caso concreto. Así a todo, acadaremos o obxectivo da técnica.

Nós? Hai cincuenta anos dicían os nosos avanzados avós: en cincuenta anos *nós* voaremos. Mais nin os nosos entre tanto defuntos avós, nin nós, os seus netos, podemos voar. Non nós, senón outros son os que voan. Este *nós* dos nosos avanzados avós tiña algo conmovedor. Alicerzábase nunha inxenua identificación cos señores do mundo, aos que en cincuenta anos servirían os medios técnicos e cuxos desexos satisfacerían as forzas produtivas desatadas. Todos os mitos do progreso alicérganse en identificacións semellantes, é dicir, na suposición infantil de que se será parte dos deuses do novo paraíso. Mais en realidade a escolla é moi estrita, e as novas elites adoitan ter máis coidado que as vellas. Mellor agardemos antes de nos entusiasmar polo novo paraíso. Arestora non se pode dicir razoablemente máis.

En cincuenta ou cen anos os seres humanos estarán se callar libres de necesidades. Os que hoxe viven en calquera caso. Os demais xa non se interesarán pola nosa necesidade actual. Por iso non queremos nin ir detrás nin diante deles. Agora neste intre interésame só se o ser humano está nu ou vestido no novo paraíso da técnica. Probablemente a industria téxtil collerá tal pulo e desatará tales forzas produtivas, que *nós* poderemos per-

mitirnos novos traxes fantásticos cada día. Que Charles Fourier o imaxine polo miúdo. A profecía da cuarta égloga de Virxilio de que a la dos años medraría por si mesma na púrpura máis fermosa resultará anticuada e en verdade reaccionaria. Mais se callar tamén o noso soño dunha cantidade fantástica de constantes traxes novos é xa anticuado e reaccionario. Se callar non haberá xa nin vestidos nin traxes. A técnica progresará tanto que nos poderemos empanicar en capas de luz e calor. Marabilloso. Aínda máis. Converteremos a materia do noso propio corpo en radiación. Isto será o corpo tecnicamente transfigurado, tanto coma os nosos aviadores son os anxos tecnicamente perfeccionados. *Nós*, estes son certamente só os escollidos do novo paraíso, a nova elite.

Non estarán nin nus nin vestidos. A distinción perde o seu sentido nun novo nivel de existencia. Xa non son seres humanos. Son o totalmente outro. Algúns teólogos din hoxe que Deus é o totalmente outro. Mais o totalmente outro é totalmente imprevisible. Por que o novo ser humano non pode ser o totalmente outro? O ser humano é, como é sabido, algo que cómpre superar. Por que non pode ser superado desta maneira? Entón xa no será procreado, nin concibido, nin parido. Tamén o novo mundo feliz de Aldous Huxley coa súa planificación lóxica e altamente científica das novas xeracións pasará de moda. Tamén a nosa pregunta pola definición do ser humano. Todo será unicamente radiación.

Estou na terra co fin de traballar para que a técnica nos transforme en radiación? Se a resposta é afirmativa, ás ordes de quen teño que poñerme para me facer cargo do meu traballo? Pois desde hai tempo xa non estou só e illado, desde hai tempo estou controlado por organizacións.

Estas son preguntas que non poden sequera formularse. Xa non tes que preguntar nada en absoluto, senón responder as preguntas que se che formulan. Os cuestionarios non os facemos nós, senón outros, que te cuestionan a ti xunto coas túas preguntas. Comprende finalmente o que isto significa. É de mal gusto pola túa banda utilizar o luxo da prisión incomunicada para te

entregar á ilusión de que estás só illado e non desde hai tempo controlado.

Queres sucumbir de novo ao engano?

*

O autoengano forma parte da soidade. O solitario pensa consigo mesmo e fala consigo mesmo, e no diálogo cun mesmo falamos, como é sabido, cun perigoso afagador. Os moralistas tiñan razón en considerar a autobiografía un síntoma de vaidade. A vaidade sería, alén diso, o motivo máis inofensivo e amable dos que aquí entran en consideración. Os santos non escriben ningunha autobiografía. Na cerna máis fonda da cela está o diálogo cun mesmo e o engano dun mesmo.

É terrible a anguria de Descartes, que no seu cuarto solitario filosofa ao carón da estufa e só pensa en escapar do espírito enganador, do *spiritus malignus*, de cuxas malicias non estamos nunca protexidos, menos aínda cando nos sentimos protexidos. Coa anguria perante o engano, Descartes devén nun home máscara, *l'homme au masque*. Xa non está nu, mais tampouco está xa vestido. Está enmascarado. *Larvatus prodeo*. A anguria é tanto máis horrible canto máis se torna na fonte de novos enganos. Quen só pensa en escapar do engano, entra directamente nel. Engano do sentimento e da razón, engano da carne e do espírito, engano do vicio e da virtude, engano do home e da muller.

Unha e outra vez sucumbín ao engano. Unha e outra vez escapei del. Tamén o último salto sairame ben. Vén, benquerida morte.

*

Tamén a morte pode enganarnos. Tanto a morte coma o salto ao reino da liberdade, coma tamén a doce morte dos pagás. Todo engano é e segue a ser autoengano. O autoacoirazamento de Max Stirner é supremo autoengano. Por iso a súa mestura de inocencia e astucia, de fiucega provocación e ransoña raposeira é tan espantosa. Coma todo tolo do eu ve no non-eu o inimigo. Así, o mundo enteiro devén no seu inimigo, e imaxínase que o mundo

debería caer na súa trampa se el lle ofrece, sen compromiso, o seu bico fraternal. Deste xeito agóchase da forza de escisión dialéctica do eu e tenta escapar do inimigo enganándoo. Mais o inimigo é un poder obxectivo. Non escapará del, e o auténtico inimigo non se deixa enganar.

Quen é logo o meu inimigo? É o que me alimenta na cela o meu inimigo? Mesmo me viste e me hospeda. A cela é o vestido que me doa. Pregúntome daquela: Quen pode logo ser o meu inimigo? E quen pode selo de tal xeito que o recoñeza como inimigo, e teña mesmo que recoñecer que el me recoñece como inimigo. Neste recoñecemento recíproco do recoñecemento reside a grandeza do concepto. Acáese pouco para unha época de masas con mitos pseudoteolóxicos do inimigo. Os teólogos tenden a definir o inimigo como algo que cómpre aniquilar. Mais eu son un xurista e non un teólogo.

A quen podo recoñecer como o meu inimigo? Seica só a aquel que me pode poñer en cuestión. En recoñecéndoo como inimigo, recoñezo que me pode poñer en cuestión. E quen pode poñerme realmente en cuestión? Só eu a min mesmo. Ou o meu irmán. Iso é. O outro é o meu irmán. O outro amósase como o meu irmán, e o irmán amósase como o meu inimigo. Adán e Eva tiñan dous fillos, Caín e Abel. Así comeza a historia da humanidade. Este é o aspecto que ten a nai de todas as cousas. Esta é a tensión dialéctica que mantén a historia universal en movemento, e a historia universal aínda non rematou.

Coidado logo, e non fales á lixeira do inimigo. Un clasifícase polo seu inimigo. Un encádrase a través diso que recoñece como inimizado. Maos son, certamente, os aniquiladores que se xustifican dicindo que un ten que aniquilar os aniquiladores. Mais toda aniquilación é autoaniquilación. O inimigo, pola contra, é o outro. Lembra as grandes frases do filósofo: a relación consigo mesmo no outro, isto é o verdadeiramente infindo. A negación da negación, di o filósofo, non é unha neutralización, senón que o verdadeiramente infindo depende disto. Mais o verdadeiramente infindo é o concepto fundamental da súa filosofía.

Der Feind ist unsre eigne Frage als Gestalt
[O inimigo é a nosa propia pregunta como forma]

Ai daquel que non teña un amigo, pois xulgarao o seu inimigo.

Ai daquel que non teña un inimigo, pois eu serei o seu inimigo o día do xuízo final.

*

Esta é a sabedoría da cela. Perdo o meu tempo e gaño o meu espazo. De súpeto, sorpréndeme o acougo que garda o sentido das palabras. *Raum* [espazo] e *Rom* [Roma] é a mesma palabra. É marabillosa a forza espacial e xerminativa da lingua alemá. Logrou que *Wort* [palabra] e *Ort* [lugar] rimen. Conservou mesmo o sentido de *Raum* [espazo] na palabra *Reim* [rima], e permite aos seus poetas o escuro xogo de *Reim* [rima] e *Heimat* [terra natal].

Na rima a palabra procura o son fraternal do seu sentido. A rima alemá non é o fanal das rimas de Victor Hugo. É eco, vestido e adobío, e a un tempo unha variña máxica das localizacións do sentido. Agora apréixame a palabra de poetas sibilinos, dos meus dispares amigos Theodor Däubler e Konrad Weiß. O escuro xogo das súas rimas tórnase en sentido e petición.

Escoito a súa palabra, escoito, sufro e recoñezo que non estou nu, senón vestido e de camiño a unha casa. Vexo o abondoso froito sen defensa dos anos, o abondoso froito sen defensa do que agroma o sentido para o dereito.

Echo wächst vor jedem Worte;
wie ein Sturm vom offenen Orte
hämmt es durch unsre Pforte.
[Eco medra ante toda palabra;
coma un trebón do lugar aberto
martela a través da nosa porta.]

Abril 1947

Cantiga do sesentón

Mordín os freos do destino,
triumfos e derrotas, revolucións e restauracións,
inflacións e deflacións, bombardeos,
difamacións, cambios de réxime e roturas de tubos,
fame e frío, campo e prisión incomunicada.
Pasei a través de todo isto,
e todo pasou a través de min.

Coñezo moitas clases de terror,
o terror de enriba e o terror de abaixo,
terror na terra e terror desde o ar,
terror legal e extralegal,
terror pardo, roxo e pencarado,
e o peor, que ninguén ousa nomear.
Coñézoos todos e sei dos seus manexos.

Coñezo os cánticos do poder e do dereito,
os amplificadores e os falsificadores do réxime,
as listas negras con moitos nomes,
e os ficheiros dos perseguidores.

Que debo cantar agora? O himno *Placebo*?
Debo tornarme en alguén sen problemas e envexar a plantas e
animais?
Tremar panicamente no círculo dos paniscos?
Na felicidade do mosquito, que salta cara a dentro?

Tres veces estiven no bandullo do peixe.
Ollei de fronte o suicidio a mans do verdugo.
Mais abrazoume protectora a palabra de poetas sibilinos,
e un santo do leste abriume, salvador, as portas.

Fillo desta consagración, non tremas -
escoita e sofre!

11 de xullo de 1948

Apéndice. Prólogo á edición española de *Ex captivitate salus*³²

Cando Alemaña na primavera de 1945 xacía derrotada, non só os rusos, senón tamén os americanos levaron a cabo, no territorio ocupado por eles, internamentos en masa e difamaron categorías enteiras da poboación alemá. Os americanos chamaron os seus métodos «prisión automática». Isto significa que miles e centos de miles de membros de determinados grupos de poboación —por exemplo, todos os altos funcionarios— foron privados sen máis consideración dos seus dereitos e levados a un campo. Esta era a consecuencia lóxica da criminalización de todo un pobo e a consumación do tristemente célebre plan Morgenthau.

Eu estaba en 1945-1946 en prisión automática nun destes campos. En marzo de 1947 cheguei á cadea de Nürnberg para pasar alí dous meses, como testemuña e «posible acusado», *possible defendant*, como se chama esta interesante disposición do proceso penal americano que fai posible arrestar a testemuña. Nin na prisión automática, nin neste tempo de cadea, nin máis tarde se formulou ningunha acusación formal contra min. Tampouco se probou ningún tipo de acto punible. Pero xustamente esta experiencia dos modernos métodos de criminalización, o encontro concreto coas consecuencias dunha doutrina da guerra xusta, tivo que causar a impresión máis fonda a un coñecedor e profesor da ciencia xurídica en xeral e do dereito internacional en particular.

A meirande parte dos textos aquí publicados foron escritos durante a prisión automática, no campo Berlín-Lichterfelde-Sur,

³² Carl Schmitt engadiu este prólogo á edición española (*Ex captivitate salus. Experiencias de los años 1945-1946*, Santiago de Compostela 1960, traducido por Anima Schmitt de Otero) ás dúas copias persoais, presentes no legado Schmitt, Arquivo rexional de Renania do Norte-Westfalia, RW 265-21245 e 21479. Trátase en cada caso de dúas páxinas de copias escritas a máquina dos manuscritos con correccións escritas a man. Unha versión alemá do prólogo para a edición española foi publicada por primeira vez por Günter Maschke a partir do orixinal español, como consecuencia dunha retradución ao alemán, en *Schmittiana* II, Bruxelas 1990 pp. 79-80. [N. da T.].

un campo que foi no outono e inverno 1945-1946 moi duro e no que rexía unha prohibición estrita de escribir. Mais había un afa-ble médico americano no campo que por compaixón me permitiu tomar notas, e que mesmo me axudou a sacar do campo cartas e notas eludindo o control do campo. Seu é o mérito fundamental de que este libriño se realizase, e cómpre por iso mencionalo aquí. O seu nome de pila era Charles; era natural de Boston; a súa formación e humanidade salvaron daquela aos nosos ollos a honra de América. O seu entendemento e o seu corazón quedarán libres da psicose que creara unha atercedora propaganda de guerra. Non é preciso dicir que as autoridades americanas que daquela tiña o campo o retiraron axiña do seu posto. Mais fixo un traballo providencial. Non sei o que foi del. Que Deus o protexa e o beiza onde queira que estea hoxe.

Pido ao meu lector ler este libro coma se fose unha serie de cartas dirixidas a el persoalmente. Só así está xustifico e é comprensible o modo de exposición. Este libro ten a súa orixe nunha situación de masas que é característica dos modernos métodos de guerra. Non se trata neste caso dunha literatura de prisión romántica ou heroica, nin de laios e lirismos no estilo de *Mie Prigioni* de Silvio Pellico, nin de confesións lírico-individualistas como *Mes Prisons* de Paul Verlaine ou a *Balada da cadea de Reading* de Oscar Wilde. Hoxe o progreso da técnica moderna que todo o domina impón unha nova clase de dureza e crueldade, unha frialdade dura e cruel que non se manifesta só na moderna invención da guerra fría. O progreso da técnica moderna é tamén un progreso na supresión do subxectivismo romántico, un progreso no control do individuo humano, un progreso da criminalización en masa e da automatización en masa. Un xigantesco aparato devora sen distinción centos de miles de seres humanos. Ao seu carón, o vello Leviatán parece case que agradable, e a vella cadea case que idílica.

Se a vítima dunha maquinaria semellante se expresa, trátase menos de dicir o que se sinte coma máis ben de dicir o que se

pensa na coacción dunha situación semellante. Toda a dignidade do ser humano concéntrase no seu pensamento. A situación de coacción da automatización é tan forte, que todo mero aforismo se torna pouco importante. Mais tamén toda sistemática se torna feble, na medida en que agroma doutras situacións. Coma unha comunicación destes coñecementos que agroman de novas situacións pido ler este libro. Un crítico ben intencionado denominou este libro como o moderno libro da consolación. Isto é unha gran louvanza, mais non queremos esquecer que aquí a consolación toma o seu camiño senlleiro a través de reflexións e meditacións.

Santiago de Compostela
Verán 1958

la opia
cia.  De
ionitas inf

A marca tipográfica desta colección procede da viñeta utilizada por Gonzalo Rodríguez de la Pasera no deseño do *Missale Auriense*, un dos primeiros libros impresos en Galicia, realizado en Monterrei en 1493.

CLÁSICOS DO
PENSAMENTO UNIVERSAL

TÍTULOS PUBLICADOS

Nicolás Maquiavelo. *O príncipe*

Tradución de Isabel González Fernández
Prólogo de Manuel M. de Artaza Montero

Claude Bernard. *Introducción ó estudio da medicina experimental*

Tradución de Xesús B. Otero Costas
Prólogo de Carlos Acuña Castroviejo

Aristóteles. *Política*

Tradución de Juan José Moralejo Álvarez
Prólogo de Pedro López-Barja de Quiroga

Charles Darwin. *A orixe das especies*

Tradución de Emilio Valadé del Río
Prólogo de Francisco Díaz-Fierros Viqueira

Isaac Newton. *O sistema do mundo*

Tradución de José Manuel Díaz de Bustamante
Prólogo de Carlos Pajares Vales

Erasmus de Rotterdam. *Eloxio da loucura*

Tradución de Manuel Enrique Vázquez Buján
Prólogo de Ofelia Rey Castelao

John von Neumann. *O computador e o cerebro*

Tradución de Elisardo Antelo Suárez
Prólogo de Senén Barro Ameneiro

Jean-Jacques Rousseau. *Emilio ou da educación*

Tradución de Henrique Harguindey
Prólogo de Herminio Barreiro

Max Weber. *A ética protestante e o «espírito» do capitalismo*

Tradución de Xosé Manuel García

Prólogo de Ramón Máiz

Platón. *Teeteto*

Tradución de Teresa Amado Rodríguez

Prólogo de Carlos A. Baliñas

Sigmund Freud. *Introducción á Psicanálise*

Tradución de M^a José Noya Ansele

Prólogo de Fernando Márquez Gallego

Antoine Laurent Lavoisier. *Tratado Elemental de Química*

Tradución de Sergio Casas Fernández e M^a Victoria Castaño Palazón

Prólogo de Manuel R. Bermejo

Séneca. *A vida feliz. A brevidade da vida*

Tradución de Manuel E. Vázquez Buján

Prólogo de Xosé L. Barreiro Rivas

Edward Sapir. *A linguaxe*

Tradución de Benigno Fernández Salgado

Prólogo de Milagros Fernández Pérez

Marshall McLuhan. *A Galaxia Gutenberg.*

A creación do home tipográfico

Tradución de Manuel Outeiriño

Prólogo de Darío Villanueva

Cesare Beccaria. *Dos delitos e das penas*

Tradución de Benedict Buono

Prólogo de Luis González Guitián

Tomás Moro. *Utopía*

Tradución de Helena de Carlos

Prólogo de Andrés Torres Queiruga

Herbert Marcuse. *O home unidimensional*

Tradución de Jesús Saavedra Carballido

Prólogo de Jorge Álvarez Yáñez

Karl Popper. *A lóxica da descuberta científica*

Tradución de Manuel Puga Moruxa

Prólogo de Juan Vázquez Sánchez

Euclides. *Elementos*

Tradución de Ana Gloria Rodríguez Alonso

e Celso Rodríguez Fernández

Prólogo de José Luis Gómez Pardo

Platón. *A república*

Tradución e prólogo de Xosé Manuel Blanco Roo

Charles Sanders Peirce. *Semiótica. Textos selectos*

Tradución de Manuel Outeiriño

Prólogo de María Uxía Rivas Monroy

Spinoza. *Ética*

Tradución de Manuel Enrique Vázquez Buján

Prólogo de Luis Rodríguez Camarero

John Maynard Keynes. *As consecuencias económicas da paz*

Tradución de Jaime Barreiro Gil

Prólogo de Jaime García-Lombardero y Viñas

Rachel Carson. *Primavera silenciosa*

Tradución de Juan J. Casares Long

Prólogo de Pablo Ramil Rego

Michel de Montaigne. *Os ensaios (escolma)*

Tradución e prólogo de Gonzalo Navaza

John Dewey. *Democracia e educación*

Tradución de Manuel F. Vieites

Prólogo de Antón Costa Rico

James Madison, Alexander Hamilton, John Jay. *O federalista*

Tradución de Alfonso Mato e Ramón Máiz

Prólogo de Roberto L. Blanco Valdés

Thomas Hobbes. *Leviatán ou a materia, forma e poder dunha república eclesiástica e civil*

Tradución de Vicente Araguas

Prólogo de María Xosé Agra Romero

John Stuart Mill. *Sobre a liberdade*

Tradución e prólogo de Xosé Luís Barreiro Rivas

Stephen Hawking. *Unha breve historia do tempo*

Tradución de Jorge Mira

Prólogo de José Edelstein e Jorge Mira

Santiago Ramón y Cajal. *Os tónicos da vontade. Regras e consellos sobre investigación científica*

Tradución de Xesús B. Oterto Costas

Prologo de José Castillo

Adam Smith. *A riqueza das nacións*

Tradución e prólogo de Manuel Fernández Grela

Antonio Gramsci. *Cadernos do cárcere e outros escritos. Escolma*

Tradución de Carmen F. Blanco Valdés e Isabel González

Escolma, prólogo e notas de Jorge Álvarez Yáñez

Alexander von Humboldt. *Cadros da natureza*

Tradución de Rosa Marta Gómez Pato

Prólogo de Francisco Díaz-Fierros Viqueira

Claude Lévi-Strauss. *O pensamento salvaxe*

Tradución de Carlos Pérez Varela

Prólogo de José María Álvarez Castro

Concepción Arenal. *O visitador do preso*

Tradución e prólogo de Gumersindo Guinarte Cabada e
Fernando Vázquez-Portomeñe Seijas

Karl Marx. *O manifesto comunista e outros escritos políticos*

Tradución de Ramón Máiz e Xosé Manuel García Álvarez
Prólogo de Ramón Máiz

Hannah Arendt. *Eichmann en Xerusalén. Relatorio sobre a banalidade do mal*

Tradución de Jesús M. Saavedra Carballido
Prólogo de Fina Birulés e Helena González

Jean-Baptiste de Lamarck. *Filosofía zoolóxica*

Tradución de Xesús B. Otero Costas
Prólogo de José Castillo

Carl Schmitt. *Teoloxía política I e II. Ex captivitate salus*

Tradución de Almudena Otero Villena
Prólogo de José Julio Fernández Rodríguez

DE PRÓXIMA APARICIÓN

Friedrich Meinecke: *A xénese do historicismo*

Tradución e prólogo de Henrike Fesefeldt
e Xosé M. Núñez Seixas

Agostiño de Hipona. *Confesiões*

Tradución de Xosé Souto Blanco
Prólogo de Andrés Torres Queiruga

