UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con Reconocimiento de Validez Oficial por Decreto Presidencial

Del 3 de abril de 1981

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE ERICH PRZYWARA SJ

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTOR EN FILOSOFÍA

Presenta

JOVANI FERNÁNDEZ PUENTES

Director: Dr. Francisco Vicente Galán Vélez

Lectores: Dra. Brenda Mariana Méndez Gallardo

Dr. Julián López Amozurrutia.

Ciudad de México, 2025

INDICE

INTRODUCCIÓN……5

CAP. I CONTEXTO HISTÓRICO Y TEÓRICO DE LA TESIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA……...17

1. Contexto histórico y teórico del problema……..….17

1.1 Efectos de la Gran Guerra y la aparición de la República de Weimar……...17

1.2 Notas sobre la presencia del "catolicismo político alemán"……..…24

1.3 Decepción de la propuesta política de la Ilustración……..…27

2. La búsqueda de una propuesta civilizatoria para Occidente: la cosmovisión católica y su proyecto editorial…….……36

CAP. II LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE AGUSTÍN DE HIPONA……..45

1. Pensar desde la polaridad en Przywara: el método de Agustín…….45

2. La noción de historia y decadencia del Imperio Romano en *La Ciudad de Dios* (413-426) …….…….…49

2.1 Espacio y temporalidad de las dos ciudades…….….55

2.2 Sobre la eternidad de Roma y la paz eterna…….…..57

3. Paz y armonía de la sociabilidad humana ……..……64

3.1 El *Ordo amoris* como libre y gratuita donación de sí…….69

3.2 La doctrina trinitaria como origen de la comunidad…….74

4. Reflexión sobre el agustinismo político……..….81

4.1 Donoso Cortés: ruptura con el liberalismo y su interpretación de la historia …87

4.2 El agustinismo de Donoso Cortés: el antagonismo libertad-obediencia……....90

4.3 Carl Schmitt: Análisis y crítica al Estado moderno…….....94
4.4 El realismo antropológico agustiniano en la propuesta de Carl Schmitt……..…98

CAP. III UNA VISIÓN DE LA HISTORIA: DISCURSO SOBRE LA CRISIS Y LA ESPERANZA DE OCCIDENTE…….102

1. La crisis de Occidente en el pensamiento académico de Przywara……102
1.1 La secularización del pensamiento……..102
1.2 Geopolítica en la forma espiritual de Occidente……105
1.3 Teoría, infinito cósmico y fin de Occidente……107
1.4 El carisma de Occidente y el pueblo de la Nueva alianza ……..110

2. Descripción de la crisis en *Cuatro homilías sobre Occidente (1948)*……..115
2.1 El fin de un mundo y su resurgimiento……..115
2.2 La lucha de religión y el ateísmo……118

3. Reconciliación y concordia: una renovada visión de la historia……...122
3.1 Reflexión de la lectura secularista del joaquinismo……129
3.2 Burckhardt y el sentido de la historia: continuidad sin desarrollo progresivo…132

CAP. IV PARCIALIZACIÓN Y TOTALIDAD: EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE PRZYWARA……138

1. La crítica al contexto y concepto de lo político……138
1.1 El concepto de lo político……..138
1.2 Crítica a la parcialización……..142
1.3 Crítica a los totalitarismos y a la secularización……150

***2.* La política comprendida a partir del *Admirabile commercium*……156**
2.1 La perspectiva geo-metafísica de Occidente……156

2.2 El *Admirabile commercium* en la historia de Occidente……...158
2.3 Concreción política del *Admirabile commercium*……..164
2.4 Utopía: Viena como *unitas multiplex*……..171

CAP. V EL ASPECTO INQUIETANTE Y SECRETO DEL PODER……..181

1. El poder político en *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (1952)……181
2. El nomos y la posesión de la tierra ……189
3. La huella mítica y la teología política del nomos……191

CONCLUSIÓN……197

BIBLIOGRAFÍA……...223

INTRODUCCIÓN

Erich Przywara es un filósofo y teólogo poco conocido fuera del cercado ambiente de los especialistas en filosofía y teología, sin embargo, es uno de los máximos pensadores católicos del siglo XX; a 48 años de su deceso, su pensamiento es poco trabajado todavía, y solo pocas obras suyas han sido traducidas al español. Su legado especulativo no es fácilmente comprensible, a pesar de que es una de las aportaciones más originales del pensamiento católico en el debate cultural de la época de entreguerras.

Nació en 1889, en la ciudad de Kattowitz, en la alta Silesia— hoy conocida como Katowice— en el sur de Polonia. Przywara describió su lugar de origen como una tierra de imperios que se cruzaban (Alemania, Rusia y Austria) y una cultura llena de contradicciones, por ejemplo, entre lo polaco y lo alemán, el oriente y el occidente, el romanticismo y el racionalismo; hablaba de sus raíces en términos de una *unidad de opuestos*. En los años de adolescencia y primera juventud tuvo una formación musical profunda; apreciaba tanto a Bach como a Liszt. Según John Betz, esto ha resultado significativo para su pensamiento, ya que, gracias a su apreciación de la música, moldeó su poesía religiosa, pero también su comprensión de los conceptos de *polaridad*, *unidad en tensión*, *ritmo* y *analogía.*[1]

La educación que recibió el joven Przywara está marcada por su ingreso en 1908 al noviciado jesuita en Exaten, en Países Bajos, debido a las leyes anti-jesuitas que estaban vigentes en Alemania. De este período se destaca su maestro, Johann Baptist Müller, como una primera figura importante que le ayudó a valorar a Ignacio de Loyola y los Ejercicios Espirituales. De 1910 a 1913 comenzó su formación con estudios filosóficos en Valkenburg, pueblo ubicado también en los Países Bajos. En este periodo comenzó un estudio intensivo de Tomás de Aquino, sobre todo de las *Quaestiones disputatae* y de *De ente et essentia*.

[1] John Betz, “Translator´s Introduction” en *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Traducido por John R. Betz - David Bentley Hart. (Michigan: Eerdmans, 2014), 12.

El siguiente gran maestro fue Joseph Fröbes, ya que en sus clases conoció la doctrina de la *analogia entis* y comenzó a vislumbrar el concepto de polaridad. Sobre su maestro dice:

> Yo soy un discípulo de mi antiguo profesor de Filosofía Joseph Fröbes, que nos decía: hay que buscar entender al adversario, mejor de lo que él mismo se entiende. Por eso, incluso paso por alto lo anti-cristiano de mis autores; destaco lo que tienen de inconsistentemente cristiano, y precisamente en sus propias palabras.[2]

De 1913 a 1917, Przywara pasó los años universitarios en Feldkirch, Austria, donde colaboró como prefecto de música en el seminario y, junto con Josef Kreitmaier, produjo una colección de himnos que originalmente aparecieron bajo el título *Unsere Kirche* (1915). Durante este tiempo se dedicó al estudio intenso de Agustín, Pseudo-Dionisio, el misticismo alemán, así como a lo que él llamaba el pensamiento dinámico y aporético de Goethe, Baader, Gorres, Nietzsche, Troeltsch y Simmel. En el parecer de John Betz, desde el principio de los estudios el jesuita muestra su alcance que no se limita a ser un neoescolástico puro, por mucho que considerara a Tomás de Aquino como una autoridad, sino que Przywara estaba decididamente comprometido con el pensamiento moderno en diálogo con el patrimonio filosófico católico.

Su primera obra fue *Eucaristia und Arbeit* (1917), que trata sobre la presencia eucarística de Cristo en la persona que lo comulga. En el mismo año, Przywara regresó a Valkenburg, donde continuó sus estudios teológicos y, en 1920, fue ordenado sacerdote. Mientras continuaba estudiando a los Padres de la Iglesia, especialmente a Agustín, y durante los últimos años de su doctorado, comenzó a interesarse en John Henry Newman y Max Scheler. Newman lo impresionó y lo defendió contra las sospechas populares del modernismo.[3]

Así pues, en relación con su producción filosófica, John Betz observa que fue el tema de la religión el que Przywara exploró en su primer trabajo importante,

---

[2] Separata de *Besinnung* (Revista de la editorial Glock und Lutz, 1954, 4): Erich Przywara. Zwiegesptach an seinem 65 Geburtstag, p. 2s. en *Analogia Entis I*, Edwards Aníbal (trad.), (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 18.
[3] Betz, “Translator´s Introduction” , 13-14.

Religionsbegrundung (1929), que es una recepción crítica de Scheler bajo el enfoque de Newman. La siguiente fase de la productividad de Przywara coincidió con su traslado en 1922 al personal editorial de la revista de la Compañía de Jesús *Stimmen der Zeit* en Münich, donde permaneció durante casi dos décadas, hasta que la Gestapo cerró la revista en 1941. Para Przywara ser editor fue su principal acción como crítico teológico del pensamiento y de la cultura contemporánea. Además de los artículos y revisiones regulares, Przywara también produjo monografías a un ritmo extraordinario.

Sobre su ritmo e intensidad de trabajo especulativo, Betz muestra que, entre 1922 y 1932, produjo 230 artículos y reseñas, dio 237 conferencias en toda Alemania y Europa central, y, en el medio, logró producir diecisiete libros. Es decir, aproximadamente cada dos semanas produjo un artículo, en semanas alternativas dio conferencias, y cada siete meses produjo un libro. En 1923, por ejemplo, produjo no menos de cuatro libros, diecisiete artículos, y dio veintiséis conferencias. Además de *Religionsbegrundung* (1929), los otros tres libros de este año fueron una obra devocional de cinco volúmenes sobre las parábolas de Cristo, titulada *Himmelreich der Seele*; *Gottgeheimnis der Welt*, en el que comenzó a explicar su filosofía de la *polaridad*; finalmente, un libro de meditaciones sobre el calendario litúrgico, también inspirado en el tema de la polaridad, titulado *Kirchenjahr*: *Die christliche Spannungseinheit*.[4]

Luego, llegaron obras como *Liebe: Der christliche*, *Wesensgrund* (1924); *Wandlung*: *Bin Christenweg* (1925); *Majestas Divina*: *Ignatianische Frommigkeit* (1925); *Gott* (1925); y, como punto destacado de su período inicial, la obra titulada Religionsphilosophie katholischer *Theologie* (1926). En este momento Przywara comenzaba a ser reconocido como un importante pensador católico tanto en Alemania como en el extranjero, hablando en lugares tan distinguidos como el primer y segundo congresos internacionales de Davos en 1928 y 1929. Asegura Betz que lo que más impresionó a sus contemporáneos “fue el rango de intelecto

[4] Betz, “Translator´s Introduction”, 15.

genuinamente católico de Przywara"[5]; según él esto significa que el jesuita contaba con capacidad para abrirse camino en todo tipo de sistemas.

Bernhard Gertz, autor de la obra *El mundo de la fe como analogía,* y colaborador de la obra en tres tomos *Filosofía cristiana del siglo XX y XXI,* considera que la aparición de una propuesta más dialogante de la filosofía católica fue posible porque se dieron previamente unos presupuestos. Estos fueron planteados por Max Scheler y Erich Przywara. Gertz menciona que Scheler ensaya desde su síntesis de fenomenología, por una parte, y de tradición cristiana por otra, mientras que la influencia de Przywara consistió en una posición católica clara, abierta y constructiva con el pensamiento contemporáneo.[6]

Alfonso López Quintás, por su parte, asegura en la obra *El poder del diálogo y del encuentro* que el tiempo ulterior a la Primera Guerra Mundial se caracteriza por configurar una crisis. En ese sentido, el pensamiento de Erich Przywara está marcado por la búsqueda de respuestas frente a una época caracterizada por una serie de antinomias que los germanos agruparon en los modos de pensar denominados tragicismo y romanticismo.[7] El primero es un modo específico de pensar denominado por Przywara en las siguientes cuestiones:

> ¿No es todo, en definitiva, algo trágico; la comunidad humana y la cuestión de los sexos, el problema del universo y el problema de Dios, el saber y la fe? ¿no estamos ante una serie infinita de puntos de vista que sólo se dejan reducir, a lo sumo, a una misteriosa unidad de contrarios? Pero ¿no significa esto, acaso, una capitulación total?[8]

El modo de pensar denominado romanticismo versa sobre la actitud del humano ante el misterio de Dios, donde el humano, mediante su libertad creadora, tiene el poder de allanar el abismo que existe entre éstos. López Quintás explica que ambas posturas ponen de relieve las siguientes problemáticas: el humano está inserto en el drama del universo y está ligado a un entramado de misterios y contraposiciones; se concibe a la historia no como proceso lineal, sino como una catástrofe de contrarios. Sin

[5] Betz, "Translator´s Introduction", 16.
[6] Betz, "Translator´s Introduction", 16.
[7] Alfonso López Quintás, *El poder del diálogo y del encuentro*, (Madrid: B.A.C., 1997), 227-229.
[8] Erich Przywara, *Ringen der Gegenwart I*, 343 en Alfonso López Quintás, *El poder del diálogo y del encuentro*, 228.

embargo, la problemática que condensa lo anterior, según López Quintás, es el drama que se da entre Dios y el ser humano.[9]

Con lo antes dicho se llega a tres observaciones: la primera es que se puede afirmar junto a John Betz, Bernhard Gertz y Lopez Quintás que en Przywara encontramos a un ser humano profundamente religioso con una inclinación hondamente por el diálogo y el encuentro. Tal es el caso de que, en 1917, Przywara mantiene, también, un fecundo debate con la Iglesia Luterana con motivo del jubileo de la Reforma. Este encuentro pone de relieve las concepciones de Przywara sobre el teopanismo, el panteísmo y las consecuencias de la Reforma para la cultura alemana.

La segunda observación señala que el problema de los contrarios y los contrastes es el asunto con el que se debate el pensamiento de Przywara, puesto que su vida y contexto intelectual estuvieron marcados por una serie de polaridades. En estas circunstancias la única solución posible a los problemas y cuestiones expuestas es la humildad radical de un ser humano que reconoce la distancia infinita que lo separa de su Creador.

La tercera observación es que la intención intelectual de Przywara se encuentra en el profundo sentido de la palabra *neo*-escolástica, sin ser puramente neo escolástico, puesto que Przywara procuró un resurgimiento de la tradición en el encuentro con la época. Se plantea, con esto, un clima novedoso para la tradición filosófica propiamente católica.

El jesuita comprende la realidad “como una contextura de relaciones” analógicas que de disímiles maneras se corresponden y se entretejen. “Para nombrar esta intuición, Przywara utilizó, en una primera etapa, el término de 'polaridad', que luego abandonó. “La relación analógica fue sometida desde el principio al prisma de conceptos ontológicos”, pero luego también a los de la fenomenología de la conciencia, lo cual condujo hacia una filosofía de lo humano. “Así, desde lo humano en su dinámico entretejerse de contrastes, fue mirando cada vez más la realidad entera, para encontrar en esta el misterio”.[10] La relación

[9] López Quintás, *El poder del diálogo y del encuentro*, 229.
[10] Javier Vergara Ciordia, “Agustinismo político y los espejos de príncipes”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 28, 2019, 221-247.

expresada con la analogía, aparece como un complejo conjunto de contraposiciones, concebido desde la interpersonalidad humana y extendido a la totalidad de la realidad, en la historia,[11] en la cultura y en la política.

A lo largo de la historia del pensamiento occidental la relación entre religión y política ha tomado diferentes matices. “Ha sido una relación de encuentros y malentendidos”, pero también de cooperación mutua y reciprocidad. “En las sociedades antiguas, la religión ocupaba un lugar prominente, ya que esta era la garante de la ley y del orden natural de las cosas. Por esta razón cuestionar la autoridad constituía un gravísimo delito”[12], ya que expresaba dudar del orden establecido por lo trascendente. Se instauró, así, una estrecha alianza entre el poder político y el religioso, tema que ha sido tratado por Walter Benjamín bajo la metáfora del autómata y el jorobado experto de ajedrez[13]; ahí Benjamín muestra que bajo el tablero de la política se ha escondido, en la historia del pensamiento, una maestra muy vieja llamada teología.

> El surgimiento y la expansión del cristianismo a partir del siglo II de nuestra era no cambiaron esta situación. Cuando, en el 313, Constantino el Grande decretó que el culto cristiano se convirtiera en la religión oficial del Imperio Romano, estableció una estrecha relación entre el poder político y el papado que se prolongaría durante mil años. Esta unión solo empezó a debilitarse en los inicios de la Edad Moderna, sobre todo a partir de la Reforma Protestante liderada por Martín Lutero.[14]

---

[11] Julio Terán Dutari, “Przywara”, *Diccionario Histórico de la compañía de Jesús*, (Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2021).

[12] Jerry Espinoza Rivera, “Religión y política en el mundo antiguo y contemporáneo”, Revista Estudios, (35), 2017.

[13] Walter Benjamín, *Tesis sobre el concepto de la historia*, Trad. Jesús Aguirre, (Taurus, Madrid, 1973), I: Es notorio que ha existido, según se dice, un autómata construido de tal manera que resultaba capaz de replicar a cada jugada de un ajedrecista con otra jugada contraria que le aseguraba ganar la partida. Un muñeco trajeado a la turca, en la boca una pipa de narguile, se sentaba a tablero apoyado sobre una mesa espaciosa. Un sistema de espejos despertaba la ilusión de que esta mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre tendrá que ganar el muñeco que llamamos «materialismo histórico». Podrá habérselas sin más ni más con cualquiera, si toma a su servicio a la teología que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno.

[14] Jerry Espinoza Rivera, “Religión y política en el mundo antiguo y contemporáneo”, Revista Estudios, (35), 2017.

Dos siglos después, se observa como en la Revolución Francesa, la religión es desautorizada y, en el siglo XIX, se vaticinaba su ocaso frente a lo que ellos interpretaban como el imparable avance hacia la ciencia y el progreso. Sin embargo,

> hoy en día es claro y evidente que la religión no solo no ha desaparecido, sino que sigue ocupando un papel destacado en las discusiones teórico-políticas. De hecho, cada vez más estudiosos del fenómeno religioso hablan de la "desecularización" y del "resurgimiento de la religión" en el mundo.[15]

En este orden se puede considerar la conveniencia de indagar, desde la filosofía política, la noción de política y religión, y la relación entre estas. Por la relevancia teórica y la influencia en la historia de la filosofía se evidencia relevante examinar, desde la esfera de la antigüedad, a Agustín de Hipona y, desde la filosofía contemporánea, a Erich Przywara.

En el caso de Erich Przywara, se puede observar que el ámbito de reflexión de este jesuita es el fenómeno religioso y el carácter propiamente metafísico de la religión tomado desde los problemas contemporáneos. Sin embargo, en 1955 aparece un texto titulado *Idee Europa*, que hace referencia al título de un opúsculo de Husserl, donde el fenomenólogo percibe el problema europeo como una crisis de la dimensión profunda de Europa que pareciera hacer perdido el deseo de preguntar sobre la verdad, así como por su origen y sentido; lo que Husserl denominó la crisis de la ciencias y humanidades. Así pues, en este opúsculo Przywara propone una especie de *epoché* para indagar sobre el origen y porvenir de la Europa post Segunda Guerra Mundial. Pero, además, se trata de un discurso que se mueve entre lo filosófico, lo teológico y lo histórico, donde se busca reconstruir la idea-Europa. Es un texto que no pretende una finalidad política ni institucional inmediata, pero se demuestra elocuentemente la voluntad de indagar acerca del asunto político y geopolítico que resulta como efecto de la Segunda Guerra Mundial.

En suma, en *Idee Europa* (1955) Przywara intenta la reconstrucción mencionada, a través de una perspectiva unitaria con la cual se interpreta una

[15] Jerry Espinoza Rivera, "Religión y política en el mundo antiguo y contemporáneo", Revista Estudios, (35), 2017.

multiplicidad de datos a veces exagerados. Ofrece una relectura del concepto de alianza y ciudad, partiendo de una específica comprensión del cristianismo, para sacar a la luz algunas ambigüedades teológicas y políticas. Se podrá observar que, en Przywara, existe una reinterpretación del concepto pueblo con uno que le parece más adecuado a la situación geopolítica de su tiempo: ciudad.

Así pues, en el último capítulo de este opúsculo, que se titula “Europa cristiana”, se reflexiona sobre qué significa el adjetivo cristiano. Según el jesuita, el significado es un símbolo para Occidente, que expresa una alianza que debe ser entendida, finalmente, como intercambio, como *Admirabile commercium* expresado por la venida de Cristo al mundo. Es decir, este adjetivo reúne una alianza radical entre Dios y el hombre, y esta, a su vez, entre sí mismos. Para explicar esto, Przywara recurre a la historia, y pone de ejemplo al Sacro Imperio Romano, que estaba basado en una concepción equivocada de alianza.

También menciona el jesuita que la Iglesia de su tiempo tiene una concepción equivocada de alianza. Así pues, tanto el Sacro Imperio Romano como la Iglesia actual han interpretado la alianza como *identificación identitaria* que significa que, en vez de estar al servicio de los lejanos y enemigos, las comunidades cristianas se han convertido en un intrincado entramado de instituciones y políticas, pero, sobre todo, en un pueblo elegido y exclusivo. Según él, se han convertido en un pueblo que ha perdido conciencia del destino intrínseco, tal que llega a contraponerse identificando a los otros que no pertenecen a este pueblo como enemigos. Esta *identificación identitaria* privilegia la diferencia sobre la semejanza, dando como resultado que el *Admirabile commercium* sea la última forma de expresar la analogía en Erich Przywara, un modo que condensa la manera de explicar la reciprocidad entre la religión y la política.

En esta investigación se intenta responder una serie de preguntas concernientes al contexto del pensamiento de Przywara, a sus preocupaciones política y teóricas; a su vez, interesa responder a la cuestión de sus fuentes. Además, atañe a esta investigación exponer y sistematizar su propuesta política, por esto agrupamos en cuatro partes las siguientes preguntas:

1. ¿En qué contexto político y social se articula la propuesta de Erich Przywara? ¿Qué valoración merece la modernidad, concretamente, del fenómeno político y social del Estado? ¿Con qué autores interactúa teóricamente? ¿De qué modo responden la intelectualidad y fieles católicos durante la República de Weimar?
2. ¿Cómo influye el agustinismo político? ¿Qué relación hay entre religión y política en el agustinismo? ¿Es posible pensar un agustinismo político no teocéntrico ni monárquico? ¿Por qué el agustinismo es la reacción teórica de Przywara frente al liberalismo y el totalitarismo?
3. ¿En qué consiste la crisis de Occidente generada por la disruptiva forma del Estado moderno? ¿Por qué es posible pensar con esperanza el devenir histórico de Occidente? ¿Por qué es importante la recuperación del concepto de pueblo y qué relación tiene con la migración? ¿Cuál es la función del mito dentro de la política y la religión?
4. ¿Por qué es importante una genealogía del concepto de imperio y reino? ¿Qué es el poder político? Refiriéndose a política ¿qué significa "todo" cuando se trata de un Estado totalitario? ¿De qué manera la forma *Admirabile commercium* busca poner en crisis la concepción de Estado moderno? ¿cómo interviene la huella mítica y la revelación para comprender de manera renovada el poder político?

Para responder a las anteriores cuestiones se procederá de la siguiente manera. En el primer capítulo se consideran las problemáticas políticas y los autores que conciernen directamente al contexto y a la propuesta de Erich Przywara sobre la relación entre religión y política. Se expondrán las causas que suscitaron la Gran Guerra y las raíces del Estado moderno, gestado durante la Ilustración. A su vez, se describirá el nacimiento de la República de Weimar como manifestación del extralimitado poder contenido bajo la categoría de soberanía en un solo agente, y que dará por resultado el Estado totalitario.

En el segundo capítulo se explicitarán las principales líneas del pensamiento político del obispo de Hipona, sobre todo aquellas categorías como: *ordo amoris*, ciudad, espacio, tiempo, eternidad, paz y *perichoresis*. La finalidad es indicar que

Przywara es partidario del pensamiento político y de la filosofía de la historia de Agustín.

Además, se incluirá una reflexión sobre el agustinismo político, que fue fundamento para algunos proyectos políticos en la historia de Occidente, pero se busca mostrar que el pensamiento político de Agustín no es necesariamente teocéntrico y monárquico. Considero que es necesario exponer y sustentar la posibilidad de un agustinismo político no teocrático, en el cual suscribo a Erich Przywara como alternativa frente al liberalismo y al totalitarismo. Se busca explicar la posición intelectual tanto de Donoso Cortés, como de Carl Schmitt, frente al Estado moderno y liberal, puesto que podría considerárseles como los dos filósofos interlocutores del pensamiento político de Przywara cuya trama común es el agustinismo.

En el tercer capítulo se expondrán las ideas de Erich Przywara acerca de la crisis de Occidente. A partir de una perspectiva de la filosofía de la historia cercana al obispo de Hipona, se pueden encontrar obras o artículos de los años entre 1930 y 1955 que describen la crisis en la que Przywara ve sumergida a Europa. Se podrá observar que Przywara comprende el devenir y visión de la historia a partir de su relectura del agustinismo de Joaquín de Fiore. Se buscará mostrar la inquietud de Przywara por ofrecer un discurso esperanzador sobre el porvenir histórico de Occidente frente a la crisis de la post guerra.

A partir de la exploración de los motivos de la crisis de Occidente, se busca, a la vez, sustentar las causas para la esperanza, y manifestar el lugar que ocupa el cristianismo dentro de la ecuación histórica y política durante la reconstrucción de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, se explora la relación entre filosofía de la historia y la política, a partir de una cierta genealogía del concepto de imperio, manifestando la imposibilidad de una fijación política inmanente del “Reino”.

En el cuarto capítulo se intenta expresar y ordenar el pensamiento político de Przywara, atendiendo a aquellos pasajes de su obra donde explícitamente trata el desafío de la definición de lo político. Además, realiza una crítica al fenómeno de la partidocracia, la secularización y el totalitarismo. Uno de los problemas filosóficos

relevantes de este capítulo es responder a la pregunta por la totalidad, a saber, ¿qué es "todo" en política, tratándose del poder político que concentra el Estado? La tentativa de solución Przywara la encuentra en el concepto de "*Admirabile commercium*". Las fuentes bibliográficas que, sobre todo, se utilizarán en esta última parte serán aquellas obras de la época de madurez, como *Idee Europa* (1955), la colección de artículos escritos antes y durante la Segunda Guerra Mundial compilados con el nombre de *In und gegen* (1955).

En el quinto y último capítulo se trata el tema del poder desde una perspectiva geo-cultural realizando una valoración de la huella mítica de los pueblos cuyo desenlace o culmen es la compresión de una forma de poder según el admirable intercambio, la obra que se revisará es la monumental *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* de 1952.

Habría que observar cómo Przywara se nutre de la tradición espiritual jesuita, de la tradición de importantísimos evangelizadores como Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero que lograron comprender la importancia de las culturas y del diálogo fructífero entre ellas. Incluso podría pensarse en el nombre mismo de la Universidad Iberoamericana, que fue colocado en 1953, bajo la impronta de la necesidad de un humanismo dialogante.

En términos generales, se podría decir que la visión política para Occidente que Przywara propone emerge, en gran parte, de una perspectiva llena de esperanza. Aun cuando para 1955 la crisis en Europa —y en concreto, en Alemania— no daba noticias de concluir, el jesuita exclama "Dios hace nuevas todas las cosas". Ese grito o anuncio no se puede rastrear más que en su adhesión espiritual a Ignacio de Loyola. Se trata de una expresión que nos remite al río Cardoner:

> (…) y yendo así en sus devociones, se sentó un poco con la cara hacia el río, el cual iba hondo. Y estando allí sentado se le empezaron abrir los ojos del entendimiento; y no que viese alguna visión, sino entendiendo y conociendo muchas cosas, tanto de cosas espirituales, como de cosas de la fe y de letras;

> y esto con una ilustración tan grande, que le parecían todas las cosas nuevas.[16]

Se trata de una exclamación poco comprensible a simple vista. En una época como aquella eran muchas voces las que resonaban, sobre todo en los ámbitos religioso y político. Y, a pesar de la multiplicidad de articulaciones que han experimentado estos ámbitos a lo largo y ancho de la historia humana, pareciera que son factores inextinguibles de la vida humana misma; abierta u ocultamente inciden y determinan los aspectos más trascendentes del paso del ser humano por este mundo. Y es que la articulación entre religión y política ha sido objetivo de las más variadas formas y de todo tipo de correcciones, modificaciones y ajustes, la pregunta podría ser ¿qué forma tomará, ahora, dicha articulación?

[16] La autobiografía de san Ignacio de Loyola, (Publicación del Secretariado de Espiritualidad: Quito, 2014), núm. 30.

CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO Y TEÓRICO DE LA TESIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

En el presente capítulo se consideran las problemáticas políticas y autores que conciernen directamente a la propuesta de Erich Przywara sobre la relación entre religión y política. A partir de argumentos de tipo histórico se pretende, primeramente, exponer las causas que suscitaron la Gran Guerra y las raíces del Estado moderno gestado durante la Ilustración. A su vez, se describirá el nacimiento de la República de Weimar como manifestación del extralimitado poder contenido bajo la categoría de soberanía en un solo agente, y que dará por resultado el Estado totalitario.

Como consecuencia se busca expresar aquí la desilusión que trajo el Estado moderno y la respuesta del catolicismo alemán a partir de tres ejes principales: el primero, de tipo teórico, fue la formulación de una cosmovisión propiamente católica, en esto Erich Przywara tendrá una distinguida relevancia dentro del mundo académico; los dos restantes y consecuencia del anterior son de tipo práctico: el primero fue la participación política de los partidos y actores católicos como contribución a la reconstrucción de Alemania, y el segundo, el proyecto editorial donde se plasmaron las ideas concernientes a la relación entre religión, política y cultura.

1. Contexto histórico y teórico del problema

1.1 Efectos de la Gran Guerra y la aparición de la República de Weimar

Lo que llama Juan David Restrepo “El esplendor que parecía cobijar al pueblo germánico durante la segunda mitad del siglo XIX” se percibió frustrado por la crisis económica, social y política vivida después del fin de la Primera Guerra Mundial. El Estado alemán tenía aproximadamente cincuenta años de existencia después de la Guerra franco-prusiana (1870-1871), cuyo efecto fue la unificación de los pueblos germanos durante el imperio de Guillermo I y el liderazgo del canciller Bismarck. Sin embargo, se podría afirmar que esta época fue oscurecida por la Gran Guerra y,

más aún, cuando aparecieron nuevos sistemas políticos, como el comunismo en Rusia, que suponían, para unos, peores daños a la modalidad de régimen, y para otros, un ideal utópico.[17]

Así pues, después de la Guerra franco-prusiana, Europa vio nacer el nuevo Estado alemán que lograba competir "con las grandes potencias industriales de la época". Se fomentaba "la expansión de sus líneas ferroviarias, lo que influyó directamente en el ámbito industrial". Además, la investigación científica experimentaba "un fuerte impulso, lo que animó la construcción de escuelas técnicas y universidades", cualificando a sus obreros y elevando la calidad de vida de la clase trabajadora.[18]

Se constatan también, al interior del Estado alemán, el nacimiento de partidos políticos, producto de pugnas ideológicas, con el objetivo de consolidar el poder estatal frente al Imperio guillermino. Ejemplo de esto fue el partido católico, que apareció en el contexto en que el gobierno bismarkiano atacó y promulgó legislaciones anticatólicas.[19] También "los partidos sindicalistas o de obreros, que se inclinaban hacia tendencias marxistas; el principal de sus exponentes fue el partido Social Demócrata (SPD)", que "en vísperas de la Primera Guerra Mundial había alcanzado el 35 % de los votos en las elecciones y tenía 1,1 millón de afiliados".[20]

Ahora bien, en el ámbito de política exterior, el Estado alemán había configurado la Triple Alianza formada por Alemania, el Imperio Austrohúngaro e Italia, una coalición que buscaba hacer frente a la militarización de la Triple Entente, compuesta por Gran Bretaña, Francia y Rusia. Se podría afirmar que estas asociaciones fueron antecedente directo de la Primera Guerra Mundial. Los actores más poderosos, Gran Bretaña, Rusia y Alemania, gobernaban imperios de impronta mundial que buscaban expandirse y blindarse de cualquier amenaza.

---

[17] Juan David Restrepo Zapata, "El Estado alemán durante la República de Weimar", *Tempus*, 2015, Número 1, 78-89.
[18] Reinhard Kühnl, *La República de Weimar: establecimiento, estructuras y destrucción de una democracia* (Valencia: Alfons El Magnànim, 1991), 17.
[19] Mary Fulbrook, *Historia de Alemania* (Madrid: Akal, 2009), 153.
[20] Kühnl, *La República de Weimar*, 19.

En julio de 1914 las tensiones entre la Triple Entente —también conocidos como los *Aliados*— y la Triple Alianza —también denominada *Potencias Centrales*— escalaron después del asesinato, en Sarajevo, del archiduque Francisco Fernando, heredero de Austria-Hungría, por parte de un ciudadano serbiobosnio. El Imperio austrohúngaro culpó acertadamente a Serbia por el ataque, y "Rusia respaldó a su aliado, Serbia. Cuando Austria-Hungría declaró la guerra a Serbia un mes después, sus aliados intervinieron y el continente entró en conflicto".[21] A pesar del uso de avances tecnológicos, como el gas tóxico o los tanques blindados y submarinos, las facciones europeas participantes estaban atrapadas en una confrontación de trincheras.

Tres años después, en 1917, los Estados Unidos entraron en la guerra tras un largo periodo de no intervención; brindaron ayuda técnica y los *aliados* respondieron con la *Ofensiva de los 100 días*, esto provocó la derrota marcial de Alemania. Y así, la guerra llegó a su fin a las 11:11 de la mañana del 11 de noviembre de 1918.

> Para entonces, el mundo estaba en manos de una pandemia de gripe que afectaría a un tercio de la población mundial. Se habían desatado revoluciones en Alemania, Rusia y otros países. Gran parte de Europa estaba en ruinas. La "neurosis de guerra" y las secuelas de la intoxicación por gas cobrarían miles de vidas.[22]

La guerra trajo para Alemania una pugna interna entre los sectores políticos de *derecha* representados por la facción conservadora y militar; y de *izquierda,* que agrupaba a socialistas y obreros. Ambos imputaban responsabilidades a sus antagonistas y se imputaban unos a otros de la finalización de la guerra en unas condiciones desfavorables.[23]

---

[21] Erin Blakemore, "¿Cuáles fueron las causas y consecuencias de la Primera Guerra Mundial?" en: https://www.nationalgeographic.es/historia/2019/04/cuales-fueron-las-causas-y-consecuencias-de-la-primera-guerra-mundial.

[22] Erin Blakemore, "¿Cuáles fueron las causas y consecuencias de la Primera Guerra Mundial?".

[23] Erin Blakemore, "¿Cuáles fueron las causas y consecuencias de la Primera Guerra Mundial?"; E. Blakemore, "Europe's Displaced Persons After World War II" en: https://daily.jstor.org/europes-displaced-persons-world-war-ii/

Para el bando de la izquierda “era evidente que el pueblo alemán había sido descarriado y engañado por los militares irresponsables y sus aliados en las altas clases sociales”[24], mientras que, para la derecha, fue la acción revolucionaria de la izquierda la que ocasionó la derrota, por lo tanto, ellos eran los enemigos del Imperio y sus traidores; serían los futuros acusados de “apuñalar a su país por la espalda”, o de llevar el título de *Novemberverbrecher*.[25]

Así pues, el grupo de países *aliados* que ganó la guerra era conformado principalmente por Estados Unidos, Francia y Gran Bretaña; estos redactaron el *Tratado de Versalles*, en el que se declaraba a Alemania totalmente culpable, en la parte VIII sobre las “reparaciones”, concretamente el artículo 231, se le imputaba expresamente haber provocado la Gran Guerra:

> Los Gobiernos aliados y asociados declaran y Alemania reconoce que ella y sus aliados son responsables, por haber causado, todas las pérdidas y todos los perjuicios que han sufrido los Gobiernos aliados y asociados y sus nacionales a consecuencia de la guerra que les ha sido impuesta por la agresión de Alemania y sus aliados.[26]

La condena de Alemania consistía en indemnizar a Francia, y se le imponía una serie de restricciones de carácter militar, que intentaban impedir que la nación germana acumulase poderío bélico suficiente para emprender una nueva guerra ofensiva.

En el parecer de los expertos, la firma del *Tratado de Versalles* fue humillante para Alemania ya que: (1) Le obligaba a ceder espacios de gran extensión y simbolismo, como Alsacia y Lorena, las ciudades del Báltico y el imperio colonial africano. (2) Comprendía la desmilitarización. (3) Establecía unas indemnizaciones de guerra descomunales, que acarrearon consecuencias graves a las finanzas germanas. (4) Y Alemania quedó excluida de la Sociedad de Naciones (SDN) y convertida en un país de “segundo orden” en el horizonte internacional. El economista inglés John M. Keynes criticó el planteamiento, pues estaba convencido

---

[24] Robert Parker, *El siglo XX, Europa 1918-1945* (Madrid: Siglo XXI, 1987), 243.
[25] Ricardo Martin De la Guardia, “Sobre una nueva visión de la República de Weimar”, *Memoria y civilización,* no. 8 (2005), 230.
[26] “Tratado de Versalles”, VIII, I, art. 31, https://www.ungeneva.org/es/about/league-of-nations/covenant

de que hipotecar así la economía alemana no solo perjudicaba al país derrotado, sino a todo el sistema internacional. Expuso su crítica en un famoso texto titulado *Las consecuencias económicas de la paz* (1919).[27]

Como resultado de todo lo anterior, para noviembre de 1918 se produjo la abdicación del jefe del Estado alemán, Guillermo II, y se convocó a una *Asamblea Constituyente* que reformara la estructura estatal de Alemania y la convirtiera en una democracia. Guillermo II se refugió en Holanda junto con el príncipe heredero. El canciller saliente era Max von Baden, que encargó la formación del nuevo gobierno al dirigente socialdemócrata Friedrich Ebert.[28]

De modo que existieron fuertes tensiones de noviembre de 1918 a febrero de 1919, cuando el canciller Friedrich Ebert, siguiendo el acuerdo de la *Asamblea Constituyente,* acordó con los *Freikorps* una intervención militar en enero de 1919, reprimiendo del intento insurreccional de la *Spartakusbund* o Liga Espartaquista, un conjunto revolucionario que "actuaba a las órdenes de dos exponentes muy importantes de la socialdemocracia: Rosa Luxemburgo y Karl Liebknecht".[29]

Así, la nueva Constitución fue elaborada por la Asamblea Constituyente en un refugio de Weimar. "La Asamblea se reunió entre febrero y agosto de 1919 en una ciudad de Turingia, símbolo de la cultura alemana" y cuna de personajes como Goethe y Schiller. El documento fue redactado por un grupo de intelectuales y juristas. Este documento contenía elementos de modernidad en lo relativo a principios sociales, como la igualdad de derechos para las mujeres y los hombres, se privilegiaba el interés general sobre la propiedad privada, y la gestión compartida entre los empresarios y los trabajadores en toma de decisiones.

Se trataba, en lo ideal, "de una Constitución de tipo parlamentario, en la que el gobierno dependía de la mayoría del Parlamento, que se elegía según un sistema proporcional y de sufragio universal".[30] Pero,

> para evitar el riesgo del predominio exclusivo de los partidos, los constituyentes habían previsto que, en casos excepcionales, el presidente

[27] John M. Keynes, *Las consecuencias económicas de la paz*, (Barcelona: Crítica, 2009).
[28] Gustavo Corni. *Breve historia del nazismo*, (Madrid: Alianza Editorial, 2017), eLib.
[29] Corni. *Breve historia*, eLib.
[30] Corni. *Breve historia*, eLib.

> elegido por el pueblo asumiera poderes extraordinarios y nombrara un gobierno de su confianza.[31]

Pero el recurso presentó un grave problema para la democracia a futuro: solo "el presidente tenía la facultad de establecer cuándo se daba la situación de urgencia y cuándo terminaba".[32] De modo que el Presidente de la República de Weimar representaría un serio problema para el futuro: según su constitución este era el jefe de Estado[33] y era elegido por voto popular, pero su poder se podría asemejar al de un rey legitimado por el sufragio.[34] A pesar de que dicho mandatario no era el responsable del gobierno del Estado, él era quien designaba y removía de su cargo al canciller y a sus ministros. Además, según el artículo 47 de la constitución, "El Presidente del Imperio tiene el mando supremo de todas las fuerzas defensivas del mismo"[35] y podía disponer de ellas en una situación necesidad interior,

> Cuando se hayan alterado gravemente o estén en peligro la seguridad y el orden públicos en el Imperio el Presidente puede adoptar las medidas indispensables para el restablecimiento de los mismos, incluso en caso necesario con ayuda de la fuerza armada.[36]

Además, el Presidente, como condición adicional, poseía la facultad de vetar las leyes procedentes del *Reichstag* o de disolverlo[37]; facultades tan amplias que, en manos de Adolf Hitler fueron lo bastantemente efectivas para la establecimiento de su régimen.

Otra particularidad de la jefatura del Estado consistía en que su remplazo podría ser ejercido directamente por el Canciller, quien no estaba obligado a llamar a elecciones, sino que podía disponer de la responsabilidad de la República.

---

[31] Corni. *Breve historia*, eLib.
[32] Juan David Restrepo Zapata, "La Constitución alemana de Weimar (1919) ¿una utopía en medio de la
crisis? Un análisis histórico a sus aspectos interventores, modernizadores y derechos sociales", Estudios Internacionales 190,2018, 85–106.
[33] Constitución del Imperio (Reich) alemán, de 11 de agosto de 1919, Textos constitucionales españoles y extranjeros (Zaragoza: Athenaeum, 1930).
[34] Restrepo Zapata, "La Constitución alemana", 99.
[35] Constitución del Imperio, art. 47.
[36] Constitución del Imperio, art. 48.
[37] Constitución del Imperio, art. 25: El Presidente del Imperio puede disolver el Reichstag, pero solamente una vez por el mismo motivo. Las nuevas elecciones se verificarán dentro de los sesenta días siguientes a la disolución.

> En caso de que se imposibilite el Presidente del Imperio, será reemplazado, en primer lugar, por el Canciller. Si se prevé que el impedimento ha de prolongarse, una ley del Imperio regulará la sustitución. Lo propio se hará en caso de vacante prematura de la presidencia, hasta que se lleve a cabo la nueva elección. [38]

Todas estas características no fueron vistas, en su momento, como favorables para la creación de un nuevo totalitarismo. Para un amplio sector de historiadores, la Constitución de Weimar nació con unos "graves errores jurídicos" que imposibilitaron el eficiente desarrollo de esta. Para Leonardo Álvarez, en su artículo "La constitución de Weimar ¿una república sin republicanos?", es posible identificar varias teorías sobre el Estado, pero ninguna

> clara y definida que permita deducir sobre qué concretos presupuestos ideológico-políticos descansa la organización del poder del Estado y las relaciones entre éste y los ciudadanos[39].

Las discusiones acerca a la definición constitucional del Estado alemán entre 1919 y 1933 ha evidenciado la dificultad de considerar su esencia estatal y democrática. También "es difícil comprender su centralización, mediante el *Reichstag*, como poder legislativo integrador". Dicha constitución se crea entre lo tradicional y lo moderno, entre la monarquía y la democracia o, en palabras de Roberto Pérez, en su texto "Constitución, derecho y poder judicial en la República de Weimar":

> Es una etapa de brutal enfrentamiento entre dos mundos, como realidades contrapuestas: el del romanticismo decimonónico y el de la racionalidad. *Tradición* frente a *razón*.[40]

Además, en el mismo contexto se renovaba el sistema de partidos; por ejemplo, el SPD (*Sozialdemokratische Partei Deutschlands*) vigorizó su inspiración reformista y se fortaleció un "Centro" democrático formado por el DDP (*Deutsche Demokratische Partei*) y el DVP (*Deutsche Volkspartei*), el cual gobernaría la República durante

---

[38] Constitución del Imperio, art. 51.
[39] Leonardo Álvarez, "La constitución de Weimar ¿una república sin republicanos?", *Historia Constitucional,* no. 12 (2011), 450.
[40] Roberto Pérez, "Constitución, derecho y poder judicial en la República de Weimar (Alemania 1919 - 1933)", *Jueces para la democracia*, no. 32 (marzo, 2000), 56. Las cursivas son mías.

toda la década de 1920 con estadistas como Gustav Stresemann. La derecha conservadora era incorporada por el DNVP (*Deutschnationale Volkspartei*) que aceptó la legitimidad de las instituciones republicanas.[41]

Atendiendo a lo anterior, se puede decir que la situación política era frágil e inestable. Así, hasta la subida de Hitler a la cancillería, en enero de 1933, la República alternó dieciocho gobiernos en catorce años, muchos de ellos minoritarios en el Parlamento que contaron con el soporte externo de los votos del SPD, que era mayoría.

1.2 Notas sobre la presencia del "catolicismo político alemán"

Mediante la confiscación de los bienes de la Iglesia, la Revolución francesa había llevado a cabo la primera gran secularización de nuestros tiempos. En 1803, cuando los pueblos Germanos fueron sometidos a dominio francés sobrevino el mismo aniquilamiento de la organización eclesial. Alemania, con el ejemplo de la Ilustración francesa, ponía límites al orden eclesiástico dando por terminado el Sacro Imperio Romano Germánico.

También el acuerdo de Viena de 1815 puso fin a la guerra con Francia, y los estados de Baden, Württemberg y Hesse-Darmstadt se convirtieron en estados protestantes donde se "publicaron edictos oficiales estableciendo el principio de la supremacía del estado sobre las iglesias" en 1821.[42] Incluso en Baviera, que era gobernada por la dinastía católica de los Wittelsbach, la "piedad personal, el respeto por el papado y el fomento de la erudición católica" del pasado "estuvieron en todo momento equilibrados por su firme creencia en una supremacía estatal".[43]

Así pues, con el despojo de los bienes eclesiásticos, la regulación Iglesia-Estado, y la presencia de Estados protestantes da comienzo un nuevo tipo de catolicismo político alemán con retos importantes e interesantes. En las primeras décadas del siglo XIX se desarrolló lentamente un consenso entre los católicos

---

[41] Corni. *Breve historia*, eLib.
[42] Helen Lovell Evans, *The German Center Party 1870-1933: A Study in Political Catholicism* (Carbondale, IL: Southern Illinois Press, 1981), 8; Brian J. Fox, "Carl Schmitt and Political Catholicism: Friend Or Foe?", (Tesis doctoral, University of New York, Sept 2015).
[43] Lovell Evans, *The German Center Party*, 9.

alemanes que intentaron resistirse a la dominación y regulación estatal sobre la Iglesia.[44]

El historiador Christoph Weber observó en *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876 bis 1888* dos bandos principales: por un lado, estaban los "tradicionalistas" que se componía de defensores ortodoxos y ultramontanos que atacaban a los protestantes y a la burocracia estatal, que interferían en la autonomía de la Iglesia. El otro bando estaba formado por los liberales: el clero católico liberal ilustrado, los nacionalistas y los burgueses que apoyaban la separación Iglesia-Estado, y algunos querían una Iglesia estatal.[45]

Sin embargo, sólo el primer bando practicaba un "catolicismo político", ya que el segundo no encontraba sus principios políticos católicos sino a partir de una posición liberal.[46] En Alemania los “tradicionalistas” o defensores del catolicismo político mantenían un apego a los principios filosóficos premodernos cercanos al ultramontanismo. Por ejemplo, la muestra más significativa de resistencia católica al Estado prusiano se produjo en los sucesos de la década de 1830, conocidos como los "problemas de Colonia". En 1826 la burocracia prusiana había conseguido ilegalizar las peregrinaciones religiosas nocturnas, motivada por su deseo de combatir las "supersticiones". Es razonable considerar los disturbios de Colonia como un presagio de conflictos posteriores, como sugiere Evans:

> La tendencia del Estado prusiano a considerar al clero católico como un elemento potencialmente subversivo, la disposición inmediata a utilizar la fuerza contra él y, lo que es más significativo, la aceptación pasiva de esto por parte de la población no católica, son todas ellas sugerentes para posteriores cuestiones de derechos civiles, no sólo en la Kulturkampf, sino también en las acciones contra otros "elementos subversivos" como socialistas, polacos, alsacianos y judíos.[47]

Otro hecho considerable es que el Estado prusiano nunca dejó de ejercer presiones, como animar a los sacerdotes "ilustrados" a secularizar las asociaciones religiosas

---

[44] Lovell Evans, *The German Center Party*, 10.
[45] Christoph Weber, *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876 bis 1888: Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes* (Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1970); Fox, “Carl Schmitt”.
[46] Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany* (Princeton: Princeton University Press, 1984), 138-143.
[47] Evans, *German Center Party*, 5.

o, al menos, estimular hacia un apoyo expansionista del Estado prusiano.[48] Sin embargo, se había producido un cambio significativo dentro del catolicismo alemán en respuesta a los problemas de Colonia; tanto los laicos como los sacerdotes comenzaron a agitarse en hostilidad a la interferencia estatal. De este modo se podría defender que la hostilidad estatal desarrolló un catolicismo político intenso e interesado.

Así pues, la población católica de Alemania se concentraba en las regiones más proclives y resistentes al Estado, por ejemplo, por motivos étnicos en Alsacia-Lorena, o en zonas germano-polacas como Posen y Silesia, pueblo natal de Erich Przywara, así como focos de separatismo en Baviera, Renania y Prusia Occidental pero, al mismo tiempo, avanzaba la unificación alemana del siglo XIX. Esta se planteó en los años 1840-1860 como una *Kleindeutsch* (pequeña Alemania), excluyendo a Austria, o como una *Grossdeutsch* (gran Alemania), incluyéndola.

Las dos visiones también diferían mucho en cuanto a la importancia del federalismo, ya que la "Alemania pequeña" podría ser más pequeña en extensión, pero estaría mucho más centralizada. Así, el programa del *Kleindeutsch* encontró el apoyo político del liberalismo organizado, el progresismo y el anticatolicismo protestante, además de los conservadores y nacionalistas prusianos.[49]

Mientras tanto los alemanes del sur y los católicos defendían firmemente el federalismo y la autonomía de los estados, por lo que se mostraron a favor de la continuidad de la Federación Alemana que incluía a Austria, una idea importantísima para el pensamiento de Przywara ya que en su opúsculo *Idea de Europa* (1955) intentará expresar la relevancia de Viena como capital de Occidente. De este modo la guerra austro-prusiana de 1866, ideada por el primer ministro y ministro de Asuntos Exteriores prusiano Otto von Bismarck (1815-98), contó con la oposición principalmente de católicos. Por consecuencia, la derrota de Austria

> fue ampliamente aclamada en Alemania como una victoria del protestantismo sobre el catolicismo, una verdadera culminación de la Reforma. Los católicos

[48] Sperber, P*opular Catholicism*, 30-35.
[49] Sperber, *Popular Catholicism,* 116-118.

> no tenían que ser paranoicos para sentir que estaban a punto de ser protestantizados y prusianizados.[50]

Además, una consecuencia imprevista de la guerra franco-prusiana fue la retirada de la protección francesa a los Estados Pontificios. El rey italiano Víctor Manuel II (1861- 1878) aprovechó la oportunidad de poner fin al dominio territorial secular del Papa. Esto dejó al papado en una posición vulnerable, asunto histórico que fue llamado la "Cuestión Romana".[51]

> La derrota de Austria, seguida de la derrota de Francia y del papado en 1870, pareció simbolizar la caída del catolicismo internacional y puso a los católicos alemanes, independientemente de cómo se sintieran como individuos, colectivamente a la defensiva.[52]

Pero se pude asegurar que esta actitud defensiva e intelectual de los católicos produjo la rápida unidad política y el desarrollo del *Partido del Centro* alemán. Los partidos liberales y progresistas de Alemania eran dogmáticamente anticlericales y laicistas, mientras que los conservadores estaban estrechamente identificados con las iglesias estatales protestantes establecidas.[53] Esto había sido así durante más de dos décadas, pero la nueva configuración nacional de 1870 hizo patente el aislamiento político católico, y exigió la creación de un partido confesional que buscara defender sus intereses.

1.3 Decepción de la propuesta política de la Ilustración

Teniendo en cuenta el desarrollo histórico hasta aquí planteado, ahora busco desarrollar algunos argumentos que sostiene la crítica al concepto de soberanía que fundamentó al Estado moderno. Es un lugar común afirmar que, gracias a la modernidad y, concretamente, a la Ilustración y a la secularización, se produjeron los límites necesarios contra el abuso del poder político de la monarquía en la

---

[50] Evans, *German Center Party*, 26.
[51] Evans, *German Center Party*, 26; Brian J. Fox, “Carl Schmitt”.
[52] Evans, German Center Party, 29.
[53] Michael B. Gross, The War Against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005).

historia de Occidente. Dicha afirmación resulta simple cuando se confronta con las tensiones que subyacen a la construcción del poder político del Estado moderno, puesto que, mientras las constituciones elaboradas en el siglo XIX reconocieron los derechos individuales, introdujeron el poder total del Estado. En este sentido se puede afirmar que la tensión individuo-Estado se encuentra velada en toda la corriente del pensamiento político ilustrado que valora positivamente la secularización del poder. La valoración del Estado moderno se puede fundamentar a partir de diversos esquemas interpretativos que invocan el paradigma de la autonomía, la soberanía y la neutralidad del Estado. De este paradigma hay varias interpretaciones; para este asunto presentaré la visión de Georg Jellinek en su obra *Allgemeine Staatslehre* (*Teoría General del Estado*, 1900).[54]

Georg Jellinek (1851-1911) fue uno de los representantes definidos por su teoría del Estado moderno en lo que respecta a la filosofía del derecho. El autor tiene una postura que describe a la modernidad política como aquel fenómeno construido como un poder autónomo dentro de la clave de la secularización y la soberanía, pero el resultado fue el inverso al erguirse el Estado nacional como un leviatán irreductible.

Jellinek "ve el proceso de secularización del orden político realizado en el desarrollo de la idea de Estado"; incluso asegura que el legado de la doctrina iuspublicista[55] alemana del siglo XIX dota de un aparato conceptual y de una sistematización que se extendió más allá de las ideas de su orientación filosófica. En su *Allgemeine Staatslehre* (1900), Jellinek remonta los antecedentes del Estado moderno hasta la Edad Media. Ahí considera que la idea del Estado debe estar anclada en la categoría de soberanía y que solo puede abrirse paso en el enfrentamiento a "la autoridad del papado y a los contrapoderes internos

[54] Georg Jellinek*, Teoría General del Estado.* Trad. Fernando de los Ríos Urruti, (Granada, Comares, 2000). Sobre la obra de Jellinek habla Edith Stein en su *Investigación sobre el Estado* (1925) §1 La comunidad estatal.

[55] Julio Alvear Téllez, "La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gambra", Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XLIII, Valparaíso, Chile, 2014, 765.

representados" por los distintos fueros, como los gremios propios de la Edad Media.[56]

Para Jellinek, la idea de Estado es un fenómeno claramente moderno; solo a partir de Maquiavelo y Bodino ha sido posible iniciar su elaboración. El objetivo de estos fue remover "el obstáculo del fundamento teológico para situar la base del edificio en el derecho natural racionalista" de la Ilustración, del que surgió el contractualismo.[57] Así, "el iusnaturalismo racionalista contribuyó a la idea de Estado en dos aspectos: en primer lugar, concibió el poder político como una unidad que, en sí misma, necesitaba concentrar el poder de dominación".[58] En segundo lugar, el poder estatal demandaba ser esencialmente laico. Jellinek busca sostener, sobre todo, la idea de que es la naturaleza desacralizadora del iusnaturalismo moderno la que influyó a sostener la primacía del Estado sobre la Iglesia y promovió que, mientras la Iglesia se imponga al Estado, este no podrá realizarse.[59]

Para el autor, el hecho histórico que puso en marcha estas ideas fue la Reforma protestante, ya que "la autoridad de la Iglesia no solo quedó quebrada en los países reformados", sino que, en los propios países católicos, los príncipes comenzaron a dar apoyo a sus intereses nacionales. De este modo, a partir de Lutero, Roma pierde, desde el punto de vista político, "su jurisdicción universal y su autoridad espiritual".[60] Así la soberanía, como concepto fundamental para Jellinek, delimita la idea de que el Estado solo se puede construir alrededor de dicha categoría. Y es que la soberanía le permite lidiar con los poderes paraestatales, sea para absorberlos, dominarlos o liquidarlos.

Esto es lo que Jellinek llamará la lucha por la "concepción sustancial del Estado"[61] que consiste en que posee fuerza bastante para constreñir, con sus propios medios, y la ejecución de sus órdenes"[62]. Fue así como el Estado moderno

---

[56] Jellinek, *Teoría General*, 432-445.
[57] Julio Alvear Téllez, "La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gambra", *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* XLIII, Valparaíso, Chile, 2014, 765 – 799.
[58] Jellinek, *Teoría General*, 321.
[59] Jellinek, *Teoría General*, 322.
[60] Jellinek, *Teoría General*, 319.
[61] Jellinek, *Teoría General*, 432.
[62] Jellinek, *Teoría General*, 419.

buscó absorber dos ámbitos: el primero es el ámbito interno del poder social del feudalismo y las corporaciones; y el otro es el espacio del poder espiritual o moral, orientado y propuesto por la Iglesia Católica.

Julio Alvear Téllez, en "La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gambra"[63], considera que la confluencia de dos tendencias señala el surgimiento del Estado moderno: la tendencia "centrípeta, de rompimiento o alejamiento del papado", y la tendencia "centrífuga, de absorción de los contrapoderes sociales en una sola unidad política", que es una sola concentración del poder.

Además, Alvear Téllez señala que el surgimiento del Estado puede ser seccionado en dos etapas históricas: la primera fue la *génesis* del Estado moderno que se encarna en la monarquía absoluta. Luego, el proceso de expropiación por parte del Estado a la monarquía de "los poderes públicos coordinados y subordinados" a ella sería "el que forma la peculiar evolución política de los tiempos modernos" [64], y que encuentra su fundamento en la teoría sobre la soberanía.

La segunda es una etapa de *maduración* que, según Alvear Téllez, consiste en que "el Estado es moldeado en su figura plena por las sucesivas revoluciones modernas". Jellinek nota que "el Estado moderno cobra su forma plena bajo el impulso de una revolución: la Revolución inglesa, la francesa, la americana" [65] y la unificación revolucionaria de Alemania e Italia.

Pero el efecto y resultado de todas estas revoluciones es el mismo que las originó: la "consolidación de un Estado que concentra, en una unidad, todo el poder de dominación, que es capaz de actuar como una persona moral que se organiza" y se autolimita, y no reconoce límites externamente de su propio organismo.

Así pues, Alvear Téllez observa que en la línea de incremento "del poder soberano no hay continuidad entre la monarquía absoluta y el Estado". Porque la doctrina de la soberanía del Estado moderno consiste en una magna integración de la doctrina del derecho divino de la monarquia, que se une al contrato social y a la teoría constitucional.

---

[63] Alvear Téllez, "La comprensión del Estado laico", 765 – 799.
[64] Jellinek, *Teoría General*, 456-457.
[65] Jellinek, *Teoría General*, 321.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, se podría afirmar que esta idea de soberanía maduró con el tiempo y sirvió para poner en práctica tentativas constitucionales en el siglo XIX, como fue el experimento de la Constitución de la República de Weimar.[66] Además, se podría hablar de que, constitucionalmente, la República de Weimar fue una soberanía formal como cualidad esencial del Estado, que consiste en un poder limitado y regulado por el derecho, apuntaría Jellinek. Pero, en términos materiales, el Estado de derecho, en su anatomía del poder, no reconoció límites, porque estos los produce él mismo para efectos de su propia fisionomía. Bajo esta perspectiva, “el Estado moderno es, esencialmente, algo distinto de lo que le ha precedido” justo “por la novedad e inmensidad de su poder”, y esto es la enorme causa de la desilusión para el sujeto moderno.[67]

Así pues, se trata de una decepción que se puede registrar históricamente, y que tendrá consecuencias conceptuales y prácticas relevantes para intentar comprender el Estado de otra manera. Por ejemplo, el historiador de la Iglesia, Andreas Lindt, escribió en 1981 su obra *Das Zeitalter des Totalitarismus* (La era del totalitarismo); ahí consideró que la aparición del Estado moderno resultó, para algunos católicos alemanes, un evento desesperanzador en tanto que la derrota militar, la revolución y el fin de la monarquía significaron el colapso repentino de un mundo aparentemente firme y establecido por órdenes, ideas y esperanzas.[68]

Además, la situación de la recién fundada democracia parlamentaria estaba fuertemente dividida, y dichos católicos se caracterizaron por la preocupación en la pérdida de estatus de la Iglesia. El *Partido del Centro Católico* reunía una amplia diversidad de católicos, por ejemplo, a republicanos convencidos, "republicanos racionales" y a monárquicos. De tal modo, la línea del partido estaba indecisa, como lo demuestra la declaración de la Asamblea del Partido del Reich, en 1920, con sus formulaciones únicas tácticamente equilibradas:

---

[66] Jellinek, *Teoría General*, 455-459.
[67] Jellinek, *Teoría General*, 322.
[68] Andreas Lindt, *Das Zeitalter des Totalitarismus. Politische Heilslehren und ökumenischer Aufbruch (Christentum und Gesellschaft)*(Stuttgart: Verlag Kohlhammer, 1981, 100.

> Después de habernos declarado república al aprobar la constitución, debemos rechazar firmemente todos los esfuerzos por restaurar la monarquía por cualquier medio que no sea la constitución.[69]

Sin embargo, el cardenal de Múnich, Michael Faulhaber, aprovechó la oportunidad en una Convención Católica en Múnich, en 1922, para condenar la revolución y la República, y pedir la restauración de la monarquía ordenada por Dios.[70] De hecho, el cardenal apeló con éxito a la mentalidad autoritaria de algunos católicos e inculcó la lealtad a la monarquía, el aborrecimiento de cualquier revolución y la posición de lucha contra todos los "izquierdistas" como el principio católico fundamental.

Esta posición agitó políticamente a los católicos alemanes, puesto que los creyentes católicos consideraban que habían sido privados de su autoridad moral y religiosa. Como consecuencia, la autoridad de los obispos en la población durante el período de Weimar fue casi inquebrantable, e incluso había aumentado la obediencia a los obispos en comparación con el período anterior a la guerra.[71]

A su vez, el entonces alcalde de Colonia y presidente del Congreso Católico, Konrad Adenauer, contradijo públicamente al cardenal Faulhaber: "La temperatura de invernadero de la guerra" solo había llevado "las semillas a un rápido desarrollo, pero ya se habían plantado mucho antes de la guerra"; además afirmó categóricamente que la época de los príncipes había terminado, y las revoluciones también podían ser procesos históricos orgánicos.[72] Adenauer fue duramente criticado, pero también aplaudido con entusiasmo por otro sector católico.[73]

En los debates académicos entre católicos se reflexionó teológicamente sobre la relación de la democracia con el principio ilustrado de “soberanía”, pero se cuestionó duramente porque dicho término había consagrado el surgimiento de la Constitución de Weimar, pero para otros significó la oportunidad de los católicos de tener voz en el futuro. Andreas Lindt considera que es impresionante el número de

---

[69] Thomas Ruster, *Die verlorene Nutzlichkeit der Religion Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik*, (München: Paderborn, 1997), 73-74.
[70] Ruster, *Die verlorene*, 74.
[71] Ruster, *Die verlorene.*
[72] Friedrich Fuchs, “Der Münchener Katholikentag”, *Hochland* n. 20,1,1922/23, 105.
[73] Lindt, Das Zeitalter, 105.

católicos comprometidos que desempeñaron un papel destacado en el sistema parlamentario.

El estado de ánimo entre los católicos educados en la posguerra lo reflejaron importantes personajes como Karl Muth, quien evaluó críticamente las concesiones que se habían hecho bajo el espíritu liberal antes de y durante la guerra:

> Aquí compartimos el destino de toda la generación líder antes de la guerra, que era más leal al Estado liberal y a las ideas económicas de lo que debería haber sido cuando consideraban las cosas fundamentalmente. Pero todos lo respiramos como si estuviéramos respirando aire, etc. Esta generación era tan confusa que estaba bajo el hechizo de ideas tan contemporáneas que ni siquiera sabía cómo leer correctamente las circulares papales.[74]

Así, Muth considera que se puede aprender de los errores, pero comprende ahora "la necesidad de superar más profundamente el modo de pensar liberal" y proclama el "regreso al pensamiento conservador".[75]

De hecho, Lindt considera que parecía más fácil presentar las ideas católicas de una cultura "ordenada" desde la perspectiva conservadora. A pesar de todos los desacuerdos sobre los problemas concretos del presente, hubo un extraordinario consenso en los círculos católicos para buscar las causas del colapso alemán y del desorden de la época en los poderes intelectuales de la modernidad: el liberalismo, socialismo, kantismo individualismo, idealismo, etc. En este orden, los viejos enemigos del catolicismo parecían haber desaparecido y los valores católicos, largamente reprimidos, se instauraron en una gran parte de la población. Sobre esta base pudo desarrollarse, por algún tiempo, el espíritu católico de acoger a la humanidad de la terrible desilusión del proyecto ilustrado fallido.

Otro influyente personaje, el sacerdote y profesor de Heidegger, Engelbert Krebs, se refirió con orgullo a los nuevos movimientos católicos en los que se cumple la pretensión del catolicismo de utilizar sus propias tradiciones para crear unidad en la sociedad. Krebs menciona con buenas opiniones los movimientos

[74] Karl Muth, “Hochland. Ein Rück und Ausblick zum 20. Jahrgang”, *Hochland* 20,1,1922/23, 9.
[75] Muth, “Hochland”, 12.

católicos nacientes, como el *Movimiento cristiano por la paz* de Marc Sangnier[76], la primavera monástica, el movimiento juvenil, el movimiento académico y el movimiento litúrgico.[77] Es necesario observar que se trataba de "movimientos" y no de la continuación de las asociaciones juveniles existentes. Estos apuntaban a la nueva situación del catolicismo después de la guerra, que era reclamar participación en la sociedad.

Según Erich Przywara, los movimientos corresponden con el hecho de que los acontecimientos de posguerra han reclamado al catolicismo "responsabilidad de la vida real en la política, la economía, la educación, etc." Y de esta manera “hagan justicia a las circunstancias reales más modernas”.[78] Przywara los entiende como una respuesta a los déficits del catolicismo antes de la guerra. Por ejemplo, el movimiento juvenil, según el jesuita, ayuda a la falta de libertad interior y de alegría, y expulsa el miedo de la fe católica; los movimientos académicos, litúrgicos y monásticos contrarrestarían la falta de vida católica y de confianza en sí mismos:

> Es por eso que la belleza y la grandeza de la Iglesia en la liturgia, el ascetismo y el misticismo tenían que brillar con un brillo casi intrusivo, para que un verdadero 'orgullo católico' pudiera nacer en todos los corazones más o menos abatidos.[79]

En suma, para Przywara los nuevos movimientos reflejan el despertar católico. Considera otro historiador y filósofo, Thomas Ruster, en *Die verlorene Nutzlichkeit der Religion Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik* (La utilidad perdida de la religión Católica y modernidad en la República de Weimar, 1994) que la demanda de religión en aquel momento podría descifrarse como la búsqueda de lo que siempre es verdadero, lo que siempre es válido, lo que está más allá del cambio; los nuevos movimientos católicos no fueron fundados por los líderes de la iglesia, sino que expresaron las necesidades espontáneas del mismo pueblo católico alemán.

---

[76] Marc Sangnier fue un periodista y político francés, creador del movimiento Le Sillon; fue uno de los promotores del catolicismo democrático y progresista.
[77] Engelbert Krebs, *Die Kirche und das neue Europa*, Freiburg 1924, 9 f.
[78] Erich Przywara, *Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922-1927* (Augsburg 1929), 127.
[79] Przywara, *Ringen der Gegenwart.* 123.

Además, el famoso teólogo católico de la Universidad de Múnich, Karl Adam, asegura en la misma sintonía que "el hombre moderno necesita la fe católica..." para asegurar el futuro.[80] Se trataba, en aquel momento y hoy, de una posición difícil de fundamentar frente a la cuestión, aún más angustiosa, de un proyecto civilizatorio para Occidente después de la guerra. Hubo quienes tuvieron que preguntarse si su fe, y el sistema social que ella formó, serían útiles en las nuevas circunstancias de la época. Sin embargo, él mismo indicó la dirección en la que seguir buscando respuestas: “Si nosotros, como pueblo, ya no somos capaces de un levantamiento religioso, entonces estamos acabados como pueblo libre, como potencia intelectual independiente y como Estado libre”.[81]

El teólogo Franz Xavier Kiefl, dirigente de la *Asociación de estudiantes católicos,* había pensado también en la misma dirección. En aquel momento presentó al catolicismo ante la humillada Alemania como una gran potencia espiritual cuya hora había llegado: solo la Iglesia católica podía unir a los pueblos en una unidad. Ahora le correspondía una enorme tarea civilizadora: solo el catolicismo alemán sería capaz de reducir el odio que los países extranjeros habían acumulado contra la Alemania militarista: “[...] el arte de gobernar alemán [tendrá] que contar con la Iglesia Católica si quiere participar con éxito en la política mundial”.[82]

Esta serie de personajes, y la aparición de estos movimientos, explicitarían una importante reflexión sobre la participación del pueblo. Karl Muth consideraba lo fundamental de la renovación de la religiosidad para la restauración del orden social y estatal, porque, según él, la religión permitía ver el orden a partir del cual se

---

[80] Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*, (Rottenburg 1922), 164. Otra aportación semejante fue la del teólogo Adam Müller, en 1923 Erich Przywara prologó la obra *Adam Müller. Schriften zur Staatsphilosophie,* que había editado y compilado Rudolf Kohler. Adam Müller afirma: Todas las condiciones para la construcción están presentes y listas; y así por ahora la convicción de que nadie puede construir para la eternidad que nosotros, los más débiles y atormentados en este momento. Entonces una fe grande, insuperable, está llegando entre los pueblos. Si la carne aún no tiene fuerza suficiente para funcionar: ¡bien! quisiéramos morir; porque nosotros, como aquel viejo y decrépito Simeón, al menos hemos visto al Salvador y sentido su venida. La siguiente generación se levanta con nuevas fuerzas, se empapa e impregna más pronto de la fe (…). *Adam Müller. Schriften zur Staatsphilosophie,* Ed. Rudolf Kohler (Theatiner Verlag: München, 1923), 65.

[81] Ruster, *Die verlorene*, 86.

[82] Franz Xavier Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken*, (Regensburg, 1922), 513.

pueden configurar el Estado y las esferas sociales: “Las alternativas son: una estructura orgánica de clases sociales, un socialismo comunista”.[83] El Estado moderno se había fundado sobre una concepción del poder total y ahora habría que atender la totalidad de la sociedad estamental para llevar a delante una nueva forma de Estado.

Muth considerará que una democracia política no puede existir sin la democracia social interna de la sociedad estamental, puesto que solo desde allí se justifica la “integración voluntaria y la subordinación al servicio del todo”, la responsabilidad, la consideración e incluso la “voluntad de sacrificio”. “Y entonces será correcto: la democracia o será cristiana en el futuro o no lo será en absoluto”.[84] Por lo que cabe preguntarse: ¿la sociedad estamental— los movimientos católicos de la época, así como las asociaciones relativa al arte y la academia— serán expresión del “poder” constitutivo del Estado conformado por las partes del pueblo mismo? Esta forma de Estado requerirá para estos intelectuales católicos comenzar por lo fundamental; preguntarse y reflexionar por una visión global del mundo y de la vida que sostenga el porvenir.

2. La búsqueda de una propuesta civilizatoria para Occidente: la cosmovisión católica y su proyecto editorial.

Habiendo expuesto los principales argumentos sobre el concepto de soberanía donde se asienta el Estado moderno, y la reacción de los movimientos católicos después de la guerra, se expondrán aquí las tentativas de tipo académico acerca de la reconstrucción de Occidente a partir de una visión global del mundo. La crisis política y social requería de una respuesta de tipo estructural, lejos de cualquier intento coyuntural. Algunos proyectos académicos fueron pensados bajo la recuperación del concepto de cosmovisión y que, para Erich Przywara, consistirá en todo su proyecto acerca de la analogía como “forma católica fundamental”. El principal propósito de la obra del jesuita consiste en gran parte en proponer a la analogía como un modo de síntesis del pensamiento Occidental, su interés

[83] Muth, “Hochland”, 13.
[84] Muth, “Hochland”, 13.

metafísico de los años treinta no podrá entenderse sin atender sus preocupaciones políticas y culturales.

La controversia filosófica y teológica acerca de la analogía entre el protestante Karl Barth y el católico Erich Przywara trata, como asegura Jean Greish[85], de:

> (…) una polémica que ha dejado huellas incluso en la más reciente literatura teológica, si bien, hoy en día, ya debemos hacer un cierto esfuerzo de arqueología del pensamiento si queremos encontrar las causas reales que permitieron que surgiera este debate y si especialmente se quiere entender su contexto, puesto que este elemento le da un color muy particular.[86]

El año simbólico de esta controversia es 1932 y, por un lado, se encuentra el jesuita Erich Przywara, quien publicó la primera parte de su metafísica que se tituló *Analogia Entis*[87]. Por otro lado, está el teólogo protestante Karl Barth, quien escribió el primer tomo de su *Kirchliche Dogmatik*[88] que, sin duda, es de las obras maestras de teología contemporánea. Es entre estos dos genios antitéticos que se desarrolló la controversia inicial sobre los posibles usos y abusos de la doctrina de la *analogia entis*.

Un concepto que, en aquel momento particular de incertidumbre y deseos de reconstrucción, constituía una verdadera clave histórica es el término alemán *Weltanschauung*, cuya traducción general es "cosmovisión". Se pueden evidenciar algunos aspectos de la genealogía de este término, por ejemplo, en la *Crítica del juicio*, de Kant; luego fue retomada por Schelling en el contexto de una *estética del genio* y, finalmente, puesta al servicio de una *Crítica de la razón histórica,* por Dilthey[89]. Pero, en gran parte, fue retomada y reformulada con especial

---

[85] Jean Greisch, "'Analogia entis' et 'analogia fidei': une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (Karl Barth et Erich Przywara)", *Les Études philosophiques*, No. 3/4, (1989), 475-496.
[86] Greisch, "'Analogia entis'", 475- 496.
[87] Erich Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rythmus*, Schriften III, (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962).
[88] Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I: Die Lehre vom wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, (Munich: Theologischer Verlag, 1932).
[89] Greisch, "'Analogia entis'", 478.

contundencia por Karl Jaspers, en su *Psychologie der Weltanschauungen* (1925).[90] Jaspers ofrece la siguiente definición:

> Cuando hablamos de Weltanschauung nos referimos a ideas, aquello que para el hombre constituye la autoridad última, la determinación global, tanto subjetivamente como experiencia, fuerza y convicción, como objetivamente como un mundo que ha recibido una configuración real y objetiva.[91]

Este es un primer y original uso de la noción de una analogía defendida por Przywara, que encajaba en un contexto dominado, en gran medida, por la preocupación de desarrollar una "visión del mundo" a partir de lo propiamente católico frente a las catástrofes de la Primera y Segunda Guerra Mundial. Asegura Jean Greish que ni Aristóteles, ni Tomás de Aquino encomendaron una tarea parecida al concepto de analogía.[92]

También se podría agregar que, por primera vez en la historia del problema, se asiste al paradójico intento de hacer la noción de la analogía la piedra angular de una "cosmovisión" religiosa, en este caso, la cosmovisión católica. Por tanto, se observará que la analogía, para Przywara, es el eje rector para la comprensión global de la realidad: de la metafísica, la historia, la política, la antropología, la religión y la cultura. Un proyecto global con la finalidad de contrarrestar la crisis de la época.

La intención de Przywara podría rastrearse desde los años 1922-1923, en que formaba parte de la redacción de la prestigiosa revista jesuita *Stimmen der Zeit*. En esta revista, Przywara dijo haber quedado sumamente impresionado con la obra *Der Römerbrief* (1922)[93], de Karl Barth, como lo demuestra su artículo "*Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben)*", publicado en 1923; a la vez, sin embargo, se demuestra consistente en sus críticas.[94] En aquella época también descubrió la obra de Scheler *Vom Ewigen im*

---

[90] Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, (Berlin: Julius Springer 1925).
[91] Greisch, "'Analogia entis'", 477.
[92] Greisch, "'Analogia entis'", 477.
[93] Karl Barth, *Der Römerbrief*, (Zürich: Theologischer Verlag, 2008).
[94] Erich Przywara, "Gott in uns oder Gott über uns? (Immanenz und Transzendenz im heutigen Geistesleben)", *Stimmen der Zeit* 105 (1923), 343-362.

Menschen (1923)[95]. Para él, la obra de Barth significó que, por primera vez, la *Weltanschauung protestante* había logrado formularse profundamente. Pero tal formulación aún faltaba en la *Weltanschauung católica*, se había vuelto urgente llenar este vacío, y de ahí el intento de promover la analogía como tal.

Una confirmación indirecta de la importancia de este contexto la proporcionan Husserl y Heidegger, que sintieron la necesidad de discutir polémicamente sobre una supuesta reducción de la filosofía a una mera "visión del mundo". A su vez, en el sector filosófico-teológico del mundo católico, uno de los grandes intentos de reorganizar el pensamiento religioso según el eje del concepto de *Weltanschauung* fue Romano Guardini, quien obtuvo una Cátedra de “Filosofía de la Religión y Weltanschauung católica”.[96]

Sin embargo, Heidegger se negó unirse a los nuevos optimistas de la analogía del ser; una de las razones de su decisión se encuentra, sin duda, en su desconfianza con respecto a la fusión entre filosofía y *Weltanschauung*. Para él, el único que buscó la solución sobre la analogía fue Meister Eckhart cuando dijo: "Dios no es en absoluto, porque el ser es un predicado finito que de ninguna manera puede ser predicado por Dios".[97] Esta declaración de Heidegger data de 1932, es decir, del mismo año de la publicación del primer volumen de la *Analogia Entis* de

---

[95] Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* (Leipzig; Verlag der Neue Geis, 1921).

[96] Greisch, "'Analogia entis'", 475-496; Romano Guardini, *Escritos políticos* (Madrid; Biblioteca palabra, 2011), 96: El título de mi tarea docente muniquesa reza: “Filosofía de la religión y cosmovisión cristiana”. La misma denominación llevaba la que me estuvo encomendada durante dieciséis años en Berlín, al igual que la que se me confió en Tubinga en 1945, tras seis años de pausa forzada. (…) Cuando se me concedió la cátedra de Berlín, no parecía existir gran claridad al respecto, parecía que se pensaba en una cátedra de Apologética o algo similar. En todo caso, la misión que se me confió - tras solamente dos semestres de experiencia docente - iba dirigida a algo que en el fondo aún no existía. Pues no giraba en torno a la investigación de qué significa el fenómeno de la cosmovisión en el contexto de la historia del espíritu, de qué cosmovisiones ha habido, de qué estructuras han accionado en ellas y de cuáles podrían en general actuar en ellas: de problemas, por tanto, que habían abordado Wilhelm Dilthey, Karl Jaspers, Eduard Spranger y otros. Se debía estudiar, antes bien, una cosmovisión determinada, a saber, la cristiana. Por otra parte, no podía tratarse tampoco de aquello a lo que se dedica la teología en sus diversas disciplinas, a saber, la investigación de la revelación cristiana y de su contenido. Sino de algo peculiar, como se iba a poner de manifiesto especialmente en Tubinga y aquí en Múnich, donde antiguas y afamadas facultades de Teología hacen su labor científica. La pregunta de qué es la cosmovisión cristiana como materia docente resultaba, por tanto, muy acuciante. Sobre todo, en aquel entonces, para mí mismo.

[97] Martin Heidegger, *Gesamtausgabe [33]. Fráncfort del Meno: Klostermann, 1975: Aristoteles, Metaphysik Theta 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (SS 1931)*, editado por Heinrich Hüni, 1981, 46; Meister Eckhart, “Sermón XII” en *Tratados y sermones* (Barcelona: Edhasa, 1983), 367.

Przywara. Heidegger dedica el parágrafo 6, titulado “Die Fragwurdigkeit der Analogie des Seins” (La cuestionabilidad de la analogía del ser), de su obra *Das Aristotelische Fragen nach, dem Sein* (1931/32), al problema de la analogía, sobre todo, a la inviabilidad para esclarecer la pregunta por el ser.

Mientras tanto, la obra del jesuita ofrece un proyecto de “metafísica creatural” regida íntegramente por el tema de la analogía del ser. En el prefacio de esta obra, Przywara menciona las conferencias en Davos, en 1929, y una conferencia en Friburgo en la que había sugerido oponerse la analítica existencial heideggeriana con su "metafísica creatural".[98]

Otro intento directo de Przywara por mostrar la *Weltanschauung católica* fue el artículo de 1940 bajo un título más contundente: "El alcance de la analogía como forma fundamental católica”[99], que luego sería un capítulo de la segunda parte de *Analogía Entis*. Para el autor se trató de una primera valoración de aquella polémica de los años veinte. La publicación de este artículo coincidía en un momento en que veía nacer una nueva generación de jóvenes filósofos y teólogos, entre los que destacaban los nombres de Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar y Max Müller. A esta nueva generación, intelectualmente tan prometedora, Przywara solo puede proponer que unan fuerzas con su tesis cardinal: hacer de la analogía la “forma católica fundamental”.

La búsqueda de respuestas existenciales y de sentido se concretaba en los distintos intentos de responder a las problemáticas de índole político y social de aquel momento. Por ejemplo, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, aunque la salud de Przywara estaba en declive, el autor continuó publicando obras importantes, sobre todo, intentando aclarar la cuestión sobre el lugar de la Iglesia, el Estado, el arte y la cultura.

Entre este tipo de obras y artículos se encuentran *¿Was ist Gott? Summula (1947)*, *Vier Predigten über das Abendland* (1948), *Nuptiae Agni* (1948). Pero en 1951, debido a la gravedad de su salud psicológica, Przywara se muda al campo,

---

[98] Erich Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rythmus*, Schriften III, (Einsiedeln: Johannes-Verlag, 1962).

[99] Erich Przywara, *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Traducido por John R. Betz - David Bentley Hart. (Michigan: Eerdmans, 2014), 348.

en la Alta Baviera, fuera de su comunidad religiosa en medio del acoso por angustias, depresiones y delirios de persecución. Aun así, produjo más textos como *Hölderlin* (1952), *Humanitas* (1952), *Christentum gemäß Johannes* (1954) y *Alter und Neuer Bund* (1956).

En 1955 alcanza a ver editadas una serie de charlas radiofónicas que dio alrededor de 1949 para el *Südwestdeutsche Runkfunk*, algunas de las cuales se recopilaron en un volumen titulado *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit* (1955).[100]

Ahí se encuentra un texto del año 1950, un año antes de su retiro a la Alta Baviera, que fuera titulado *Kirche, Cultur und Staat*[101]*,* donde recoge ideas centrales sobre la relación de estas tres realidades. Se trata de un artículo clave para comprender, en concreto, cuál es la concepción de Przywara a partir de la *Weltanschauung católica* en relación con el papel de la Iglesia y su trato con la cultura y el Estado.

En general los ensayos y conferencias radiofónicas de esta colección se escribieron en el periodo transcurrido entre 1949 y 1955, una época de dificultades políticas, espirituales y religiosas. La tarea del autor en ese entonces fue ser un colaborador en el discernimiento y distinción de los criterios a seguir. Sin duda, esta fue también una labor de muchos otros autores a quienes les preocupaba el porvenir de Europa después de la Segunda Guerra Mundial; entre ellos se encuentran Romano Guardini, Paul Tillich y Karl Barth.

En concreto, la obra *In und Gegen* (1955) está dedicada a sus maestros jesuitas: Josef Fröbes SJ, autor del *Handbuch der empirischen Psychologie*, en cuyas conferencias y seminarios Przywara aprendió su método:

> en la pura objetividad (sin intenciones pastorales ni apologéticas), querer comprender a cada autor (por muy anticristiano o antirreligioso que sea) "mejor de lo que se comprende a sí mismo".[102]

[100] Erich Przywara, *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, (Nurnberg: Glock und Lutz, 1955).
[101] Un texto anterior con el mismo tema fue “Nation, staat, kirche”, *Stimmen der Zeit*, 125 (September 1933); hablaré más adelante de su contenido.
[102] Przywara, *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, 8.

También dedica el libro a sus maestros de novicios John Baptist Müller SJ, y Franz von Hummelauer SJ y, finalmente, al profesor Gerhard Gietmann SJ, cuyas explicaciones sobre la Iglesia, la cultura y el Estado aprendió Przywara. Gietmann SJ le enseñó, según lo narra el propio Przywara, a tener siempre presente el Concilio Vaticano I y las encíclicas de León XIII.

En lo que respecta a la comprensión de la Iglesia dentro del Estado y la cultura, el proyecto editorial católico fue bastante abundante y controversial. En la misma época en que publicaba la revista *Stimmen der Zeit* de los jesuitas, existía una disputa entre la escuela de Múnich, de Karl Muth, y la escuela vienesa, de Richard Kralik.

Así pues, se observa que la aparición del artículo *Kirche, Cultur und Staat* de Przywara encuentra su motivo al interior del mundo católico al menos en dos aspectos: proponer una respuesta a las disputas originadas por Karl Muth y Richard Kralik, y mostrar qué piensa "originalmente" la Iglesia.

En el primer aspecto se puede observar que el pensamiento de Karl Muth (1867 - 1944) cobra una relevancia considerable en Múnich, pues se trata del editor de la revista religiosa y cultural *Hochland;* además fue uno de los representantes del existencialismo católico. *Hochland* era una revista claramente confesional que buscaba mostrar cómo la cultura puede influir en los ámbitos religiosos y políticos. Así pues, dicho proyecto editorial comienza en octubre de 1903, con la finalidad de engrandecer la literatura alemana católica y luchar contra "las tres tendencias nefastas anticatólicas del siglo XIX": el liberalismo, el materialismo y el socialismo.[103]

También se encuentra Richard Kralik (1852-1934), quien fue un escritor y promotor cultural que consideraba que la cultura podría ser "salvada" por la religión cristiana y el folclore germánico. Su finalidad era renovar la cultura alemana basándose en la ideología del neorromanticismo católico. Además, fundó la asociación de escritores católicos *GralBund* en 1905, que luchaba por la renovación cultural en el espíritu del romanticismo católico y publicaban en su propia revista,

[103] Konrad Ackermann, *Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus* (München: Kösel 1965), 100.

Der Gral, que tuvo una disputa en 1911 con la revista *Hochland*. Kralik era defensor del mito basado en el Sacro Imperio Romano Germánico que sostenía un proyecto estatal austriaco de carácter cristiano.

Sin embargo, Przywara busca responder a las anteriores propuestas en *Kirche, Cultur und Staat* teniendo de fondo dos fuentes: la *Constitución Dogmática Dei Filius* (1870), de Pío IX, y el Código de Derecho Canónico (1917).

Siguiendo a *Dei Filius* (1870)[104] —concretamente el Capítulo IV titulado "De la Fe y de la Razón"— Przywara busca sostener que estas dos realidades no pueden estar conflicto entre sí, sino que colaboran mutuamente. Luego, asegura que no es cierto que la Iglesia se oponga a la cultura, a las artes y a las disciplinas humanas. Todo lo contrario: dice que la Iglesia cultiva y favorece de muchas maneras a las artes.

Además, afirma que la Iglesia no ignora ni desprecia los ámbitos que derivan de la vida humana; más aún, declara que guían al ser humano a lo trascendente. Finalmente expresa que la Iglesia promueve que las diversas disciplinas hagan uso de sus propios principios y métodos.

Ahora bien, en relación con el *Derecho canónico*, Przywara buscará tener presente la postura relacionada con la potestad de la Iglesia llamada *potestas indirecta,* que defiende cierta potestad en relación con lo temporal. Básicamente, dicha teoría explica que es posible sustentar cierto poder de la Iglesia que recae no "sobre lo temporal", sino "en materia temporal" en la medida en que afecta al ámbito de lo "espiritual". Tendrá en cuenta los cánones 1553 y 2198 del CIC de 1917, que buscaban salvaguardar la independencia y autonomía del Estado. En dichos cánones se expresa que la Iglesia trata de lo temporal cuando las realidades que lo integran afectan al orden espiritual.[105]

Aquí el concepto de autonomía es muy importante, puesto que solo a partir de las realidades con autonomía es como se generan las relaciones de semejanza y diferencia de la analogía retomada por Przywara. En el proyecto de Karl Muth es

---

[104] Pio IX, *Dei Filius*, https://www.vatican.va/content/pius-ix/la/documents/constitutio-dogmatica-dei-filius-24-aprilis-1870.html

[105] R. Moya, "Naturaleza de la potestad de la Iglesia en materia temporal", *Angelicum*, vol. 37, n. 1, 1960, 53-69; Pedro Jesús Lasanta Casero, *IUS CANONICUM*, vol. XXXIV, n.68, 1994, 595-615.

posible que se haya encontrado una evidencia de polarización al presentar un proyecto editorial católico que “luchara” contra la cultura. Mientras que al parecer Kralik intentaba “salvarla” y posiblemente asimilarla al proyecto del mito romano germánico.

Otro elemento a la reflexión sobre la labor editorial de la época fue la revista protestante *Zwischen den zeiten,* donde publicara asiduamente Karl Barth. La agenda que defendió su editor, Georg Merz, fue que sus autores expusieran una postura de oposición contra el "optimismo cultural", que lo calificaba de burgués y fatalmente antropocéntrico.[106] En comparación con las teologías culturales de los académicos de la generación anterior, como Adolf von Harnack (1851-1930), Wilhelm Herrmann (1846-1922) y Ernst Troeltsch (1865-1923), se basaban Karl Barth (1886-1968), Friedrich Gogarten (1887-1967), Eduard Thurneysen (1888-1977) y Rudolf Bultmann (1884-1976) en un estilo de pensamiento antihistórico y en una mentalidad más cristocentrica. De este modo, su propuesta no se compromete con la conciencia religiosa en la diversidad de sus autointerpretaciones individuales y culturales, sino puramente con la autoridad incondicional de Dios.[107]

Con lo anterior se puede observar que la labor de Przywara como escritor, frente a la crisis generada por el Estado moderno y las guerras, no se limita a la publicación y promoción de sus textos e ideas, sino que gran parte de su misión intelectual fue como editor de la revista de los jesuitas en Múnich, donde intentó generar una agenda conforme a la cosmovisión o “forma católica fundamental”: la *analogia entis*. Categoría que encuentra múltiples expresiones en lo basto de su obra, por ejemplo, polaridad, oposición de contrarios, ritmo oscilante de polaridades, admirable intercambio, *unitas multiplex* y nupcias y que se revisarán en esta investigación.

---

[106] Friedrich Wilhelm Graf / Andreas Waschbüsch “Zwischen den Zeiten (ZdZ)”, https://www.historisches-lexikon-bayerns.de/Lexikon/Zwischen_den_Zeiten_(ZdZ)#:~:text=Zwischen%20den%20Zeiten%20war%20ein,wurde%20die%20Zeitschrift%201933%20eingestellt.

[107] Isidro García Tato, “Analogía y panactualismo en la teología de Karl Barth”, *Diálogo ecuménico*, Tomo 21, Nº. 69, 1986, 5-29.

CAPÍTULO II

LA INFLUENCIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO DE AGUSTÍN DE HIPONA

En el presente capítulo se busca explicitar las principales líneas del pensamiento político del obispo de Hipona, la finalidad es indicar que Przywara es seguidor del pensamiento político y de la filosofía de la historia de Agustín. Se intenta fundamentar que el pensamiento de Agustín de Hipona alimenta las ideas de Przywara sobre la *analogia entis* y la identidad de Occidente.

Para lograr este objetivo, realizo un breve recorrido sobre el pensamiento del jesuita, acerca de su idea de realidad como oposición de contrarios que, según él, encuentra su origen en las nociones Ciudad de Dios y Ciudad Terrena. Una visión de la realidad muy cercana al conflicto amigo-enemigo de Schmitt. Posteriormente me dedico a exponer aquellas categorías como: *ordo amoris*, ciudad, espacio, tiempo, eternidad, paz y *perichoresis* propias de la obra del obispo de Hipona.

Además, se ha incluido una reflexión sobre el *agustinismo político,* que fue fundamento para proyectos políticos monárquicos en la historia de Occidente, pero se busca mostrar que el *pensamiento político* de Agustín no es necesariamente teocéntrico ni monárquico. Pienso que es necesario exponer y sustentar la posibilidad de un agustinismo político en el cual considero suscrito a Erich Przywara como alternativa frente al liberalismo y al totalitarismo, para esto es necesario explicitar algunas tesis fundamentales de Donoso Cortés y Carl Schmitt.

1. Pensar desde la polaridad en Przywara: el método de Agustín

Para el festejo del nacimiento número 1600 de Agustín de Hipona (354), en 1954, Erich Przywara publicó un texto titulado *Augustinus,* que fue añadido a los ensayos del libro político-religioso *In und Gegen* (1955)[108]*.* En este texto se pueden observar

[108] Erich Przywara, “Augustinus (1954)“ *In und gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955); Jovani Fernández, “ La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de

dos asuntos: primero, cómo Przywara caracteriza a Agustín; y segundo, y a partir de lo anterior, la descripción del método agustiniano, puesto que para Przywara es indisociable la vida y el pensamiento de un autor, fenómeno que ha llamado *síntesis inmanente*[109]. Se podrá observar, también, que, en relación con el método agustiniano, Przywara intentará sustentar su propio método: el de las contraposiciones y tensiones siempre superado por la disimilitud, o también denominado ritmo oscilante de polaridades. Además, se podrá ver que dicho método contiene una interpretación concerniente a las dos ciudades y en mi parecer, el método agustiniano se opone al racionalismo moderno criticado arduamente por el jesuita.

Przywara define a Agustín de Hipona como el pensador en la *viviente oposición* y en *transición y perspectiva.*[110] Además, en su libro *San Agustín, Perfil humano y religioso* (1934)[111], le había nombrado *genio de Europa*[112]. Para Przywara, Agustín representa la síntesis del contraste entre Parménides y Heráclito, Tomás y Escoto, Descartes y Pascal, Hegel y Kierkegaard. Como se puede observar, se trata de una síntesis que desafía, incluso, los límites metodológicos para hacer *Historia de la filosofía*.[113]

Sin embargo, es, sobre todo, para el jesuita, la síntesis del pensamiento antioqueno y alejandrino. Przywara observa que la Escuela alejandrina concibe a Cristo predominantemente como el *Logos* cósmico, en el que todo el cosmos se convertía en un *theios kosmos*, un cosmos divino que se logra plasmar en el cosmos bizantino-ortodoxo, tal como se presenta en los iconos de la transfiguración[114]. Y la escuela antioquena considera a Cristo principalmente como el gran ser humano luchador que, por su virtud, recibía la dignidad de "hijo de Dios": como símbolo de

---

Erich Przywara“, *Revista de filosofia UCSC,* Vol. 22, Nº 2, 2023, 41 – 64. El siguiente artículo fue publicado por un servidor como fruto de mi envestigación en esta tesis.

[109] Tema estudiado por Aníbal Edwards en “El enigma Erich Przywara”. *Gregorianum* 90, 2009.

[110] Przywara, “Augustinus“, 294-295. (Las citas textuales y paráfrasis de esta obra referidas en esta tesis son traducción mía).

[111] En alemán *Augustinus, Die Gestalt als gefüge* (Agustín, la forma como estructura).

[112] Erich Przywara, *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Traducido por Lope Cilleruelo (Madrid: Ediciones cristiandad, 1934), 21-24.

[113] Jovani Fernández, “La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de Erich Przywara“.

[114] Przywara, “Augustinus“, 300.

una "humanidad divina", como si fuera un iconostasio moral.[115] En resumen, según Przywara, el Oriente tomó a Cristo como el centro de su cosmismo metafísico, y Occidente tomó a Cristo como el centro de su antropismo moral. Por lo cual, las dos escuelas primarias del cristianismo sancionan la antítesis que divide a la humanidad espiritualmente hasta el día de hoy: pensamiento cósmico al este o el pensamiento humanitario al oeste[116]. Bajo esta óptica se podría establecer que, para Przywara, el pensamiento político se estructurará bajo la dinámica recíproca de una metafísica y una ética.

La relación creatura-Creador para Agustín está determinada por una doble dinámica que explicita lo que Przywara llama método agustiniano:

> "buscar para encontrar" y "encontrar para buscar" - no un ciclo oriental en sí mismo ni una progresión occidental hacia el infinito, sino más bien un "suspenso" que descansa únicamente en Él y se mueve, se mueve y descansa, que es lo absolutamente escondido y lo absolutamente infinito, que no entra en ninguna búsqueda ni hallazgo, reposo o movimiento, sino en cuyo abismo todo esto entra y perece sin llegar a tierra porque es infinitamente más es el fondo del mar, en cuyas olas simplemente "cuelga".[117]

Así pues, Przywara sustenta el modo epistémico de proceder de Agustín haciendo referencia al *Comentario al Evangelio de san Juan,* sobre todo basándose en el fragmento 63,1, que afirma:

> Búsquesele para encontrarlo, está oculto; búsquesele una vez encontrado, es inmenso; por ende, se dice en otra parte: Buscad siempre su faz. En efecto, en la medida en que quien lo busca capta, lo sacia, y a quien lo ha encontrado lo hace más capaz, para que de nuevo busque ser llenado cuando comenzare a captar más.[118]

---

[115] Jovani Fernández, “La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de Erich Przywara“.
[116] Przywara, “Augustinus“, 297.
[117] Przywara, “Augustinus*“*, 297.
[118] Agustín, *Comentario al Evangelio de san Juan*, 63,1 en https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm Trad. José Anoz Gutiérrez. Texto *San Agustín: obras completas. Versión Española* de la Biblioteca de Autores Cristinanos disponible en línea en http://www.augustinus.it. En las citas posteriores se considerará esta versión teniendo en cuenta el traductor.

De lo cual se requiere, siguiendo la idea anterior, un *órgano de lo divino*[119], que para Przywara, siguiendo a Agustín, es un amor que siente la elocuencia de la realidad como *oposición de opuestos.* El concepto de órgano Przywara ya lo había utilizado en *San Agustín, Perfil humano y religioso* para referirse a la metodología de Agustín y Tomás refiriéndose al problema del conocimiento: "¿Procede el conocimiento de arriba abajo o de abajo arriba?"[120]. Así pues, el jesuita encuentra que Agustín admite lo antes dicho en *La Ciudad de Dios*, concretamente en el libro XI, capítulo 18, al cual le llama método especial:

> Así, pues, como la oposición de contrarios contribuye a la elegancia del lenguaje, así la belleza del universo se realza por la oposición de contrarios con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de realidades.[121]

Para Przywara el método agustiniano no se trata solo de uno reductivamente intelectual como en el racionalismo, ni tampoco es una dialéctica estética, sino que incluye un *affectus* que coloca al ser humano en la realidad inmediata, una compuesta de oposiciones. A saber, dicho *affectus* es un camino no solo de erudición pura, sino que la relación creatura-Creador envuelve la existencia total en sus dos dimensiones del comprender y el amar.

Por eso para Agustín, en la lógica de Przywara, el ser humano cristiano no se encuentra ni en un *cielo anticipado* ni en una *tierra pura*, sino en el intermedio dinámico de lo que Pablo e Ireneo llaman *commercium,* el admirable intercambio. Por este motivo se puede establecer una relación entre la paz eterna y la paz terrenal, buscada por el horizonte político. La expresión de Ireneo retomada por Przywara será medular para comprender cómo convive la Ciudad de Dios y la terrena.

Se trata, para Przywara, de un trueque donde Cristo aparece como "mediador" entre los dos polos, que se contradicen con el *solo* de Dios de Oriente y el *solo*[122] del ser humano de Occidente, de modo que el método agustiniano no se

---

[119] Órgano hace referencia a la expresión *Organon* para indicar un instrumento o método.
[120] Przywara, *San Agustín*, 93.
[121] Agustín, *Ciudad de Dios*, XI, 18 en https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm trad. Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA.
[122] Estos "solo" de Dios o del ser humano recuerdan las tres "solas" del luteranismo que también puede comprenderse como una interpretación de Agustín.

reduzca a un hundimiento místico de oriente ni a una ascética moral de occidente, sino a un discurso que permita afrontar la realidad humana atravesada por sus fenómenos religiosos, pero también sociales y políticos.[123] A mi parecer, este modo de interpretar la realidad humana, que parte del vocabulario teológico, se muestra como el método para interpretar la relación entre religión y la política, es decir, el método de Agustín no cierra la compresión ni el hecho, reduciéndose a un contenido estático.

En términos concretos, Przywara en *San Agustín, Perfil humano y religioso* (1934) retoma una cita[124] de *Del génesis a la letra* (401-415) de Agustín, en la traducción de Lope Cilleruelo (OSA)[125]; el capítulo se titula "El manantial de los males es el orgullo y el amor propio. Los dos amores. Las dos ciudades. Promesa del tratado de la «ciudad de Dios»". Ahí se puede observar cómo Przywara describe los dos amores descritos en obra *La ciudad de Dios* (413-426), que corresponden a dos tipos de ciudades: una santa, social, que atiende la común utilidad, pacifica, que prefiere la verdad; otra que es inmunda, privada, egoísta, sediciosa, y que prefiere la mentira. La intención de Przywara es hacer ver que el método de la *oposición de contrarios* o analogía tiene origen en Agustín y corresponde, políticamente hablando, a "estos dos amores [que] constituyen la diferencia entre ambas ciudades del género humano".[126] Dicha oposición se realiza a partir de la coexistencia temporal de ambas ciudades invisibles y, así, "se va desarrollando esta tensión del mundo". Con lo anterior se pone de manifiesto la necesidad de una comprensión pormenorizada de algunos conceptos como ciudad, historia, tiempo, eternidad.

2. La noción de historia y la decadencia del Imperio Romano en *La Ciudad de Dios* (413-426)

La fecha 24 de agosto del 410 resulta relevante para el pensamiento expresado en la obra *La Ciudad de Dios.* Se trata del saqueo a la Ciudad de Roma por Alarico, un

[123] Przywara, "Augustinus", 301.
[124] *Del génesis a la letra* XI, 15,20; Przywara, *San Agustín*, 315.
[125] *Del génesis a la letra* Traducción: Lope Cilleruelo, OSA https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm
[126] *Del génesis a la letra* XI, 15,20; Przywara, *San Agustín*, 315.

hito de la decadencia y anuncio, junto a otros hechos, de la inminente caída del Imperio Romano en el 476, así lo afirma Peter Brown en *El mundo de la antigüedad tardía*.[127] Se puede sostener que la ciudad de Hipona se convirtió en "uno de los destinos de quienes se vieron obligados a huir de la Roma decadente".[128] La presencia de testigos frente a la crudeza de los ataques y la violencia ejercida por el ejército de Alarico permite examinar el difícil estado en que se hallaba Roma que, en cierto momento, fue capital del mundo conocido.[129] En algunos de los sermones predicados por Agustín, durante este periodo, se puede ver la profundidad de su dolor, el desgarro emocional[130] y, a la vez, la fecundidad que trajeron estos hechos para la elaboración de sus ideas concernientes a la política, el Estado y la historia.

Además, se puede sostener que la vivencia e interpretación de Agustín sobre el hecho histórico que vivió generó la escritura de la obra *La Ciudad de Dios;* a su vez, el acercamiento a esta obra requiere de una precisión sobre la concepción de la noción de historia en el pensamiento de Agustín. En ese sentido, asegura Karl Löwith, para Agustín el punto de vista de una interpretación cristiana de la historia está situado en el futuro:

> Donde el futuro es el horizonte temporal de una meta definitiva. Se trata de una visión de la historia que implica un progreso lleno de significado, aunque indefinido, hacia una consumación.[131]

Sumado a eso, dicho progreso implica una concepción del sentido lineal de la historia[132], frente a la interpretación cíclica y trágica del tiempo de los griegos. Para Agustín, en el cristianismo, la historia se piensa como un devenir marcado por la propia concepción del tiempo como creación de Dios.[133] Aquí es importante aclarar

---

[127] Peter Brown, El mundo de la antigüedad tardía, (Madrid: Gredos, 2012).
[128] Peter Brown, Agustín de Hipona. Madrid: Acento, 2001.
[129] Peter Brown, *Agustín de Hipona.* Madrid: Acento, 2001, 326.
[130] Agustín, *Sermón 81*,8-9: "Roma no perece, Roma recibe unos azotes; Roma no ha muerto, tal vez ha sido castigada, pero no aniquilada. Tal vez Roma no perezca, si no perecen los romanos." Los textos de San Agustín serán consultados en *Obras completas. Versión Española de la Biblioteca de Autores Cristianos,* disponible en línea en http://www.augustinus.it. Se tendrá en cuenta, en cada referencia, al traductor.
[131] Karl Löwith, *El sentido de la historia,* (Madrid: Aguilar, 1968), 181.
[132] Antuñano Alea Salvador. «Estudio preliminar» en Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, Madrid: Tecnos, 2013, 98-106; Karl Lowith, *El sentido de la historia*, Madrid: Aguilar, 1968, 181-187.
[133] Alberto Viciano, "Dos visiones de la historia en la Antiguedad: Tito Livio y Agustín de Hipona", *La Ciudad de Dios,* 203, 1990.

la idea de linealidad a partir de las nociones de creación y progreso. En tanto que "creación", el tiempo posee un inicio y un fin, de ahí su linealidad. Pero esta no implica necesariamente una progresión en la sucesión de los hechos, sino que la progresión se comprende a partir del plan providente fijado por Dios:

> La causa de la grandeza del Imperio Romano ni es fortuita ni es fatal [...] Con toda certeza, es la divina providencia quien establece los reinos humanos.[134]

En concreto, la pregunta medular aquí es si la decadencia y destrucción de Roma podrían atribuirse al plan de la providencia divina. Me parece que lo anterior logra comprenderse, siempre y cuando, se haga una precisión de los conceptos fin y finalidad, puesto que, en Agustín, se podría sustentar que la historia no se dirige hacia un fin en cuanto tal, sino hacia una finalidad dentro de la lógica de la Providencia:

> ese Dios que ha dotado al alma irracional de memoria, de sensación, de instintos, y a la racional, además de espíritu, de inteligencia, de voluntad; que se preocupó de no dejar abandonados no ya al cielo y a la tierra, o únicamente a los ángeles y hombres, sino ni siquiera las vísceras de la más insignificante y despreciable alimaña, o una simple pluma de ave, ni a una florecilla del campo, ni una hoja de árbol, sin que tuviera una proporción armoniosa en sus partes, y una paz en cierto modo; es totalmente inconcebible que este Dios hubiera pretendido dejar a los reinos humanos, a sus períodos de dominación y de sometimiento fuera de las leyes de su providencia.[135]

De manera que fin y finalidad no se confunden; la historia posee una finalidad marcada por el designio divino que no niega el fin de la historia. Pero, para refutar tajantemente el tiempo cíclico y trágico de la historia, Agustín integrará a la discusión el acontecimiento de la resurrección de Cristo. Según Karl Löwith, Agustín está buscando integrar, con la resurrección, la posibilidad de encontrar, en la historia, acontecimientos únicos, irrepetibles y universales, es decir, con consecuencias para toda la historia venidera: hechos cuyo contenido no requiere repetición, sino que basta uno solo para que tenga consecuencias para el futuro. Y así, con el

[134] Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 1.
[135] Agustín, *La ciudad de Dios*, V, 11.

acontecimiento de la resurrección, Agustín sostiene una concepción de la historia con densidad y perenidad.[136] De esta manera, la doctrina correcta conduce a una a una idea sobre la meta futura o finalidad, mientras que "los perversos caminan en círculo" haciendo alusión al salmo 12. El círculo, la más perfecta de las figuras, en opinión de los griegos, es reinterpretada por Agustín como un *círculo vicioso*, y la cruz es la figura que expresa la virtud de la vida; su significado tiene que ver con una finalidad trascendente.[137] La relación entre tiempo y eternidad se abordará en el siguiente subtitulo.

A la distinción de fin y finalidad del tiempo, y al modo en que opera la Providencia, se puede agregar otro elemento: la libertad humana. Agustín asegura que "De tal modo gobierna Dios todo lo que creó que le deja a cada cosa ejercer y realizar sus propios movimientos o acciones".[138] Se trata, pues, de una tensión de opuestos "entre el libre albedrío y la Divina Providencia, entre la voluntad humana y la presciencia del Dios".[139] Con lo anterior se intenta mostrar que Agustín no trata de resolver el problema cosmológico del eterno retorno, sino que busca indagar si los supuestos morales que subyacen en la doctrina de la creación y consumación del mundo son satisfactorios para la explicación de la doctrina de la salvación. El asunto de la libertad es sumamente relevante para comprender la lectura de Schmitt y Cortés que ofreceré más adelante.

Además, Agustín procederá a la indagación del elemento divino de la caída de Roma, en conjunción con los elementos humanos que trajeron dicha desgracia. De este modo, la cuestión sobre la caída de Roma y su relación con la voluntad divina y la humana se puede plantear en consonancia con los objetivos que inspiraron *La ciudad de Dios:* ¿cuáles son los factores que generaron dicha decadencia y caída, según el pensamiento de Agustín? ¿De qué manera tienen que

[136] Löwith, *El sentido de la historia*, 186-187.
[137] Löwith, *El sentido de la historia*, 187.
[138] Agustín, *La ciudad de Dios*, VII, 30.
[139] El tema sobre la relación en la libertad humana y la soberanía de Dios fue un asunto importantísimo para la vida académica de Przywara. En los años veinte se gestó la polémica con Karl Barth, que produjo una gran cantidad de discusiones, artículos y las obras más importantes de Przywara.

ver aquí la libertad humana y la voluntad Divina? La respuesta a esta pregunta se puede encontrar en la lectura de Agustín de la *De República* de Cicerón;

> ¿Qué queda de aquellas viejas costumbres que mantenían en pie el Estado romano? […] Por nuestros vicios, no por una mala suerte, mantenemos aún la República como una palabra. La realidad, mucho tiempo ha que la hemos perdido[140].

Agustín, siguiendo a Cicerón, asegura: "antes de que el nombre de Cristo se difundiera por el mundo, se dijo ya: ¡Oh ciudad venal, pronto perecerías si hallases comprador!".[141]

Ahora bien, en relación con los factores de la caída del Imperio, se pueden ubicar, al menos, cuatro en los que Agustín coincide con Cicerón. Siguiendo el texto de Miguel Angel Rossi, "La decadencia del Imperio Romano desde la perspectiva de Agustín de Hipona"[142], dichos factores son: el espíritu de avaricia y, como consecuencia de este, el detrimento al interés por el bien común, el resguardo de la milicia para el sostén de la República, y el debilitamiento de la figura de autoridad.

Así pues, sobre el interés privado, tanto Cicerón como Agustín denuncian que es uno de los criterios para distinguir la legitimidad de los regímenes de gobierno, puesto que es el *bien común* desde Platón y Aristóteles el criterio para hablar de formas del Estado. El asunto del interés privado es fundamental para la propuesta de ciudad en el pensamiento de Erich Przywara que desarrollaré más adelante.[143] En cuanto a la acusación de la exacerbadas tareas de la milicia como sostén de la República, gran parte de la ocaso del Imperio se debió al surgimiento de mercenarios dentro de los ejércitos, si se toman en cuenta las extensas fronteras que Roma debió custodiar. Esto, al parecer, motivó el traspaso de una lógica republicana a una imperial. A lo anterior se podría agregar el olvido de la profundidad del concepto de autoridad, comprendida como servicio y vocación colectiva.

---

[140] Cicerón, *De Republica*, V, 1, Trad. de José Guillén. (Madrid: Tecnos, 1986).
[141] Agustín, *Carta 138. 3. 16*. Trad. de Lope Cilleruelo (1953a) 140-141
[142] Miguel Angel Rossi "La decadencia del Imperio Romano desde la perspectiva de Agustín de Hipona", (Buenos Aires: Circe XIX, 2015), 33-53.
[143] A propósito del bien común la palabra "idiota (ἰδιώτης)" se genera como reacción a aquellas personas que no están interesadas en contribuir en lo común.

Sin embargo, Agustín, siguiendo a Cicerón, considera que el peor de los males para un Estado es el espíritu de avaricia, que podría ser el origen, en realidad, de los factores anteriores. Agustín lo recrimina de esta forma:

> ¿Tendrás que esperar que yo exagere los inmensos males que la creciente iniquidad (iniquitas) trajo con la fortuna próspera? Esos mismos autores que a veces se comportaron con harta prudencia vieron que se había de lamentar más la abolición de la pobreza que la de la opulencia romana. Porque en aquella se mantenía la integridad de las costumbres (morum integritas), mientras que por esta irrumpió, no sobre los muros de la ciudad, sino sobre sus conciencias, una perversidad cruel, peor que cualquier enemigo.[144]

Se trata de una denuncia en consonancia con la vida sobria que recomendaba el estoico Cicerón:

> Hay que tener por muy afortunado a quien no considera ni llama bienes las fincas, los edificios, los rebaños, ni las grandes cantidades de oro, o de plata, porque sus frutos le parecen de poca importancia, limitado su uso, insegura su posesión, y las ve muchísimas veces en posesión de hombres perversos.[145]

Sin embargo, si Cicerón había encontrado en la avaricia del pueblo romano el origen de su decadencia, otros autores señalaron que el cristianismo y la conversión de Constantino fueron los aspectos que condujeron al desastre. El Agustín de Hipona ofrece parte de su obra a la impugnación de tales argumentos. Así lo enuncia, por ejemplo, en *Retractaciones*:

> Los adoradores de la multitud de dioses falsos, a los que designamos habitualmente con el nombre de paganos, en su intento de achacar dicha devastación a la religión cristiana, comenzaron a blasfemar contra el Dios verdadero con mayor dureza y acritud que costumbre. Por ese motivo, yo, ardiendo en celo por la Casa de Dios para hacer frente a sus blasfemias o errores, resolví escribir la Ciudad de Dios.[146]

Para Agustín y algunos cristianos de la época será importante sostener que el cristianismo es una empresa que no está sometida por a los efectos de la

---

[144] Agustín, *Carta 138. 3. 16*, 142-143.
[145] Cicerón, *Sobre la República 1. 27*, Trad. de José Guillén. (Madrid: Tecnos, 1986).
[146] Agustín, *Retractaciones*, II, 43, 1.

inmanencia, así que habrá que desplazar algunas categorías al ámbito de lo espiritual y lo trascendente.

2.1 Espacio y temporalidad de las dos ciudades

Teniendo en cuenta los motivos referentes a la libertad humana y la decadencia de Roma, se debe considerar ahora la pregunta sobre cómo opera la voluntad Divina dentro de este orden de ideas, de modo que se expliciten las diferentes lecturas sobre la caída del Imperio Romano. Un primer asunto que pensarse es que la obra *La Ciudad de Dios* es una interpretación de la historia muy particular de un cristiano cuyo hilo conductor es la defensa y exposición del proyecto cristiano.[147]

Si bien en *La Ciudad de Dios* se encuentra expresada la tristeza frente a la barbarie, sobre todo por el desmembramiento de los elementos culturales e intelectuales de Roma, también se observa la visión del cristiano sobre el futuro. A saber, se deja ver la voluntad Divina como un elemento de esperanza, puesto que, a partir de la caída del Imperio Romano es posible fundar la verdadera ciudad cristiana. Además, dicha obra no se estructura en la oposición entre paganismo y cristianismo, sino en la tensión y oscilación bajo la cual coexisten la ciudad terrena y la Ciudad de Dios, pues se encuentran "entremezcladas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio", y "ambas forman parte de una misma historia y habitan un mismo espacio".[148] El obispo de Hipona las caracteriza a partir del amor:

> Dos amores hicieron dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloría en sí misma; la segunda se gloría en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, tu mantienes alta mi cabeza (Sal. 3,4). La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los

[147] Ramiro Florez, "Lectura política y alcance último de La Ciudad de Dios de san Agustín", en *Cuadernos de Pensamiento*, (10, 1996): 159-186.
[148] Agustín, *La ciudad de Dios*, I, 35.

> potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor, tú eres mi fortaleza (Sal.17, 2).[149]

En este sentido, la historia se entreteje en la oposición entre las dos ciudades, cuyo triunfo se saldará cuando una de ellas gane terreno sobre la otra.

Sin embargo, la promesa escatológica de la paz y felicidad eternas es para la Ciudad de Dios; solo sus habitantes alcanzarán las promesas tras el fin de la historia.[150] Mientras tanto, la tensión entre las dos ciudades, entre estos dos tipos de amores que las mueven, constituye la historia y su política, es decir, "el flujo temporal en el que ambas se encuentran inmersas" configura la historia de la convivencia humana. Se trata de una propuesta importantísima para la filosofía política, puesto que la política para el griego y romano consistió, en gran, parte en la ciudadanía referida a un espacio geográfico, pero con Agustín de Hipona el lugar geográfico no tiene tanta relevancia como la temporalidad.

Un argumento sobre la tesis acerca de la primacía del tiempo sobre el espacio lo ofrece Karl Löwith, quien afirma que, en Agustín, existe la estima de los bienes invisibles sobre los visibles como presupuesto para el cristianismo. Él considera que la *θεωρία* griega es, literalmente, una contemplación de lo que es visible y, en consecuencia, demostrable, a la par que la fe cristiana, o *πίστις,* es confianza en lo invisible, y, consecuentemente, indemostrable, "aunque sí capaz de adhesión mediante compromiso". En el cuarto capítulo del libro XI de *La Ciudad de Dios* se asegura que:

> De todas las cosas visibles, el mundo es la mayor; de todas las invisibles, la más grande es Dios. Pero lo que es el mundo, nosotros lo vemos; lo que es Dios, lo creemos. De que Dios ha hecho el mundo, de nadie podemos creerlo más fundadamente que de El mismo. Pero, ¿quién se lo ha oído? En ninguna parte más indistintamente que en las Sagradas Escrituras, donde su Profeta dijo: En el principio, Dios hizo los cielos y la tierra.[151]

[149] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIV, 28.
[150] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 27-28.
[151] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 4.

Este pasaje nos muestra la razón por la cual el cristianismo es irreconciliable con la tesis de los antiguos. Para Agustín es posible afirmar la posibilidad de dos ciudades invisibles que perviven en el tiempo; se trata de realidades invisibles que luchan por ganar espacio en la realidad inmanente y a la vez de establecer la posibilidad de una ciudadanía que no se sostiene por el lugar geográfico sino de una ciudadanía que sobrepasa la espacialidad.

2.2 Sobre la eternidad de Roma y la paz eterna

La idea de Roma como "Ciudad eterna" no es tan antigua como su fundación (753 a. C.). Quizá, en los mismos comienzos históricos, se generaron motivos para sustentarla con un discurso mítico como *Urbs aetema*. Será Virgilio (70 a. C.) el que, en una frase, recoge una tradición ancestral, religiosa y literaria en aquellos versos que pone en boca de Júpiter:

> *His ego nec metas rerum, nec témpora pono: imperium sine fine dedi.*
>
> [No pongo a las conquistas de este pueblo límite ni plazo; desde el principio de las cosas les concedí un imperio sin fin].[152]

En ese sentido afirma José Oroz, en "San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma", que todo el ideal de Eneas y de los héroes de Virgilio se concentran en la grandeza de Roma, que se traduciría, con los años, en el máximo honor de gloria para el sujeto antiguo del mediterráneo, como para los galos, los dacios, los germanos o los iberos será poder decir con todo derecho: *ciuis Romanus sum*. Con estas tres palabras se proclama la conciencia de superioridad y dignidad social frente a las otras personas de *status* inferior, o frente a los bárbaros y a los extranjeros.[153]

Así, la autocomprensión del ciudadano romano consistirá en concretar una misión directiva y cultural, de civilización y de gobierno. Tal vez se puede encontrar esa misma misión universalizadora en San Pablo, tanto en su labor evangelizadora,

[152] Virgilio, *Eneida*, I, 275, Trad. Eugenio de Ochoa, (Sevilla: Clásicos de Orbis Dictus, 2005).
[153] José Oroz, "San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma", *Augustinus*, Vol. 9, Abril/junio, 1964, 175-191.

como en el momento en que, al ser condenado, apela a la autoridad y a su ciudadanía romana.[154]

Además, la atribución explícita de la eternidad de Roma no será solo del ciudadano romano creyente en la religión de Estado, sino, también, de algunos cristianos. Por ejemplo, San León Magno, en el siglo V, en el sermón de la Fiesta de san Pedro y san Pablo, afirmará

> (III) Pues cuando los doce apóstoles habiendo recibido el don de lenguas por el Espíritu Santo, para comunicar al mundo el Evangelio, distribuidos por las partes de la tierra, el muy bienaventurado Pedro, príncipe del orden apostólico, fue destinado a la cima del Imperio Romano, a fin de que la luz de la verdad que revelaba la salvación a todas las razas, fuera difundida por todo el cuerpo del mundo desde la misma cabeza. Pues, ¿qué hombres de qué nación no se encontraban entonces en esta ciudad? o ¿qué razas habrían ignorado lo que Roma hubiese enseñado? Aquí las opiniones de la filosofía han de ser pisoteadas, aquí las vanidades de la sabiduría terrenal han de ser disueltas, aquí el culto de los demonios confundido, aquí la impiedad de todos los sacrificios destruida, aquí donde con diligentísima superstición se había reunido lo que fuera el instituto de diversos errores.[155]

Se podría sostener que, ahora la gran dignidad y el poder de la sede pontificia de Roma se respaldan al ser el lugar que alberga los restos de Pablo y Pedro. Esta situación provocó, como acto reflejo, un honor especial hacia la ciudad en que residía la cabeza de la Iglesia católica, adquiriendo, con ello, una gloria que ninguna ciudad podría igualar. De tal modo se podría observar, en los textos de León Magno, que sigue creyendo en la perennidad de Roma, ahora sustentada en la historia y no en el mito.

Sin embargo, el Obispo de Hipona, en un sermón titulado *En el natalicio de los apóstoles Pedro y Pablo,* intenta responder a las inquietudes sobre la eternidad de Roma, su posible hundimiento, y su vinculación con los cristianos y los apóstoles[156]:

---

[154] José Oroz, “San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma”, *Augustinus*, Vol. 9, Abril/junio 1964, 175-191.
[155] San León Magno, *Sermón* LXXXII (Trad. del latín por Héctor Herrera C), en *Patrologia Latina* (Paris: Ed. Migne 1878), Tomo LIV.
[156] Oroz, “San Agustín”, 175-191.

> Así pues, amadísimos, estáis viendo qué se les propone en esta vida a los siervos de Dios en atención a la gloria futura que se revelará en nosotros. Frente a esa gloria carece de peso cualquier tribulación temporal, sea la que sea. Los sufrimientos del tiempo presente —dice el apóstol— no son equiparables con la futura gloria que se revelará en nosotros. Si las cosas son así, nadie piense ahora con criterios mundanos; no es el momento: el mundo se ve sacudido, el hombre viejo es echado fuera, la carne siente la opresión, aligérese el espíritu. El cuerpo de Pedro yace en Roma, dicen los hombres; en Roma yacen los cuerpos de Pablo, de Lorenzo y de otros santos mártires; sin embargo, Roma está reducida a la miseria y es asolada: es afligida, aplastada e incendiada. El hambre, la peste, la espada, siembran la muerte por doquier. *¿Dónde están las memorias de los apóstoles?* —¿Qué estás diciendo? —Esto es lo que he dicho: si tan grandes males padecen Roma, ¿dónde están las memorias de los apóstoles? —Allí están, allí están, pero no en ti. ¡Ojalá estuvieran en ti, quienquiera que seas quien eso dice, quien así desvarías; quien, llamado en el espíritu, sólo entiendes lo de la carne, quien así eres! ¡*Ojalá estuviesen en ti las memorias de los apóstoles*; ojalá pensaras en ellos! Verías qué felicidad les fue prometida, si la terrena o la eterna.[157]

Agustín busca argumentar que la ruina de una Ciudad como Roma no se vincula a la presencia, o no, de los dioses o mártires. Luego agrega que otras ciudades aun después de haber destruido sus dioses de piedra y de madera, han podido continuar florecientes gracias al intervención virtudes superiores, como el culto al único Dios que puede comunicar la eternidad; una que no se expresa en la ciudad material, sino en las virtudes de los ciudadanos que, en definitiva, sostienen las edificaciones materiales.[158]

Sin embargo, en las mentes de algunos cristianos influenciados por una falsa interpretación de lo que en la escatología paulina se llama “misterio de iniquidad” (Carta a los Tesalonicenses 11, 7), existía la creencia de que Cristo debía venir inmediatamente después de la caída de los imperios, que era, para ellos, el Imperio romano.[159] En este ambiente ideológico se concreta un sistema de escatología

---

[157] Agustín, *Sermón 296* (Trad. Pío de Luis Vizcaíno, osa), https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index.htm .
[158] Oroz, “San Agustín”, 175-191.
[159] Oroz, “San Agustín”, 175-191.

político-religiosa donde el Imperio romano solo busca retardar, en lo posible, el inminente fin de los tiempos. En ese sentido, Tertuliano[160] creerá necesario recordar a los cristianos la obligación de orar por los emperadores, por la estabilidad del Imperio y por el poderío romano, ya que, cuando Roma sea arruinada y convertida en un montón de cenizas, atendiendo los oráculos de las Sibilas, no se podrá dudar de que el fin está por llegar. Y, en esta lógica, la *Urbs aetema* es la que conserva y sostiene todo cuanto existe. Implícitamente, me parece, se trata de un tipo de *metafísica inmanente* en términos de Przywara.

Ahora bien, se podría asegurar que Agustín, en la obra *La Ciudad de Dios,* trata de sustituir las ideas anteriores por una de ciudad eterna, cuya eternidad y perennidad libre al ciudadano de la inmanencia. Otro elemento donde aborda el tema son los sermones de la época, en los que se puede encontrar otro tipo de metafísica que combina inmanencia y trascendencia: el sermón 81 expone a sus fieles la conciliación de la Providencia divina y los males que sobrevinieron al mundo romano[161]:

> Advierte que Roma perece en los tiempos cristianos». Quizá no perezca; quizá solo ha sido flagelada, pero no hasta la muerte; quizá ha sido castigada, pero no destruida. Es posible que no perezca Roma si no perecen los romanos. Pues, si alaban a Dios, no perecerán; si blasfeman contra él, perecerán. En efecto, ¿qué otra cosa es Roma sino los romanos? No se trata aquí de las piedras y de las maderas, ni de las manzanas de elevados bloques de casas o de las enormes murallas. Todas estas cosas estaban hechas de forma que alguna vez tenían que perecer. Al edificarlas, un hombre puso piedra sobre piedra; al derruirlas, otro hombre separó una piedra de otra. El hombre lo levantó, el hombre lo destruyó. ¿Se hace una injuria a Roma porque se dice que se derrumba? No a Roma, sino, en todo caso, al que la construyó. ¿Hacemos una injuria a su fundador al decir que se

[160] Tertuliano, *Apología*, (Trad. Pedro Manero, Madrid: Biblioteca clásica, 1927) Cap. XXI: “Los judíos ya esperaban esta venida admirable, que así la leen prometida en los profetas: que no niegan la persona, pues la esperan; antes no hay controversia tan reñida entre nosotros y los judíos como la porfía con que niegan su venida, que aún esperan. Dos venidas señala de Cristo la Escritura: la primera ya se cumplió en humildad de carne humana; la segunda, que ha de ser en el fin del mundo, será en ostentación de divinidad manifiesta. Los judíos confunden estas venidas, y como no esperan sino una de ostentación majestuosa, no creen la primera, de condición tan humilde. El no haberla conocido, castigo fue de sus culpas; que si la conocieran la creyeran, y si la creyeran se salvaran. Ya leen ellos este castigo en la Escritura: que habían de ignorar con la ciencia; que habían de cegar con la vista y ensordecer con las voces.”

[161] Oroz, “San Agustín”, 175-191.

> derrumba Roma, la ciudad fundada por Rómulo? El mundo que creó Dios ha de arder. Pero ni siquiera lo que hizo el hombre se derrumba sino cuando lo quiere Dios; ni tampoco lo que hizo Dios se derrumba más que cuando lo quiere Él. Si, pues, la obra del hombre no se derrumba sin el consentimiento de Dios, ¿cómo puede caer la obra de Dios por voluntad del hombre? No obstante, Dios te hizo un mundo que se ha de derrumbar y por eso te creó mortal. El hombre mismo, adorno de la ciudad, que la habita, la rige, la gobierna, vino para marcharse, nació para morir, entró para emigrar. El cielo y la tierra pasarán, ¿qué tiene de extraño que llegue alguna vez a su fin la ciudad? Y quizá este fin no le ha llegado todavía, pero le llegará alguna vez.[162]

El final de este sermón es contundente, como afirma José Oroz. Se puede ver que, para Agustín, no tiene relevancia la decadencia material de Roma, que fue construida de piedra por el ser humano. Para el obispo de Hipona, lo que constituye, en realidad, la eternidad de Roma sería la memoria de las virtudes que dieron lugar a la grandeza de aquel Imperio a lo largo de su historia. Solamente en este sentido se podría hablar de una Roma eterna.

Otros sermones dan ejemplo del dolor de Agustín en relación con la tristeza que causa el fin de sus valores espirituales. Agustín, tal como se expresa en este sermón 81, cree que lo que ha ocurrido a Roma no es precisamente su ruina final, sino un castigo de Dios por haber olvidado las virtudes que dieron lugar a su origen e historia. Y ahora los valores del cristianismo están sustentados en la “memoria” de los apóstoles, no en sus construcciones.[163] De este modo, Agustín ha sabido separar claramente la causa de la Iglesia y sus apóstoles de la causa del Imperio y, así, considero, para Agustín no hay titubeo de que en el mundo pueda existir otro estado que no sea el Imperio romano. De este modo se inaugura la doctrina que separa la Iglesia y el Estado que, en siglos venideros, se difuminará.

Arriba mencioné la escatología paulina; habrá que agregar, además, que tuvo efectos también sobre creencias de tipo milenaristas. Esta vez el asunto no es solo sobre el fin o no del imperio, sino los “mil años de felicidad para los justos antes del

---

[162] Agustín, *Sermón 81* (Trad. Pío de Luis Vizcaíno, osa), https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index.htm

[163] Oroz, “San Agustín”, 175-191.

final de la historia".[164] El milenarismo cristiano sostuvo la creencia de que, "despuesta de la resurrección de los cuerpos, los justos gozarían con Cristo de mil años de felicidad en esta tierra"; el milenarismo se dio en los orígenes del cristianismo, así como en el siglo X y XI con la espere del postmilenio.[165] De modo usual, el texto bíblico que se ha utilizado para sustentar estas ideas es Ap. 20, 1-6, donde se habla de una "primera resurrección" de los justos y de un reinado de mil años con Cristo a la cabeza. Pero los libros de *La Ciudad de Dios* fueron definitivos para el rechazo de esta opinión "por parte de los latinos, pues Agustín advierte que Ap 20, 1-6 ha de interpretarse "razonablemente"[166] a partir de la exégesis y la eclesiología.

En el primer argumento de tipo exegético, Agustín muestra las consecuencias del milenarismo, sobre todo frente a la afirmación de que "los bienes que se espera gozar en esos mil años son, fundamentalmente, materiales"; una idea que contraviene todos los discursos sobre el reino contenidos en los evangelios. En el argumento de tipo eclesiológico se muestra que la lectura milenarista es errada, en tanto que estos piensan que la Iglesia presente no es aún el reino de Cristo, sino que ese reino vendrá después, justo en los mil años finales de la historia.

Para Agustín, en cambio, la Iglesia es verdaderamente ya el reino prometido por Cristo[167], ya que Agustín interpreta que la "primera resurrección" es el paso del pecado a la vida nueva en Cristo, que tiene lugar mediante el bautismo. Es por esto que en el Apocalipsis se asegura que después una "primera resurrección" los justos reinarán con Cristo mil años, y esta "primera resurrección" ha de entenderse a partir del bautismo. "Reinar" se comprender como la pertenencia a la Iglesia, que es el reino de Cristo esperado, y los "mil años" como manifestación de la plenitud que

---

[164] Lucas F. Mateo-Seco, "La escatología en San Agustín", (Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra 2002), 327-352.

[165] Los autores que sostuvieron este pensamiento San Justino (*Diálogo*, 80), San Ireneo (*Adversus haereses*, 5, 32, 1) y Tertuliano (*Adversus Marcionem*, 3, 24). Revisar también Roberto Rusconi, "La historia del fin: cristianismo y milenarismo", *Teología y Vida*, Vol. XLIV 2003, 209-220.

[166] Agustín, *La Ciudad de Dios*, (Trad. de Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA) XX, 7. El título del capítulo es "Las dos resurrecciones y los mil años. ¿Qué es lo que Juan escribió en el Apocalipsis, y qué es lo que se puede opinar razonablemente sobre todo ello?".

[167] Agustín, La Ciudad de Dios, XX, 9: "Por consiguiente, la Iglesia, ya desde ahora, es reino de Cristo y reino de los cielos. Y los santos reinan con Él incluso ahora, claro que de otra manera a como reinarán entonces. Sin embargo, la cizaña no reina con Él por más que crezca juntamente con el trigo en la Iglesia."

supone dicho reinado. En palabra de Agustín, se trata de "La otra modalidad -la más probable- de interpretar los mil años sería el tomar esta cifra por los años totales de este mundo, citando con un número perfecto la plenitud del tiempo*".* [168]

Y así, con lo dicho hasta aquí, se establece la distinción radical que existe entre la eternidad de Roma y la eternidad concebida por Agustín.[169] Esta distinción consiste en que el fin de la historia no es la de una duración sin fin, sino que la eternidad es "una liberación de la duración, es decir, la posesión de la vida"[170] perennemente dada por el Resucitado. Se entiende que el fin de la historia implique, "antes que nada, una profunda e inefable transformación hacia una perfección sublime, que no cabe en pensamiento humano" que ha sido, hasta ese momento, de la constante mutabilidad.

Desde aquí se entiende que Agustín repugne a toda concepción del final de la historia que se parezca en algo al eterno retorno, o en la que se acepte una resurrección provisional y material que implique más duración y más distención temporal.

Para Agustín, la existencia final está más allá del tiempo, en la eternidad. En ella, la persona se encuentra más allá de lo efímero y de la mutabilidad "y, por eso mismo, posee su existencia en total libertad".[171] Este final, en efecto, no es comprendido como el final de la historia y el comienzo de una nueva época, sino como algo absolutamente nuevo y definitivo que Dios opera en la persona para

---

[168] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XX, 7.
[169] Lucas F. Mateo-Seco, "La escatología", 327-352. Para ampliar el tema de la distinción entre tiempo y eternidad habría que revisar y comentar otros textos como: Agustín, *Confesiones*, XIII, 37: "Porque también entonces descansarás en nosotros, del mismo modo que ahora actúas en nosotros; y así será aquel descanso tuyo por nosotros, como ahora son estas obras tuyas por nosotros. Tú, Señor, siempre actúas y siempre descansas; no ves en el tiempo, ni te mueves en el tiempo, ni descansas en el tiempo, y, sin embargo, tú eres el que realizas la visión temporal y el tiempo mismo y el descanso del tiempo." Agustín, *Confesiones*, XI, 19: "Pero ahora mis años se pasan en gemidos. Y tú, consuelo mío, Señor y Padre mío, eres eterno; en tanto que yo me he disipado en los tiempos, cuyo orden ignoro, y mis pensamientos —las entrañas íntimas de mi alma— se desgarran por las tumultuosas variedades, hasta que, purificado y derretido en el fuego de tu amor, sea fundido en ti."
[170] Lucas F. Mateo-Seco, "La escatología", 327-352.
[171] Lucas F. Mateo-Seco, "La escatología", 327-352.

salvarlo de la caducidad e introducirlo en la paz eterna, o también llamado triunfo definitivo del Bien.[172]

Al final de *La Ciudad de Dios*, los libros XX, XXI y XXII tratan sobre la eternidad. Ahí nuevamente se presenta un Agustín en toda la fuerza de su piedad cristiana. Concretamente, el capítulo 18 del libro XXII[173], titulado *El hombre adulto, esto es, Cristo, y su cuerpo, la Iglesia, que es su plenitud,* aborda la relación entre la eternidad y la sociabilidad:

> Aquí tenemos al varón adulto, cabeza y cuerpo, que consta de todos los miembros, que se complementarán a su tiempo, y que continuamente se van añadiendo al cuerpo, mientras se edifica la Iglesia, a la que se dice: Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros. Y en otro lugar: Por su cuerpo, que es la Iglesia. Y también en otro: Aunque hay un solo pan, formamos muchos un solo cuerpo. De la edificación de ese cuerpo se dice aquí: Con el fin de equipar a los consagrados para la tarea del servicio, para construir el cuerpo de Cristo; añadiéndose luego el punto que nos ocupa: Hasta que todos sin excepción alcancemos la unidad que es fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, la edad adulta, el desarrollo que corresponde al complemento de Cristo, etc. Hasta dónde había de llegar esa medida en el cuerpo, lo manifiesta al decir: Crezcamos en todo aspecto hacia aquel que es la cabeza, Cristo. De Él viene el cuerpo entero, compacto y trabado por todas las junturas que lo alimentan, con la actividad peculiar de cada una de las partes...

Este capítulo es importante para comprender el pensamiento político de Agustín, porque muestra que la paz eterna es cristocéntrica y, esencialmente, social. Lo hace a partir de la analogía del cuerpo, que es compuesto por la "la actividad peculiar de cada una de las partes"[174]; no solo por sus partes, sino por su actividad propia. Además, busca liberar el discurso social y político de la inmanencia, colocándolo en la trascendencia, justo con la finalidad de sustentar la autonomía e independencia de la Ciudad de Dios frente a cualquier proyecto que no excluye la posibilidad de fijarse de algún modo político o ético, pero no imperial. Tal vez, la historia ha tenido

---

[172] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XX, 9: "Ajenos, en efecto, a todos estos males, viviendo en esta carne mortal, o ya difuntos, están reinando con Cristo ya ahora, de una manera adecuada al tiempo actual, durante todo el período indicado en la cifra de mil años."
[173] Lucas F. Mateo-Seco, "La escatología", 327-352.
[174] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XXII,18.

motivos para valorar negativamente el *agustinismo político* porque fue el andamiaje sobre el que se sostuvieron muchas intensiones imperialistas, veremos adelanta la posibilidad de otra lectura.

3. Paz y armonía de la sociabilidad humana

Teniendo en cuenta las reflexiones anteriores, es necesario relacionar los conceptos de paz y origen del Estado en *La Ciudad de Dios*. La reflexión se condensa en dos asuntos: la sociabilidad humana y la aparición del dominio o poder político. Agustín está convencido de que el mundo es contingente —puede ser o no— pues depende de la voluntad Divina. Sin embargo, el mundo creado responde a una finalidad regida por un orden necesario. En palabras de Przywara el mundo responde a un ritmo de polaridades entre lo contingente y lo necesario.

Para Agustín, la sociabilidad es natural al ser humano, pero el poder político, sobre todo, el derecho del Estado a la coerción es una de las consecuencias de la expulsión del paraíso después del pecado de Adán. De modo que el acto de desobediencia de los primeros padres supuso el rompimiento del orden y el menoscabo de la armonía original de la creación.[175] Y así, la disparidad de intereses particulares convierte la vida social en disputa continua; “de ahí surge la necesidad de someterse bajo un dominio político que garantice el mantenimiento del orden”.[176] Por consecuencia, el Estado se origina en la consecución y promoción de la justicia y la paz por medio del poder coercitivo.

Para Agustín, la posibilidad del Estado de ejercer poder constituye un elemento de colaboración para que se fije en la historia la *Ciudad de Dios,* ya que esta peregrina en un espacio que le resulta desafiante, y encontrará, en una República bien ordenada, una garantía que le permita vivir en paz. En cambio, la ciudad terrena y egoísta solo busca su fin, únicamente persigue su bienestar

[175] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIII, 13-15.
[176] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 5; Mar Amengual Mira, “Los límites del dominio político en La Ciudad de Dios de San Agustín”.

temporal, pero encontrará su límite si el Estado se alinea con los objetivos de la *Ciudad de Dios*.[177]

Así pues, el concepto de paz es medular, puesto que pone de manifiesto la articulación de algunas categorías como orden, armonía, pueblo, comunidad y derecho. Es a partir de los conceptos de *orden* y *armonía* que Agustín ensambla, por un lado, su visión teleológica de la creación que mencionábamos arriba y, por otro, sus ideas sobre la naturaleza social del ser humano:

> Todas las naturalezas, por el hecho de existir y, por consiguiente, tener su propia ley, su propia belleza y una cierta paz consigo mismas, son buenas. Y mientras están situadas donde deben estar, según el orden de la naturaleza, conservan todo el ser que han recibido. Las que no han recibido un ser estable sufren una mutación a mejor o peor, según las circunstancias cambiantes de las cosas, sujetas a la ley que les fijó el creador. Buscan siempre, por providencia divina, aquel fin asignado por el plan de gobierno universal.[178]

Según Agustín, la disposición natural del ser humano "lo conduce a abrazar su condición de ser social"[179] y establecer comunidad. La persona, como todo en la creación, está sujeta a una serie de tendencias naturales que la "dirigen al cumplimento del estado que le corresponde, según el orden dispuesto por Dios".[180] Pero la naturaleza de lo humano excede la dimensión terrena del resto de la creación; el ser humano "no solo está sujeto a los apetitos y movimientos naturales que afectan a su ser material"[181], sino que la persona es un ser espiritual y, por tanto, racional; además es un ser moral en cuya interioridad se localiza la disposición y aptitud hacia el reconocimiento de la imagen y semejanza con la que ha sido creado. Esto expresa su deseo de comunión con Dios, a la que está llamado.[182] Y, en consecuencia, para Agustín, las ordenaciones que regulan el

---

[177] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 26; Mar Amengual Mira, "Los límites del dominio político en La Ciudad de Dios de San Agustín".
[178] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XII, 5.
[179] Mar Amengual Mira, "Los límites del dominio político en La Ciudad de Dios de San Agustín", (Universitat de les Illes Balears, Mallorca, 2019) en: http://hdl.handle.net/11201/152873
[180] Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 11.
[181] Mar Amengual Mira, "Los límites del dominio político en La Ciudad de Dios de San Agustín".
[182] Agustín, *La Ciudad de Dios,* XI, 28.

conjunto de lo creado, así como las leyes del Estado que ordenan al ser humano en sociedad, no pueden desentenderse de su orientación hacia la salvación eterna.[183]

Así, con base en el principio de orden todo se encuentra dispuesto por Dios, según la finalidad que le corresponde, como afirma Salvador Antuñano en su «Estudio preliminar» a *La Ciudad de Dios*:

> El orden es la razón de ser de los seres; la razón divina del ser de las cosas: su qué-son, su por-qué-son y su para-qué-son ontológicos, originales y definitivos. […] Y la «paz es la tranquilidad del orden»: la plenitud, satisfacción, felicidad y descanso de haber encontrado mi propio destino y de ser y vivir en mi verdad original. Puesto que esto no es solo para un ser particular sino para todos, «iguales y distintos, cada uno en su lugar», el orden supone la integración ordenada –esto es, racional– de la realidad al completo.[184]

Sin embargo, como es evidente, existe la posibilidad "de sublevarse a su propia naturaleza de ser social. Solo así pueden explicarse las pasiones bajo las que se originan los males de la guerra o el caos".[185] Esta es la herencia de la situación vulnerable en la que se encuentra la persona "a la que debe imponerse el ejercicio de la virtud".[186]

Como puede verse, para Agustín, el concepto de orden es importante a nivel social y comunitario porque a partir de este se sustenta la paz pública. Así lo expresa el autor al reflexionar sobre la paz y la concordia social:

> Las mismas fieras, en su mayor crueldad, custodian la propia especie con una cierta paz: conviven juntas, se fecundan, paren, cuidan y nutren a sus cachorros, siendo en su mayoría insociables y hurañas […] ¡Cuánto más el hombre se siente de algún modo impulsado por las leyes de su naturaleza a formar sociedad con los demás hombres y a vivir en paz con todos ellos en lo que esté de su mano! ¡Si hasta los mismos malvados emprenden la guerra en busca de paz para los suyos![187]

---

[183] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XI, 28.
[184] Salvador Antuñano Alea, "Estudio preliminar" en *Agustín de Hipona, La Ciudad de Dios,* edición y selección de Antuñano Alea, (Madrid: Tecnos, 2013), 71.
[185] Mar Amengual Mira, "Los límites del dominio político en La Ciudad de Dios de San Agustín".
[186] Agustín, *La Ciudad de Dios*, V, 19.
[187] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 12.

Agustín observa cómo en la paz social y el orden se puede generar la armonía de la convivencia humana. Esta idea pudo haber sido tomada, según Etienne Gilson[188], de Cicerón, quien, mediante la metáfora del instrumento musical, muestra la armonía ciudadana fundada por las correlaciones propias de sus miembros. Señala que:

> Entre la cítara o las flautas y el canto de voces debe haber una cierta armonía de los distintos sonidos, y si falta la afinación o hay discordes, es insufrible para el oído entendido. Pero también esa misma armonía se logra mediante un concierto ordenado y artístico de las voces más dispares. Pues bien, de este mismo modo, concertando debidamente las diversas clases sociales, altas, medias y bajas, como si fueran sonidos musicales, y en un orden razonable, logra la ciudad realizar un concierto mediante el consenso de las más diversas tendencias. Diríamos que lo que para los músicos es la armonía en el canto, eso es para la ciudad la concordia, vínculo el más seguro, y el mejor para la seguridad de todo el Estado. Y, sin justicia, de ningún modo puede existir la concordia.[189]

Siguiendo la interpretación de Gilson sobre este pasaje, se puede afirmar que el orden necesario que configura la armonía de la naturaleza se traduce en el lenguaje de las comunidades humanas. Así, la República debe orientarse hacia una finalidad: conservar el orden público y asegurar la paz pública a partir de la justicia; “sin la más estricta justicia es imposible gobernar un Estado” dice Cicerón.[190]

Así pues, siguiendo a Gilson, se puede afirmar con Cicerón que la justicia permite armonizar los sedimentos que configuran una sociedad heterogénea, pacificando la “contrariedad de los intereses individuales a un objetivo común”. La República, según la idea de Cicerón, se comprende como “una empresa del pueblo”, y el pueblo, como “una multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho y por la comunión de intereses”[191]. En resumen, las leyes que imponen un estatus de justicia se presentan como los fundamentos de la República, pues sin justicia no hay orden o gobierno del Estado, y el incumplimiento

[188] Etienne Gilson, *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*, (España: Troquel 1954), Cap.II, 56-57.
[189] Cicerón, *La República*, II, 42-43.
[190] Cicerón, *La República*, II, 44.
[191] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 21.

de las leyes lleva a la disolución de este. A partir de estas afirmaciones, Agustín articula la relación entre el Estado, el derecho y el pueblo romano.

> Desarrollada esta cuestión cuanto les parece suficiente, Escipión vuelve de nuevo a su discurso interrumpido, y recuerda y encarece una vez más su breve definición de República, que se reducía a decir que es una cosa de pueblo. Y determina al pueblo diciendo que es no toda concurrencia multitudinaria, sino una asociación basada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses. (...) De sus definiciones colige, además, que entonces existe república, es a saber, cosa del pueblo, cuando se la administra bien y justamente, ora por un rey, ora por unos pocos magnates, ora por la totalidad del pueblo.[192]

Y entonces, los elementos que definen una República, según Agustín, se pueden resumir así: (1) debe haber armonía en la disparidad, esto supone la existencia de un orden social diverso convergiendo en un interés común; (2) en relación con la noción de "pueblo", intrínseco a la noción de República, habría que distinguir dos elementos: (2.1) la República como interés primordial del pueblo; (2.2) la distinción entre los conceptos "pueblo" y "concurrencia multitudinaria".[193]

Lo que constituye a una República en un verdadero pueblo —y no en una multitud— lo comprende Cicerón a partir de la aceptación de un conjunto de leyes común por el se cual gobiernan a sus miembros y sus vidas, y así se garantizan las condiciones de armonía y civilidad. Sin embargo, para Agustín, la armonía social se funda más allá del cumplimiento de la ley, puesto que la armonía es análoga al orden de la creación querida por Dios. En otras palabras, para Agustín, la armonía social se funda en la virtud. Por tanto, habrá que explorar la definición de virtud, en concreto, en el *ordo amoris*.

3.1 El *Ordo amoris* como libre y gratuita donación de sí

Intentando dar un paso más sobre el concepto de Estado en Agustín, se debe tener en cuenta el concepto de virtud comprendido como *ordo amoris*. Etienne Gilson sostiene en *La metamorfosis de la ciudad* (1952) la tesis sobre el giro de la primacía

---

[192] Etienne Gilson, *Las Metamorfosis*, 50.
[193] Atilio A.Boron, (comp.) *La Filosofía Política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*, (CLACSO, Argentina, 2005)

de la justicia como fundamento de una República a la primacía del amor en Agustín, constituyendo, así, lo que conocemos como *ordo amoris*. Agustín explicita dicha perspectiva:

> Y si descartamos esa definición de pueblo y damos esta otra: 'el pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados', para saber qué es cada pueblo, es preciso examinar los objetos de su amor. No obstante, sea cual fuere su amor, si es un conjunto, no de bestias, sino de seres racionales, y están ligados por la concorde comunión de objetos amados, puede llamarse, sin absurdo ninguno, pueblo. Cierto que será tanto mejor cuanto más nobles sean los intereses que lo ligan, y tanto peor cuanto menos nobles sean. Según esto, el pueblo romano es un pueblo, y su gobierno, una república.[194]

Se ha mencionado anteriormente que uno de los fines del Estado es la conservación de la paz terrena, que solo puede garantizarse a través del ejercicio de la fuerza pública. Sin embargo, es necesario explicar ahora cuál es la relación entre noción de paz y el *ordo amoris*. Agustín define la paz como "la tranquilidad del orden", y el orden como "la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que le corresponde".[195] Pero el concepto de paz agustiniano supone la dimensión ontológica del orden, "al punto que posibilita no solo las condiciones existenciales de las cosas, sino también su permanencia o conservación en el ser"[196];

> Lo que es perverso o contra el orden, necesariamente ha de estar en paz en alguna, de alguna y con alguna parte de las cosas en que es o de que consta. De lo contrario dejaría de ser. Supongamos un hombre suspendido por los pies, cabeza abajo. La situación del cuerpo y el orden de los miembros es perverso, porque está invertido el orden exigido por la naturaleza, estando arriba lo que debe estar naturalmente abajo. Este desorden turba la paz del cuerpo, y por eso es molesto. Pero el alma está en paz con su cuerpo y se afana por su salud, y por eso hay quien siente el dolor. Y si, acosada por las dolencias se separa, mientras subsista la trabazón de los miembros, hay alguna paz entre ellos, y por eso aún hay alguien suspendido. El cuerpo

[194] Agustín, *La Ciudad de Dios,* XIX, 13, 1.
[195] Agustín, *La ciudad de Dios*, XIX, 12,3.
[196] Atilio A.Boron, (comp.) La Filosofía Política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento, (CLACSO, Argentina, 2005).

> terreno tiende a la tierra, y al oponerse a eso su atadura busca el orden de su paz y pide en cierto modo, con la voz de su peso, el lugar de su reposo.[197]

Como ya se ha mencionado, para Agustín el orden es uno de los elementos constitutivos de la creación, en tanto que lo creado existe en virtud de la medida, el orden y la forma que le fueron dados por la misma voluntad del Creador. Al respecto, el padre José Morán OSA afirma en la nota 30 de la edición BAC del libro XIX de *La Ciudad de Dios*:

> Y esto nos mueve a pensar en el peso, que es el amor, en el pondus. El amor inclina al lugar propio de cada ser, y el orden obliga a conseguirlo. Si nos detenemos un poco a considerar estas definiciones, caemos en la cuenta de que todo radica y gira sobre un mismo gozne, el equilibrio. Virtus = ordo amoris; ordo =dispositio rerum; amor = pondus; pax = tranquillitas ordinis. Este es el vasto proceso seguido por la lógica impresionante del santo.[198]

De modo que, la noción de "paz" para Agustín, no puede pensarse desde la estaticidad, sino que debe ser comprendida como el resultado de un continuo movimiento. En otras palabras, la paz puede comprenderse el equilibrio siempre en tensión de fuerzas concordes y discordes que conviven en armonía. Por esta razón Agustín asegura que la responsabilidad primera del ámbito civil es construir la paz terrena:

> Dios, pues, Creador sapientísimo y Ordenador justísimo de todas las naturalezas, que puso como remate y colofón de su obra creadora en la tierra al hombre, nos dieron ciertos bienes convenientes a esta vida, a saber: la paz temporal según la capacidad de la vida mortal para su conservación, incolumidad y sociabilidad. Nos dio además todo lo necesario para conservar o recobrar esta paz.[199]

De modo que el concepto de paz de Agustín se deberá comprender siempre a partir de la fe cristiana, que promete la eterna bienaventuranza, según el orden de aquello que debe ser amado, primeramente.

---

[197] Agustín, *La ciudad de Dios,* XII, 5.
[198] José Morán OSA Agustín, Nota 30 en L*a Ciudad de Dios*, XIX (Ed. Preparada por José Morán OSA), (Madrid: BAC, 1958), 1435.
[199] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIII, 2.

A este respecto, por ejemplo, Hannah Arendt en *El concepto de amor en San Agustín*[200] opta por distinguir entre concupiscencia, o amor desordenado, y la *caritas*, o amor ordenado. Se intenta mostrar lo inviable de tratar los *medios* como *fines,* ya que esto producirá un apego al mundo y, por consecuencia, un amor de egoísmo y concupiscencia.

Y así, un amor que respeta la jerarquía natural y ordenada de los bienes terrenos, y que distingue a todos ellos como medios dirigidos hacia Dios, será identificado con el amor de caridad. Arendt formula esta idea de la siguiente manera: "En la concupiscencia el hombre abraza la suerte que le hace perecedero. En la caridad, el objeto es la eternidad, el hombre se trasforma en un ser eterno, no perecedero".[201] De modo que la interpretación de Arendt sobre el amor de caridad es que este amor tiene a Dios como fin y emplea al mundo como medio para llegar a Él. Para Arendt

> *Caritas* no conoce el temor porque no conoce la pérdida. La muerte se transforma así en el peor mal (en contraste con el bien más alto) para una vida regida por *Cupiditas*.[202]

Por tanto, la caridad es amor ordenado y puro, que tiende hacia la eternidad. Este amor de caridad remite al mundo en toda su finitud y limite. Pero lo hace de modo tal, que aun gozando de todos sus bienes en tanto medios, le aprovechan para conseguir los bienes incorruptibles. Adviértase que este amor no priva al ser humano del disfrute de los medios, sino que, les da sentido y orientación.

Finalmente, se puede hacer aquí una síntesis de la concepción de *ordo amoris* comprendido por Przywara en *San Agustín Perfil humano y religioso,* atendiendo las tres antítesis que la jesuita toma del pensamiento del obispo de Hipona.

La primera es *hombre-Dios,* que nos invita a subir verticalmente hacia Dios, hasta llegar a un *amor gratuitos*[203], donde el objetivo es llegar a ser buenos y

---

[200] Hannah Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, (Madrid: Edición encuentro, 2001).
[201] Arendt, *El concepto de amor*, 36.
[202] Arendt, *El concepto de amor*, 54.
[203] Agustín, *De doctrina cristiana* 1, 22,21: "Es más, si bien se considera, ni aun de sí mismo debe gozar el hombre, porque nadie debe amarse a sí mismo por sí mismo, sino por aquel de quien debe gozar. Entonces es el hombre perfecto, cuando dirige toda su vida hacia la vida inmudable,

auténticos seres humanos para los demás en virtud de la condición sociable de estos. Para Przywara, se trata de un antropocentrismo que desemboca en un teocentrismo, ya que el efecto de un verdadero teocentrismo es un auténtico antropocentrismo.[204]

La segunda antítesis es *Frui-uti,* que consiste en la oposición entre gozar de Dios y su proximidad, y el estar frente a las creaturas a partir del frío cálculo de usarlas. El desafío para Przywara, puesto por Agustín, es que toda creatura es objeto de un goce más y más exquisito en Dios. En palabras de Agustín, en *De Trinitate*:

> Este verbo es engendrado o por el amor de la criatura o del Creador; esto es, o de la naturaleza caduca o de la verdad inmutable. Luego, o por la concupiscencia o por la caridad. Y no es que no haya de amarse la criatura: cuando este amor va flechado al Creador, no es sino caridad. Es, sí, concupiscencia cuando se ama la criatura por la criatura. En este caso es útil al que no usa de ella; pero corrompe al que en ella se adelicia. La criatura o es igual o inferior a nosotros. De la inferior se ha de usar para Dios; de la igual hemos de disfrutar, pero en Dios. No te complazcas en ti mismo, sino en aquel que te hizo; y lo mismo has de practicar con aquel a quien amas como te amas a ti. Gocemos, pues, de nosotros mismos y de los hermanos, pero en el Señor, y no osemos nunca abandonarnos a nosotros mismos ni extender nuestros deseos hacia los bienes de la tierra. Florece la palabra cuando agrada la idea, y entonces inclina al pecado o al bien. Es el amor un abrazo entre la palabra y la mente que la engendra, y a ellas se une como tercer elemento en amplexo incorpóreo, sin confusión alguna.[205]

Según esta lógica, el amor de caridad tiene como fin a Dios y usa del mundo como medio para llegar a Él. Pero se pone de manifiesto el desafío de la sociabilidad humana cuando la idea de caridad se concreta frente al otro semejante a mí.

La tercera antítesis es *caritas-concupiscentia* que, para Przywara, consiste en que la creatura se halla ante la cruda alternativa entre la libre y gratuita donación,

---

uniéndose a ella con todo su afecto. Si se ama a sí mismo por sí mismo, no se encamina hacia Dios, pues dirigido a sí propio, se aleja de lo inmudable. Y, por tanto, ya goza de sí con algún defecto, pues mejor es el hombre cuando enteramente se une y se abraza con el bien inmudable, que cuando se aleja de él para volverse a sí mismo. Luego si a ti mismo no te debes amar por ti mismo, sino por aquel que es el rectísimo fin de tu amor, no arda en cólera ningún otro hombre porque también le amas a él, no por él, sino por Dios."

[204] Erich Przywara, *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Traducido por Lope Cilleruelo (Madrid: Ediciones cristiandad, 1934), 103.

[205] Agustín, *De Trinitate IX*, 8, 13 en https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm Trad. Luis Arias, OSA

y la concupiscencia que late en todo lo humano[206]. Pero luego, al observar a la creatura en su pura indigencia, se reconoce que esta solo se sacia en la inmensidad de lo trascendente.

De modo que, siguiendo las ideas de Przywara y Arendt, se puede afirmar que trascender en el amor consiste en saber usar lo temporal e inmanente para alcanzar el fin último, algo que lo temporal e inmanente no puede ofrecer de suyo:

> No os exhorto que no amemos, sino a elegir qué amar. Amar al mundo nunca es elección, pues el mundo siempre está ahí y es natural amarlo. Elegimos precisamente lo que el mundo no puede ofrecer de suyo. En este amor selectivo hay un acceso personal al creador.[207]

Dicho acceso es, para el jesuita, lo propiamente agustiniano; es el afán o *desiderium* que se muestra en relación recíproca con la insatisfacción constante.[208] En ese sentido, el *ordo amoris* se muestra rítmicamente a partir del gozo o satisfacción del *desiderium* y el *desiderium* no resuelto.[209] Pero esa *caritas*, comprendida a partir del *ordo amoris,* es la constante entrega de sí sin reserva –"frente a la amenaza de peregrinar hacia una abierta lejanía"- que busca concretarse en la cercanía al otro. Será necesario comprender lo anterior, porque para Przywara es medular comprender el concepto de pueblo no como aglomeración de miembros, sino como el efecto de un orden que va más allá del orden impuesto por las leyes.

---

[206] "La concepción y el nacimiento del verbo se identifican cuando la voluntad descansa en la noticia, como en el amor de lo espiritual acontece. El que, por ejemplo, conoce perfectamente y ama con igual perfección la justicia, ya es justo, aunque, no actúe al exterior según este postulado de la justicia mediante los miembros del cuerpo. Mas en el amor de las cosas carnales y transitorias —y lo mismo sucede en los fetos de los animales—, una cosa es la concepción de la palabra y otra muy diferente el parto. Lo que se concibe con el deseo, nace con el logro. No basta al avaro conocer y amar el oro si no lo posee; ni basta conocer y amar la comida o el ayuntamiento si no llega a realizar estos actos; ni basta conocer y amar el poder y el honor si no los consigue". Agustín, *De Trinitate,* IX, 9,14 en https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm Trad. Luis Arias, OSA

[207] Arendt, El concepto de amor, 108.

[208] Revisar sobre el tema del deseo nunca resuelto en Erich Przywara, §7 Amplitud problemática de la analogia entis, en *Analogia Entis I*. Traducido por Edwards Aníbal. (Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 267.

[209] "Si estos movimientos, si estos afectos buenos, que proceden del amor y de la caridad santa, han de ser llamados vicios, tendremos que admitir que los verdaderos vicios reciben el nombre de virtudes. Pero si esos afectos siguen la recta razón, cuando están puestos en su fin, ¿quién osará llamarlos entonces enfermedades o pasiones viciosas?" Agustín, *Ciudad de Dios*, XIV, 9, 2 en https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm Trad. Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA.

3.2 La doctrina trinitaria como origen de la comunidad

Teniendo en cuanta lo dicho hasta aquí, me parece necesario ahora indagar en la idea de *caritas,* entendida como libre y gratuita donación. Y las consecuencias de esta en el orden social, puesto que lo que se busca desafiar es la concepción del orden social más allá de la organización jurídica que implanto el Estado moderno. Se procederá de la siguiente manera: primero, se expone la preocupación de Agustín sobre la doctrina de la Trinidad; segundo, la caridad como senda de relación hacia la Trinidad y hacia el otro; tercero, la concepción de comunidad a partir de la reflexión de la doctrina trinitaria.

El ejercicio especulativo sobre la doctrina de la Trinidad en Agustín de Hipona, en la obra *De Trinitate,* pone de manifiesto las cualidades intelectuales de Agustín para tratar un asunto desde lo histórico, lo exegético y lo filosófico. El punto de partida histórico de Agustín sobre el asunto de la Trinidad se ubica después del debate teológico sobre la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo. Por ejemplo, la doctrina del Concilio de Nicea (325) y el de Constantinopla (381) había conseguido darse a conocer; "la afirmación de la consustancialidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo estaba admitida".[210] Sin embargo, para Agustín era necesario explicar la doctrina en términos exegéticos y conceptuales[211]; para ello se propone un punto de partida: "la fe de la Iglesia, enunciada de manera especial a partir de la unidad divina y de la igualdad de las personas"[212]. Esto lo expresa con las siguientes palabras:

> Por lo cual, con la ayuda del Señor, nuestro Dios, intentaré contestar, en cuanto pueda, a la cuestión que mis adversarios piden, a saber: que la Trinidad es un solo, único y verdadero Dios, y cuán rectamente se dice, cree y entiende que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son de una misma esencia o sustancia.[213]

[210] Maximino Arias Reyero, "La doctrina trinitaria de San Agustín: en el "De Trinitate", Teología y vida Vol. 30 n. 4, 1989.
[211] Maximino Arias Reyero, "La doctrina trinitaria de San Agustín: en el "De Trinitate", *Teología y vida* Vol. 30 n. 4, 1989, 256.
[212] Maximino Arias Reyero, "La doctrina trinitaria de San Agustín: en el "De Trinitate", Teología y vida Vol. 30 n. 4, 1989.
[213] Agustín, *De Trinitate,* I, 2, 4.

Agustín expone algunas reglas para leer la Escritura; estas podrían ser discutibles pero lo que quiere demostrar es igualdad y unidad del Padre, Hijo y Espíritu Santo.

En cuanto al asunto de formular el misterio de la Trinidad, para Agustín fue necesario afrontarlo con los conceptos más precisos posibles; que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo sean Dios, y que, además, sean un solo Dios, parece contradecir la razón. Pero, para ello utilizará como dice Maximino Arias "los elementos filosóficos de su tiempo; sobre todo, va a hacerlo analizando y explicando tres términos: sustancia o esencia, *lo relativo* y persona".[214] En relación con el primer concepto, Dios es una sustancia, donde esencia o sustancia indica existencia:

> es, sin duda, sustancia, o si el nombre es más propio esencia, que los griegos llaman "ousia". Así, pues, como de saber se dice sabiduría, y de conocer (scire) ciencia, así también esencia viene de ser. Y ¿a quién corresponde más el ser, si no a aquel que dijo a su siervo Moisés: Yo soy el que soy?.[215]

"Sustancia o esencia es, para Agustín, sinónimo de *natura* o de *res*; es lo que existe. Ahora bien, solo hay dos posibilidades de ser o existir: como Creador o como creatura".[216] Con la idea de sustancia en Dios se quiere expresar la existencia de Dios, que *es el que es,* el que existe, pero también algunas de sus características sustanciales: Dios está pensado en términos de espíritu y de amor.

Así pues, para Agustín, no todo lo que se dice de Dios se dice según la sustancia, entonces a veces se habla según lo *relativo,* pero nunca según el accidente. De esta manera se descubre una nueva realidad ontológica que no existía en filosofía: "*lo relativo no accidental*, lo relativo que se da en la sustancia y, por lo mismo, es sustancial".[217]

Con lo anterior Agustín ha creado la teología de la relación. Y así, "con la diferencia entre sustancia y lo relativo, Agustín está en el camino a crear un lenguaje propio"[218] para referirse a la Trinidad. Puede resumirse en estos dos enunciados: (1)" todo lo que se dice en Dios, según la sustancia, se puede decir de cada persona

---

[214] Arias Reyero, "La doctrina trinitaria de San Agustín: en el "De Trinitate"
[215] Agustín, *De Trinitate*, V, 2, 3.
[216] Arias Reyero, "La doctrina trinitaria".
[217] Arias Reyero, "La doctrina trinitaria".
[218] Arias Reyero, "La doctrina trinitaria", 265.

y en singular" y (2) todo lo que se dice relativo de Dios, se dice de las personas; esto solo indica distinción, pero no aumento o disminución. De modo que queda expresada una de las ideas principales sobre la Trinidad como una realidad en perfecta relación.

A partir del libro V de *De Trinitate,* Agustín se dedica a la exploración de imágenes trinitarias. En este tema, Agustín se manifiesta como un pensador original, y constituye "la contribución más personal dada a la teología trinitaria", dice Máximo Arias.[219] Tal vez la imagen con mayor influencia es la llamada "trinidad psicológica", o "la doctrina psicológica de la Trinidad", que no es sino el esfuerzo que hace Agustín para comprender la fe trinitaria mediante imágenes o semejanzas tomadas de la naturaleza y, especialmente, del ser humano," para que le lleven a un conocimiento más cercano de la Trinidad".[220]

Además, en los libros VIII y IX trata Agustín de descubrir la imagen de la Trinidad en el amor. Esta imagen consiste en asegurar la existencia del amor en tanto que alguien ama; este acto pone de manifiesto la existencia del amor, pero "cuando se ama no solamente se ama a alguien, sino que se ama al amor mismo". Así, el amor supone un amante, un amado y el amor.[221] De aquí que Agustín pueda decir: "Ves la Trinidad, si ves el amor".[222] Sin embargo, para Agustín esta imagen supone una cuestión: ¿qué decir cuando el que ama y el amado es uno mismo? En este caso solo hay dos realidades y, por esto, la imagen de la trinidad psicológica le parece más adecuada, ya que, al descender a la realidad intima de la persona, Agustín encuentra una trinidad interior personal: la memoria, la inteligencia y la voluntad con que ama. En consecuencia, aparecen estas tres facultades como no idénticas, sino *relativas* a una sola realidad, que es la persona humana.

Para Agustín surge de aquí una imagen de la Trinidad siempre y cuando se traspase los límites de sí; la mente recuerda a "Dios, se entiende de Dios, y ama a Dios, entonces es cuando se da la Trinidad". Pero la trinidad psicológica no es "imagen de Dios por el hecho de conocerse, recordarse y amarse, sino porque

[219] Arias Reyero, "La doctrina trinitaria", 265.
[220] Arias Reyero, "La doctrina trinitaria". 266.
[221] Agustín, *De Trinitate,* VIII, l0, 14.
[222] Agustín, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.

puede recordar, conocer y amar" a su Creador: "Acuérdese, pues, de su Dios, a cuya imagen ha sido creada; conózcale y ámele".[223]

Sin embargo, se debe de agregar que Agustín insistirá que nada es como Dios. Las diferencias son enormes entre la imagen y la Trinidad. La más importante de las desemejanzas es que "en el ser humano la memoria, la inteligencia y el amor no son personas, pero en Dios sí lo son". Además, la imagen trinitaria que da en el ser humano es consecuencia de ser creada y la imagen que se da en Dios es increada y eterna. Entre el ser humano y "Dios se encuentra una distancia que solo puede ser salvada" y acogida por Dios y por la fe trinitaria. Entonces, las imágenes quedan aquí en la región de la desemejanza[224]:

> y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente porque proceden de ti; mas no son, porque no son lo que eres tú, y sólo es verdaderamente lo que permanece inconmutable.[225]

En este contexto, frente a la búsqueda de imágenes de la Trinidad, Agustín expresa que la dificultad de encontrarlas consiste en "Uides trinitatem si caritatem uides".[226] Estas palabras sitúan el centro mismo del misterio trinitario, que para Agustín es el misterio de la caridad que sostiene la vida, la comunidad, la persona y la historia.[227] Entonces confluyen la ayuda divina y la búsqueda humana en lo que supone un acaecimiento de comunión:

> El Dios Trinidad, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, *vienen* a nosotros, mientras *vamos* a ellos: vienen, viniendo a ayudar, vamos, obedeciendo; vienen, iluminando, vamos, contemplando; vienen, llenando, vamos, dándoles cabida, de forma que de ellos tengamos una visión no exterior, sino interna, y su morada en nosotros sea no transitoria, sino eterna.[228]

Para Agustín, la caridad es una realidad recíproca en tanto que expresa la realidad misma de la Trinidad y el auxilio divino que recibe el ser humano para que, a su vez,

---

[223] Agustín, *De Trinitate*, XIV, 12, 15.
[224] Agustín, *Confesiones*, VII, 10, 16.
[225] Agustín, *De Trinitate*, VII, 11, 17.
[226] Agustín, *De Trinitate*, VIII, 8, 12.
[227] Xavier Pikaza, *Enchiridion trinitatis*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 2005), 13.
[228] Agustín, *In evangelium Ioannis tractatus,* 76, 4. Las cursivas son mías.

este busque a su Creador.[229] Las expresiones “vienen” y “vamos” refieren el movimiento prospectivo y retrospectivo, de ascenso y descenso, que constituye el amor recíproco de comunión intra-trinitario y el amor al que está llamada la comunidad humana:

> Allá en la patria celestial la voluntad de Dios, que “hace de los vientos sus mensajeros y del fuego llameante sus ministros” (Sal 103, 4), preside sobre su trono alto, santo, secreto, en su casa en su templo, entre los espíritus que une entre ellos una suprema paz y amistad, y los funde en una sola voluntad como por el fuego espiritual de la caridad (spiritali caritatis igne conflatis) (…).[230]

De modo que la comunión es tan perfecta “que ninguna de las personas divinas puede concebirse al margen de las otras”.[231] Es amor “recíproco”, donde las personas divinas se revelan en movimiento eterno, infinito y perfecto en la caridad, dándose y recibiéndose “sin límites las unas desde y hacia las otras, en mutua constitutividad amorosa”.[232]

Su modalidad de ser es mutuo e íntimo que manifiesta aquella verdad de la teología patrística a partir de Juan Damasceno y Basilio de Cesárea “bajo el concepto de *perichóresis,* un término conocido ya en la cristología para hablar de la unión de las dos naturalezas en Cristo”[233], y que refiere la mutua y recíproca comunión de las personas divinas, sin fusión, sin mezcla, ni confusión. Como bien resalta el experto francés, Emmanuel “Durand, se trata de un concepto integrador de la *unidad* y de la *distinción* en categorías claramente interpersonales”.[234]

A su vez, Elizabeth Johnson afirma en su obra, *La que es* (2002)[235], la importancia del origen el término griego *perichóresis,* que “podría significar, también, danza: uno danza rodeando al otro, y el otro danza rodeando al primero”.[236] Además, afirma que *perichóresis* significa que Dios sabe danzar y su danza, en este

---

[229] José M. Rovira Belloso, “Revelación de Dios, salvación del hombre”, *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura*, Nº. 349, 1980, 288.
[230] Agustín, *Trinitate* III, 4, 9.
[231] Ioannis D. Zizioulas, *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*, (Salamanca: Sígueme 2009). 202.
[232] Gonzalo Zarazaga, “La comunión trinitaria”, *Estudios eclesiásticos*, vol. 80, núm. 313, 2005, 282.
[233] Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*, Trad. J.P. Torrebiarte, (Madrid: Aguilar, 2003), 1, 14.
[234] Emmanuel Durand, *La périchorèse des personnes divines*, (Paris: CERF 2005).
[235] Elizabeth Johnson, *La que es, (*Barcelona: Herder, 2002).
[236] Johnson, La que es, 284.

caso, “es el amor, pues solo el amor provoca la unidad en la riqueza de la pluralidad, una unidad que no sea uniformidad, sino encuentro y comunión”.[237] Incluso cuando Nietzsche advirtió que “Yo no creería más que en un dios que supiese bailar”[238] fue incapaz de advertir la profundidad y consecuencias de este misterio.

La imagen de la armonía social a la que aspira Agustín es, pues, la comunión y esta imagen la toma, a su vez, de la comunión intratrinitaria. Agustín, dentro del libro IV *De Trinitate*, hace un acercamiento particular a este misterio para acentuar la *unidad en la diversidad*.

Así pues, la reflexión agustiniana de la armonía social se sustenta en la reflexión trinitaria, iluminada a partir del texto de san Juan 17, 11: “*Ut omnes unum sint*”.[239] Agustín explica que en este pasaje Cristo no pide que sus discípulos conformen una sola entidad divina con la Trinidad (*unum*), sino que alcancen a ser uno (*unus*) “con” Cristo, que es la Cabeza.

Para formar esa unidad “con” Cristo, Agustín diferencia algunos elementos de la exegesis a Jn 17, 11. Primero, subraya que la unidad “en Cristo va más allá de la mera *comunión”* entendida como *unidad en la naturaleza*. Con ello insiste en “que la comunión debe ir más allá de los elementos externos y humanos”.[240] Esto significa que esta no se debe comprender a partir de los presupuestos que nos proporcionan una unidad accidental, como la raza, la nación o la lengua; esta sería una unidad muy frágil. “Se trata de una comunión más profunda y estable, una comunión en Dios, en donde el Espíritu une las voluntades con su propio fuego”[241]:

> [Los miembros del Cuerpo de Cristo] Son fundidos por el fuego de la caridad en un espíritu con una voluntad concordísima aspirando con armonía hacia la misma felicidad. A esto se aplica lo que dijo: “Para que sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17, 11), ya que de alguna manera el Padre y el Hijo son uno, no solo en la igualdad de la substancia, sino también en la voluntad[242]

---

[237] Johnson, La que es, 281-283.
[238] Nietzsche, “Del leer y el escribir” en *Así hablo Zaratustra*, (Alianza editorial: Madrid, 2011).
[239] Mauricio Saavedra y Enrique-A. Eguiarte, “Jn 17,11 en el "De Trinitate" de san Agustín”, *Scripta theologica*, Vol. 52, Fasc. 2, 2020, 386.
[240] Mauricio Saavedra y Enrique-A. Eguiarte, “Jn 17,11 en el "De Trinitate" de san Agustín”, *Scripta theologica*, Vol. 52, Fasc. 2, 2020, 386.
[241] Saavedra y Eguiarte, “Jn 17,11, 386.
[242] Agustín, *De Trinitate*, IV, 9, 12.

Y así, para Agustín, la comunión verdadera exige algo más allá de los elementos humanos. Para vivir esta unión recíproca hace falta vivir con un gran acuerdo y armonía, es decir, "es preciso orientarse hacia la misma finalidad con una voluntad y con un espíritu inflamado por el fuego de la caridad". [243] Para Agustín será muy importante hacer hincapié en tres palabras latinas con connotación comunitaria: *conspiro*, *cum cordis* y *conflo.*

En la cita antes mencionada, "la dinámica comunitaria y de comunión queda marcada por el verbo *conspiro*, que significa "ponerse de acuerdo" o "estar de acuerdo". [244] Este mismo verbo remite a una imagen anteriormente sugerida, la metáfora de los instrumentos musicales sonando juntos (*cum-spiro*).

Además, el texto agustiniano citado insiste en que, para vivir en comunión, hace falta un afecto en donde se dé un mismo corazón (*cum-cordis*).[245] Finalmente, Agustín considera que las voluntades dentro de la comunidad se encuentran *fundidas* en una sola fuerza por medio del fuego de la caridad. En esta parte del texto aparece el otro "verbo comunitario fundamental: *conflo,* que significa "encender un fuego soplando", o bien, "fundir o unir"[246], de modo que la justicia como paradigma de la virtud en el pensamiento Cicerón queda eclipsada por la caridad agustiniana. Pero también pone en crisis la concepción jurista del Estado moderno que busca colapsar cualquier *ethos* para sobreponer el derecho.[247]

Ahora bien, hasta aquí se han puesto de manifiesto tres ideas relevantes sobre el pensamiento político de Agustín; la importancia del tiempo sobre el espacio para configurar una nueva ciudadanía, el *ordo amoris* sobre la idea del cumplimiento de las leyes y por último la posibilidad de la unión armónica a partir de la caridad. Tres ideas fundamentales que nos aproximan a la crítica de Przywara sobre Estado

---

[243] Saavedra y Eguiarte, "Jn 17,11".
[244] Saavedra y Eguiarte, "Jn 17,11", 389.
[245] Agustín, *Sermón* 128, 5: "Amarás al prójimo como a ti mismo. Examina primero si ya sabes amarte a ti mismo y entonces te confío al prójimo para que lo ames como a ti mismo; pero si aún no sabes amarte a ti, temo que engañes a tu prójimo como te engañas a ti."
[246] Saavedra y Eguiarte, "Jn 17,11", 390.
[247] Tema estudiado por J. Ratzinger en "Cristianismo y democracia pluralista. Acerca de la necesidad que el mundo moderno tiene del cristianismo" en *Scripta theologica* 16, 1984/ 3, 815-829.

moderno que en términos generales podría articularse como un estar *en* el Estado *más allá* del Estado.

4. Reflexión sobre el agustinismo político

Las ideas concernientes a la sociabilidad, al concepto de pueblo, a la noción de justicia y orden, así como a las ideas de ciudad, *ordo amoris* y paz eterna, comúnmente se podrían ubicar dentro del pensamiento político de Agustín. Estas han cobrado distintas expresiones y se han buscado concretar de diversas maneras en la historia política de Occidente. Aquí se intentará explicar a qué se refiere la expresión "agustinismo político", algunos de sus exponentes, así como algunos de sus problemas más característicos, por ejemplo, si todo agustinismo político es teocrático o no.

El concepto de "agustinismo político" se lo debemos a Henri-Xavier Arquillierè, desarrollado en el importante artículo "Observation surl'essence de l'augustinisme politique"[248] de la *Revue de philosophie*. Este texto, de gran impacto en la época, insiste en la profunda diferencia entre Agustín, obispo de Hipona, y el agustinianismo político.

Considera que la influencia agustiniana no consiste en aquello que se haya querido directamente por el obispo, sino cómo se manifestó en la historia, que consiste en que el Occidente medieval consideró haber encontrado la fuente de la doctrina teocrática de los teólogos y publicistas medievales al servicio del papado y la monarquía católica. En síntesis, el agustinianismo político no sería un conjunto de doctrinas cuya autoría corresponde a Agustín de Hipona directamente, sino una corriente de pensamiento que permitió a los Papas y reyes desarrollar sus teorías teocráticas que justificaban su poder y sus pretensiones hegemónicas e imperialistas.

Históricamente se podría, también, delimitar la expresión, diciendo que se trata de "la tendencia a absorber el orden natural de la comunidad política por el orden" sobrenatural. Esta medida, en el plano historiográfico, supuso el intento por explicar

[248] Henri-Xavier Arquillière, "Observation surl'essence de l'augustinisme politique", *Revue de philosophie*, 1930, 539-556.

“cómo acontecieron en Occidente las relaciones entre la Iglesia” y “el poder secular entre el siglo V y mediados del siglo XII”.[249]

El elemento principal del agustinianismo político es que describe el proceso de cristianización de la política, definiendo una institución de “subordinación del poder político al poder religioso en nombre de la superioridad del alma sobre el cuerpo”.[250] Como consecuencia se gesta un esfuerzo de moralización cristiana de las concepciones políticas. Para Arquillière, el funcionamiento del Estado está, entonces, fuertemente sujeto a valores éticos y morales, en que la disciplina eclesiástica es vista como la mejora del propio Estado, y las virtudes cristianas se convierten en las condiciones para el ejercicio adecuado del poder. El agustinismo político sería la tendencia a pensar en la realización de la ciudad de Dios, que es un concepto místico fijado en un imperio político teocrático.

El pensamiento de Arquillière aparece dentro de una discusión con el historiador protestante Bernheim, quien afirmaba que la paz era el concepto central del pensamiento político de Agustín, ya que los cuerpos humano y social aspiran al equilibrio en el descanso armonioso de sus elementos[251]. Por otro lado, Arquillière ve en el concepto de justicia el elemento determinante de la concepción política de Agustín. Además, Bernheim cree que el pensamiento de Agustín informa directamente las teorías papales, y Arquillière considera que Gregorio VII está exento de esa interpretación porque su influencia fue, sobre todo, la sagrada escritura y un vago agustinianismo que lo coloca como el "arquitecto espiritual del Occidente medieval", mientras que Nicolás I, en realidad, fue el primer teocrático que se sustentó en el “agustinismo político”, y que no necesariamente sería el pensamiento político de Agustín.

Más allá de la discusión de Arquillière y Berheim, si agustinismo político es aquella concepción que afirma la preeminencia y autoridad del poder religioso sobre el poder secular, se deberá tomar en cuenta la instrucción que recibían los príncipes

---

[249] Javier Vergara Ciordia, “Agustinismo político y los espejos de príncipes”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 28, 2019, 221-247.
[250] Javier Vergara Ciordia, “Agustinismo político y los espejos de príncipes”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Vol. 28, 2019, 221-247.
[251] Blaise Dufal, “Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière”, *L’Atelier du Centre de recherches historiques*, 01, 2008. https://doi.org/10.4000/acrh.313

y la monarquía, llamada también *speculum principium.*[252] En esta se incluían textos de Isodoro de Sevilla, como *Sentencias* (612), que considera que

> del bautismo, el justo Dios, sin embargo, diferenció la vida en los hombres instituyendo a los unos siervos, a los otros señores, con el fin de que la licencia para obrar mal de los siervos sea reprimida con el poder de los que dominan.[253]

Pero también se contenían *Moralia in Job*, *Regula pastoralis* y *Commentarium in I Regum,* de Gregorio Magno, que muestra una imagen ideal del rey de finales del siglo VI como pastor, rector y guía moral, fundamentado en las figuras bíblicas de los reyes judíos:

> Todo lo que place al piadoso emperador, todo lo que ordena hacer, tiene poder para hacerlo (...). Porque ese poder sobre todos los hombres se le ha dado para que el reino terrestre sirva al reino celestial.[254]

Así, la educación de la monarquía se vio acompañada de una literatura político-pedagógica, a modo de cartas, prólogos, libros, cánones, manuales, sermones, que contribuyeron a su desenvolvimiento, pero, sobre todo, a la consolidación de la monarquía con pretensiones imperialistas. Junto a esta educación también apareció una espiritualidad milenarista, a finales del siglo IX y principios de X, que cargaba consigo el pensamiento político de Agustín y buscaba efectos prácticos inmediatos; concretamente me refiero a la intervención de Joaquín de Fiore sobre estas ideas, y de quien se hablará más adelante.

La posición de Arquillière corresponde a una visión historicista de la Iglesia, incluso a una posición eclesial adoptada en el siglo XX, que buscaba aislar el agustinianismo político como un movimiento eclesiológico radical que habría sido útil en algún momento de la historia, pero que ya no tendría ninguna razón de existir.[255]

---

[252] Josep-Ignasi Saranyana, *Breve Historia de la filosofía medieval*, (Navarra: EUNSA, 2001), 103-104.
[253] San Isidoro, “Sententiae. iii, c. 47, 1.” en I. Roca Melia (ed.), *Los tres libros de las Sentencias*, (Madrid: BAC, 2009), 191.
[254] Gregorio Magno, *Registrum epistularum*. Eds. Ewald - Hartmann, (Berlin: Monumenta Germaniae Historica, 1891), libro VI.
[255] Blaise Dufal, “Séparer l'Église et l'État”.

Además, busca exonerar a Agustín de las acusaciones de pensamiento teocrático, que afectan a toda la Iglesia católica. Para desactivar estas críticas, quiere hacer del agustinianismo político un objeto de estudio y ya no un argumento polémico del obispo de Hipona. En Francia y Alemania surgieron, durante el siglo XIX y XX, propuestas de lo que se podría llamar un "agustinismo político no teocrático".

Así pues, sobre este tema se podrían suscribir algunas ideas de Massimo Borghesi expuestas en el artículo "Desde Peterson hasta Ratzinger. Agustín y la crítica de la teología política"[256], donde se intentará presentar algunas consideraciones del agustinismo político no teocrático. Borghesi, primeramente, trae a colación una cita de *La Ciudad de Dios* donde sustenta su posición:

> Estas y otras semejantes respuestas, y posiblemente con más elocuencia y soltura, podrán responder a sus enemigos los miembros de la familia de Cristo, el Señor, y de la peregrina ciudad de Cristo Rey. Y no deben perder de vista que entre esos mismos enemigos se ocultan futuros compatriotas, no vayan a creer infructuoso el soportar como ofensores a los mismos que quizá un día los encuentren proclamadores de su fe. Del mismo modo sucede que la ciudad de Dios tiene, entre los miembros que la integran mientras dura su peregrinación en el mundo, algunos que están ligados a ella por la participación en sus misterios y, sin embargo, no participarán con ella la herencia eterna de los santos. Unos están ocultos, otros manifiestos. No dudan en hablar, incluso unidos a los enemigos, contra Dios, de cuyo sello sacramental son portadores. Tan pronto se encuentran entre la multitud pagana, que llena los teatros, como entre nosotros en las iglesias. No hay por qué desesperar en la enmienda de algunos, incluso de estos últimos, mucho menos cuando entre nuestros enemigos más declarados se ocultan algunos predestinados a ser nuestros amigos, y que ni ellos mismos lo saben. Entrelazadas, de hecho, y mezcladas mutuamente están estas dos ciudades, hasta que sean separadas en el último juicio.[257]

Según Borghesi, esta cita expresa "la no perfecta coincidencia entre Iglesia y ciudad de Dios" y, a su vez, la no identidad entre Estado y ciudad terrenal. Tres elementos

[256] Massimo Borghesi, "Desde Peterson hasta Ratzinger. Agustín y la crítica de la teología política" en *Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemoporáneo*, (Colombia: Uniagustiniana, 2018), 51-82.
[257] Agustín, *La Ciudad de Dios I*, 35.

frenan una interpretación así, según Borghesi, siguiendo la introducción de Luigi Alici a *La Ciudad de Dios*[258] en su versión en italiano, que dice:

> En primer lugar, el hecho de que el Estado surge de un evento de orden material (el desarrollo natural de las familias), mientras la ciudad terrenal de un hecho de orden espiritual (el pecado de Caín); en segundo lugar, el Estado, a diferencia de la civitas terrena, también incluye a los buenos; en tercer lugar, indica una estructura ambivalente, que los buenos pueden utilizar de buena manera como un medio (uti), y los malos de mala manera como un fin (frui), mientras que la civitas siempre es entendida en un mal sentido como un fin a sí misma.[259]

Esta imagen le permite a Borghesi observar en Agustín una valoración ambivalente del Estado que consiste en que, además de la paz eterna de la Ciudad de Dios, sea posible la paz terrena, establecida y promovida por los regímenes políticos.[260] De modo que un modelo no teocrático de la Ciudad de Dios no excluye la aproximación política de la misma, ya que el uso del Estado como medio de salvación de las almas, en Agustín, no afecta el modelo de las dos ciudades.

Otro autor que ha exentado a Agustín del uso teocrático, fue en el siglo XX Erik Peterson en su obra *Der Monotheismus als politischer Problem* (1935). Su propuesta consiste en que solo en el judaísmo y del paganismo puede haber algo como una "teología política". Pero, concretamente, en el cristianismo el misterio de la Trinidad existe solo en la divinidad misma, y de ningún modo en la creatura humana. Por este motivo observa Peterson que en Roma fue complicada la introducción del cristianismo:

---

[258] Luigi Alici, "Introduzione" en *Agustín de Hipona, La città di Dio*, (Milán: Rusconi, 1984).
[259] Alici, "Introduzione".
[260] Las consideraciones pasadas son sustentadas en Etienne Gilson, concretamente en Introduzione allo studio di Sant'Agostino: "Por lo tanto, no se puede considerar a Agustín ni como aquel que definió la idea medieval de una sociedad civil bajo la primacía de la Iglesia, ni como aquel que condenó dicha concepción por adelantado. Lo que sigue siendo cierto de la manera más rígida y absoluta, es que en ningún caso la ciudad terrenal, e incluso menos la Ciudad de Dios, pueden confundirse con una forma de Estado cualquiera; pero que el Estado pueda o deba incluso ser utilizado eventualmente para los propios propósitos de la Iglesia, y a través de ella para los de la Ciudad de Dios, es un asunto completamente diferente y un punto en el cual Agustín ciertamente no tendría objeciones. Aunque él nunca haya formulado el principio, la idea de un gobierno teocrático no es inconciliable con su doctrina, porque si el ideal de la Ciudad de Dios no implica esta idea, no la excluye ni siquiera." Étienne Gilson, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. (Torino, 1983), 209-210

> Se entiende, por lo tanto, como si fuera un urgente interés político, obligar en un primer momento a los emperadores por parte de los arios, y por otro lado, los arios deben convertirse en los teólogos de la corte bizantina. La doctrina ortodoxa de la Trinidad amenazaba seriamente a la teología política del Imperio Romano.[261]

Con esto Peterson negaba cualquier justificación posible de la teológica política del nacionalsocialismo. Otro autor relevante que defiende este tipo de agustinismo político será Ratzinger, en su primera obra dedicada a Agustín titulada *Volk und Haus Gottes en Augustins Lehre von der Kirche* (1954). Asegura que frente a la relación Iglesia-Estado "de subordinación del Estado a la Iglesia no se puede hablar en ningún momento de Agustín"[262]. Además, agrega que:

> Agustín no ajustó ningún pacto íntimo con el estado, sino que se opuso a él asumiendo esa conducta que era herencia cristiana de los orígenes: para soportarlo pacientemente tal como es, no intentar cambiarlo, ya que está fuera de las posibilidades cristianas.[263]

Según Ratzinger, la posición política agustiniana sobre la Iglesia-Estado es radical y contundente, puesto que entre estas dos realidades no puede haber "pacto íntimo". Además, insiste en que el cristianismo tiene el potencial de desacralizar los regímenes políticos, así como cualquier realidad temporal, pero no destituye el significado propio de lo político, que es la custodia del orden del mundo. Ratzinger afirmará, siguiendo a Agustín:

> Todos los Estados de esta tierra son "estados terrenales", incluso cuando están regidos por emperadores cristianos y habitados más o menos completamente por ciudadanos cristianos. Han estado en esta tierra y, por lo tanto, "terrenales", y no pueden convertirse en otra cosa. Como tales, son formas de orden necesarias en esta época del mundo y es correcto preocuparse por su bien; el mismo Agustín ha amado al Estado romano como su patria y se ha preocupado amorosamente por su continuo perdurar.[264]

---

[261] Erik Peterson, *Il monoteismo come problema político*, (Brescia: Queriniana, 1983), 70
[262] Joseph Ratzinger, *Popolo e casa di Dio in sant' Agostino*, (Milán: Jaca Book, 1971), 314.
[263] Ratzinger, *Popolo*, 314.
[264] Joseph Ratzinger, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, (Brescia: Morcelliana, 1973), 102-103.

Ahora bien, la interpretación política de Agustín en Przywara se nutre principalmente de sus lecturas de Donoso Cortés y Carl Schmitt, dos figuras clave que iluminan su crítica al Estado moderno y su visión de la historia. Estos autores fundamentales marcan la hoja de ruta del pensamiento del jesuita.

4.1 Donoso Cortés: ruptura con el liberalismo y su interpretación de la historia

Frente a los abusos del liberalismo y la Revolución francesa hubo claras y decididas manifestaciones, entre ellas, las del español Juan Donoso Cortés, quien sostenía la idea de que el catolicismo "es una síntesis que lo abarca todo, que lo contiene todo y que lo explica todo"[265]. Además, proponía al cristianismo como un sistema completo de civilización.[266] Erich Przywara afirmó acerca de él, en su obra tardía, *Humanitas*. *Der Mensch gestern und margen* (1952)[267], que era uno de los profetas del siglo XIX*,* ¿En qué sentido se comprende la afirmación del jesuita? Y ¿qué elementos del pensamiento de Donoso contribuyen a la propuesta de Erich Przywara como filosofo político?

Los especialistas en el pensamiento contrarrevolucionario de Donoso Cortés, como Juan María Sánchez-Prieto o Federico Suárez, coinciden en la existencia de un primer y segundo Donoso; la fecha de inflexión entre uno y otro es 1848. Se trata del año en que experimenta una "conversión" tras la muerte de su hermano y la llegada de la Revolución Francesa, que obligó al rey Felipe I a abdicar, dando paso a la Segunda República.[268] Para los especialistas, incluso coetáneos de Donoso, el miedo a la revolución le marcó de manera profunda. En sus años como estudiante había reflexionado ya profundamente sobre la Revolución Francesa de 1830, que había dado paso a una monarquía moderada por la constitución de los liberales.

Para el segundo Donoso, la Revolución de 1830 en Francia y la situación española guardaban un estrecho paralelismo, ya que para él toda revolución respondía a tres elementos destructores de la sociedad: la pérdida de influencia de

---

[265] Juan María Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", en Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, (Salamanca: Ediciones Almar, 2003), 295.
[266] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 58.
[267] Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, (Nürnberg: Glock und Lutz 1952), 243.
[268] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 14.

la religión cristiana, el triunfo de la filosofía racionalista y la libertad absoluta de imprenta. Para él la destrucción del principio religioso era el origen de la ingobernabilidad y la corrupción.[269] En su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851) desarrollará ampliamente estas tesis.

Para 1832 se instala en Madrid y comienza una exitosa carrera como político, diplomático en Paris y Berlín y, sobre todo, como un reconocido intelectual; se identifica así mismo como un defensor del liberalismo. Para 1830 el liberalismo había propuesto un nuevo concepto de nación, comprendido como una realidad histórico-natural como base para asentar la construcción del Estado moderno. Esta concepción de nación se comprendía frente al concepto de pueblo, muy al estilo jacobino, que lo concebía como pura voluntad subjetiva y cambiante, incapaz de proporcionar dinámicas institucionales y políticas estables.[270]

Estas reflexiones también influyeron el ambiente intelectual y la élite liberal española durante la última década de Fernando VII. En 1832 Donoso dirigió un texto al rey de España titulado "Memoria sobre la situación actual de la Monarquía", donde se buscaba asentar las bases teóricas del futuro régimen liberal. Donoso proponía una monarquía parlamentaria que se apoyara en las clases intermedias. Para él, la primacía de las clases medias constituía una condición para la estabilidad y para la aparición de una sociedad civil sólida.

Afirma Juan María Sánchez-Prieto que Donoso seguía las ideas de Guizot, primer ministro de la Segunda República francesa, que consideraba a los miembros de las clases medias como seres naturalmente libres no solo por derecho, sino, de hecho. Además, cree que los miembros de las clases intermedias son material e intelectualmente equilibrados, capaces de crear un espíritu público, pensado y motivado que salvaguarda los extremos del prejuicio de casta o el simplismo de lo popular.

Sobre estas ideas, Donoso piensa el concepto de "pueblo", ubicado sobre todo en las clases medias, una visión fundamental para el pensamiento de Erich Przywara; además, Donoso insiste en la soberanía de la inteligencia contra el

[269] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 19.
[270] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 20.

derecho fundado en el privilegio; las únicas aristocracias son las inteligentes. Para Donoso, el "pueblo" emerge, sobre todo, en momentos de crisis, cuando la lucha amenaza con atentar contra lo social. El "pueblo" surge, entonces, coronado por su soberanía en virtud de su origen inteligente.

De este modo, la soberanía del pueblo como principio legitimador y como poder constituyente es fundamental en tiempo de crisis, para luego dar lugar a la soberanía de la inteligencia. Porque el poder legítimo, según Donoso, era aquel que realiza la misión de constituir sociedad y conservarla, evitando cualquier revolución.[271]

Hasta aquí, Donoso intenta explicar cómo el devenir de la historia se teje a partir del antagonismo entre libertad e inteligencia; después de 1848 esta concepción de historia toma otra forma. Por ejemplo, bajo el antagonismo inteligencia-libertad, Donoso encuentra que un primer momento de la historia fue cuando se sacrifican el derecho y la libertad de los pueblos en beneficio del derecho divino de los reyes. Luego, en el segundo movimiento se fundan los principios de soberanía popular y de la democracia. Pero estos dos movimientos, para Donoso, son igual de reaccionarios, ya que el primero aseguró el absolutismo, y el segundo, la revolución permanente.

Un tercer movimiento debería asegurar el justo medio de un gobierno representativo sustentado en la soberanía de la inteligencia, porque, para Donoso, el primer y segundo movimientos se tratan de soberanías absolutas frente a la soberanía limitada del gobierno de las clases medias, que se traduciría en armonía social. Con estas ideas, Donoso materializaba su liberalismo, comprendido como una filosofía de la historia; en sus propias palabras, como una gran "síntesis de tiempos". Para 1838 Donoso defenderá la monarquía constitucional frente a las distintas propuestas de su época, por ejemplo, la monarquía absoluta y la democrática.[272]

Pero, como habíamos adelantado, en 1848 da un giro a su pensamiento, agregando elementos que algunos califican de tradicionalistas. Más allá de esta

[271] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 24.
[272] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 23-25.

distinción, se puede observar que se agregan ideas relevantes de corte agustiniano. Sobre todo, que la dinámica de la historia ahora se comprenderá a partir de otro antagonismo: entre libertad y obediencia. A partir de una visión simplista, dicho antagonismo parece, incluso, retrógrado; sin embargo, encontrará en su lectura de Agustín un camino alterno al liberalismo.

4.2 El agustinismo de Donoso Cortés: el antagonismo libertad-obediencia

En el *Discurso sobre la situación general de Europa* (1850), Donoso reacciona contra el primado de las verdades económicas defendido por el socialismo, al que identificaba como una amenaza para Europa. Para él, la vida social y religiosa eran más fundamentales para la vida de individual y del Estado. Asegura que la situación de peligro que atraviesa Occidente es con el quiebre a la obediencia a la autoridad divina y humana. Según Juan María Sanchez-Prieto, el surgimiento de la Revolución de 1848 demostraba, para Donoso, la negación de la gobernabilidad que se verificaba históricamente en la transición del deísmo al panteísmo, y luego, al ateísmo. El remedio radical, para Donoso, será el catolicismo. De este modo, la luz de Francia permitía evaluar el oscuro porvenir de la nación española.

Para mayo de 1851 aparece su obra más importante, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo,* que provocó gran eco en casi toda Europa. Del lado de Alemania, el libro inquietó a Bismark, que observaba las ideas de Donoso como un obstáculo para su proyecto europeo. En el mundo intelectual también se dejaron ver sus reacciones; el mundo liberal reprobó su supuesta defensa al derecho divino de los reyes, y el mundo católico francés también lo condenó, puesto que, en el parecer del obispo de Orléans, la obra contenía errores dogmáticos.[273]

Sin embargo, tanto para el mundo liberal como para los católicos franceses, la intención expuesta por Donoso al escribir el *Ensayo* fue exponer la "ignorancia" en lo que respecta a contraponer los principios religiosos y morales a los intereses materiales del socialismo y del liberalismo. La obra se divide en tres partes: "Del

[273] Juan María Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", en Juan Donoso Cortés, Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.

catolicismo", "Problemas y soluciones relativas al orden en general" y "Problemas y soluciones relativas al orden en la humanidad". La idea directriz es que la religión es el cimiento de la sociedad humana, y el fundamento de Donoso es la formulación agustiniana de los conceptos de libertad y obediencia al orden.[274]

Atendiendo la metáfora agustiniana, la libertad, para Donoso, consiste en expandirse dentro de la circunferencia, que es Dios, para ir a dar con Dios, que es el centro. En consecuencia, nadie puede expandirse más allá del límite de la circunferencia, ni cabe un recogimiento mayor que el del centro mismo. De modo que el acto de soberanía inteligente de la persona humana es todo aquel que se circunscribe a partir del orden querido por Dios. El desorden es la negación de la afirmación divina relativa a la manera de ser de toda la realidad. En este sentido, la Iglesia católica, para Donoso, es una sociedad perfecta en tanto que obedece el orden, puesto que solo en armonía con dicho orden es que la soberanía puede ejercerse con inteligencia.

Así, Donoso reconoce una civilización afirmativa del orden o de progreso, y una civilización negativa del orden que abre las puertas a la revolución. Una civilización ordenada será aquella que ejerce la libertad con la finalidad del bienestar social, que no se concreta en un determinado órgano político o institución social, sino que es el fruto del concierto de todas las instituciones. Nuevamente al estilo de Agustín de Hipona, el estado de libertad es la salud del cuerpo político y social.[275]

En relación con el concepto político de poder, considera que la concepción de la existencia de Dios históricamente se encontró con una desafortunada traducción política en la afirmación del poder absoluto del rey, pero, a su vez, Donoso exaltará la "monarquía cristiana en cuanto poder verdaderamente limitado". Esto sucede porque un poder sin límites es esencialmente anticristiano, y tanto el absolutismo como el parlamentarismo liberal acabaron con las corporaciones, clases y jerarquías que oponían resistencias. Mientras tanto, según Donoso, la monarquía cristiana imponía la existencia de jerarquías donde encontraba limitación, moderación y resistencia de poder; por tanto, una civilización

[274] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 45-46.
[275] Sánchez-Prieto, "Estudio preliminar", 57.

verdaderamente humana se comprendería como un conjunto de principios armónicos tanto sociales como religiosos.

Erich Przywara, en un apartado de *Humanitas: Der Mensch gestern und morgen* (1952) titulado "Donoso Cortés, Nietzsche, Pascal y Dostojewski", dedica una valoración del legado de aquel que considera "enemigo implacable del liberalismo" o "diplomático y estadista sobrio que práctica el arte de la posibilidad".[276] Przywara considera que la obra de Donoso es "amanecer de un tiempo que llega tarde", puesto que denunció "proféticamente" los excesos del Estado moderno naciente durante la Revolución francesa.

Przywara considera que las transiciones históricas afirmadas por Donoso del deísmo al panteísmo, y luego, al ateísmo confirman las tres etapas del periodo revolucionario, donde el deísmo corresponde a la esfera política de la monarquía constitucional, el panteísmo corresponde a la esfera política de la República, y el ateísmo corresponde al parlamentismo como espíritu revolucionario.[277] Según Przywara, esta visión de la historia es confrontada con el mensaje de la humanidad ideal del ser humano puro que prometió la Ilustración, y que "se concretó en las orgías de ideas de la Revolución Francesa"[278] como efecto en su optimismo por la razón. Pero aquí es donde se encuentra el punto de inflexión de la crisis de una interpretación de la historia a partir de la "Revolución" como la historia de la siempre nueva rebelión de la libertad-inteligencia.

Según Przywara, para Donoso, la más grande mentira de la Ilustración, de la Revolución Francesa y del liberalismo es considerar la posibilidad de una razón, libertad y conocimiento puros, una ética, filosofía y cultura puras que, para él, no son otra cosa que rebelión contra la razón. Según Przywara, considerar a algo así como un ser humano puro se trataría de una mentira. Przywara encuentra en Donoso un seguidor de las ideas de Agustín sobre la naturaleza humana como inarmónica, llena de opuestos, contradictoria y originada en el pecado original.[279]

---

[276] Przywara, *Humanitas*, 245.
[277] Przywara, *Humanitas*, 245.
[278] Przywara, *Humanitas*, 245.
[279] Przywara, *Humanitas*, 250. Sobre este tema Alejandro de Villalmonte, "El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original", *Cauriensia*, Vol. IV (2009) 391-426.

La verdadera libertad es aquella que se ejerce en obediencia voluntaria a la autoridad; la persona libre es aquella que obedece a Dios. Przywara argumenta que Donoso sigue "la epistemología patrística y escolástica" del *credo ut intelligam,* o la *obedio ut liber sima,* que se traduciría como "obediencia a la libertad". En consecuencia, siguiendo este orden de ideas, se debería superar la *dialéctica de la revolución* por una *dialéctica de la obediencia*,[280] que consiste en interpretar la historia como la siempre nueva rebelión del "yo" contra el llamado a la obediencia:

> La historia no es más que un registro de los diversos acontecimientos de esta gigantesca batalla entre el bien y el mal, entre la voluntad divina y la voluntad humana, entre el Dios demasiado apacible y el rebelde humano (II 173). La arrogancia del yo que quiere salvarse se opone al que pierde.[281]

Según Przywara, siguiendo a Donoso, esta es la consecuencia de que el individuo esté inmerso en el misterio de la guerra. Sin embargo, según Przywara, el "enigma de la contradicción", llamado ser humano, puede elegir el modo misterioso en que la unidad y la diferencia surgen en Dios mismo y:

> entonces la unidad se expande y en la eternidad engendra la diversidad; la diversidad se junta y se convierte en unidad en la eternidad... Todo es creado a su imagen, por eso la creación también es una y diferente (Estado de Dios 27f). Pero esta unidad única de los opuestos se realiza en este mundo sólo en la unidad de la cruz.[282]

Para finalizar, es de suma importancia traer a colación aquella tesis sostenida por Donoso en el *Ensayo* libro I, capítulo I, "De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una cuestión teológica". Esta aseveración de índole general se concreta en las constantes afirmaciones de Donoso en toda su obra, pero, sobre todo, en la conexión innegable entre la negación de una verdad religiosa y la de

---

[280] Otro autor de la época de Przywara que abordó el tema de la obediencia fue Romano Guardini en Escritos políticos (Madrid; Biblioteca palabra, 2011), 177: El hombre gana desde la obediencia también la actitud justa hacia sí mismo, y con ella la medida justa y toda la plenitud de su esencia. Su medida es ser «hombre». No Dios, pero tampoco solamente un trozo de la naturaleza. Si quiere lo primero, se rompe en un impotente excederse a sí mismo. Si se conforma con lo segundo, lo más noble de él se ahoga en el mecanismo sin alma y en el lodo de la naturaleza. Su verdadera medida es ser hombre. Si se atiene a ella y eso acontece en la actitud fundamental hacia Dios y hacia las cosas recién descritas está en la verdad.

[281] Przywara, *Humanitas*, 250-251.

[282] Przywara, *Humanitas*, 253.

alguna verdad social o política; “Lo estupendo y monstruoso de todos estos errores sociales proviene de lo estupendo de los errores religiosos en que tienen su explicación y origen”.[283] Esta tesis encontrará nuevos ecos para sostener la crítica sobre el Estado moderno del filósofo y jurista Carl Schmitt.

4.3 Carl Schmitt: Análisis y crítica al Estado moderno

Una de las aportaciones más relevantes de Carl Schmitt es su dura crítica de la doctrina liberal del Estado como poder neutro. Desde su observación penetra en cómo los diversos usos y significados de la supuesta neutralidad política equivalen a funciones no neutrales reivindicadas y sustentadas por el poder jurídico de los Estados políticos modernos.[284]

En el texto *La época de la neutralidad*, Carl Schmitt examina “el desenvolvimiento progresivo de la neutralidad”, teniendo como objetivo al Estado liberal comprendido como “*Stato neutrale e agnostico*”.[285] Según Schmitt, detrás de la supuesta neutralidad, se puede encontrar una doctrina no neutral[286] que engloba lo que conocemos como secularización, y que busca afectar todas las articulaciones de lo intelectual y moral de la sociedad, “inclinándose al imperio de los intereses del dinero y de la técnica”.[287]

Schmitt pone en partes las distintas etapas de este desenvolvimiento: primero, neutralidad significa “privatización de lo divino” “para evitar el conflicto y, dado que es el Estado el que asegura la paz y el orden”, es también “el que debe procurar tal privatización”.[288] Luego,

> la neutralidad religiosa hace surgir nuevos terrenos de lucha en otros ámbitos, desplazando la necesidad de neutralización a otros espacios: al de las luchas nacionales le siguió el que corresponde al comercio, la industria y,

---

[283] Juan Donoso, “Carta al cardenal Fornari”, en *Revista Verbo*, España, 1962, Num III, Serie I, 47.
[284] Alvear Téllez, “La comprensión del Estado laico”, 787.
[285] Carl Schmitt, *El concepto de lo político,* (Madrid: Alianza 2009), 115.
[286] Carl Schmitt, “La época de la neutralidad”, en *El mismo, Estudios políticos,* (Madrid: Doncel, 1975), 23: “¡Extraño fenómeno el de este Estado liberal del siglo XIX que a sí mismo se titula “Stato neutrale et agnostico”, y se obstina en ver en su neutralidad un derecho de existencia!. Este hecho inesperado no es fácil de explicar en pocas líneas.
[287] Alvear Téllez, “La comprensión del Estado laico”.
[288] Schmitt, “La época de la neutralidad”, 23-24.

> en general, el ámbito económico, que es el espacio mental de la sociedad burguesa, y posteriormente el de la técnica, que es la zona de neutralidad contemporánea.[289]

Según Schmitt, el Estado busca neutralizar todo ámbito con la finalidad de materializar la expresión "Estado total", es decir, concebido como "unidad política cerrada y pacificada en lo interno", ya que tiene el monopolio de lo político y es capaz de decidir, resolver y de regular todo porque "Todo es político, al menos en cuanto a posibilidad". En este orden se puede interpretar la expansión de "neutralidad" del Estado moderno como una tendencia irrefrenable hacia el

> acaparamiento progresivo de monopolios decisivos: primero, tras el de la jurisdicción, el de las armas, la fuerza; luego, con el de la creación del Derecho, el del poder político; luego, con el de la propiedad, el poder social; al final, con el monopolio del conocimiento, el de la autoridad.[290]

Se podría afirmar, siguiendo a Schmitt, que dicha neutralidad se comprende como parte del instrumental y cualidad del Estado moderno, ya que la neutralidad es pensada como "medio técnico que debe funcionar con previsibilidad objetiva y darle a cada uno las mismas oportunidades". Esta acepción de neutralidad se basa en un miramiento técnico de las funciones públicas[291], en concreto, en la aparición de una constitución. Y esta neutralidad como concepción instrumental del Estado señalada en sí misma no es neutral realmente, porque deriva de la concepción racionalista de la ley y del Estado. "La neutralidad se concreta en los regímenes liberales a partir del derecho como modelo de los derechos" [292] del individuo y base del gobierno constitucional. Se tiene como base que, "estructuralmente, la neutralidad del Estado laico es ateísmo" [293] político en tanto que busca una transición clara del derecho divino al derecho constitucional.

---

[289] Alvear Téllez, "La comprensión del Estado laico", 789.
[290] Dalmacio Negro, *La tradición liberal y el Estado* (Madrid: Unión Editorial, 1995), 97.
[291] Schmitt, *El concepto de lo político,* (Madrid: Alianza 2009), 107.
[292] Schmitt, *El concepto de lo político,* 125-126.
[293] Carl Schmitt, *Teología política*, (Madrid: Trotta 2009), 47-49.

Y así, las ideas analizadas y criticadas por Schmitt sobre el Estado y su supuesta neutralidad tienen como telón de fondo una de las tesis más importantes del jurista: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”. [294] El célebre *dictum*, según este orden de ides, se constata particularmente en el proceso de secularización que ha inmanentizado la omnipotencia de Dios y sus atributos particulares hacia el gobierno del Estado. De modo que el Estado laico, que supuestamente es neutral, impreca de lo religioso para obtener un nuevo concepto de legitimidad por donde éste se absolutice bajo una lógica de inmanencia[295]:

> Mientras conservó el concepto de Dios, la filosofía de la inmanencia, cuya magnífica arquitectura sistemática culmina en la filosofía de Hegel, refiere Dios al mundo, y el derecho y el Estado se dejan brotar de la inmanencia de lo objetivo.[296]

La estrategia propuesta por Carl Schmitt para dar cuenta del elemento teológico al interior del pensamiento político y jurídico del Estado moderno se trata de una formulación especialmente densa que implica, al menos, una consecuencia profundamente importante e inquietante: la teoría política contemporánea carece de una fundamentación propia que le proporcione autonomía conceptual.[297]

Así pues, el Estado es el gran producto conceptual y político de la razón moderna e ilustrada que, primero y a través de su modulación absolutista y luego, de su versión nacional, sustituye y destituye al mundo del monarca investido por el derecho divino. La soberanía aparece como concepto de carácter racionalista y cardinal del Estado moderno y, por este motivo, como *suprema potesta*s, que vendría a ser más el traslado a un órgano político de los rasgos omnipotentes propios de la divinidad.[298]

De este modo, la noción de estado de excepción concebido por Schmitt como facultad privilegiada de la soberanía es exactamente el correlato travestido del

---

[294] Schmitt, *Teología política*, 37.
[295] Schmitt, *Teología política*, 47.
[296] Schmitt, *Teología política*, 47.
[297] Víctor Guerrero Apráez, “La irrupción de la 'teología política en la República de Weimar y sus reverberaciones contemporáneas”, Papel Político (Bogotá), Vol. 13, No. 2, 2008, 433.
[298] Guerrero Apráez, “La irrupción de la 'teología política”, 435.

“milagro”, entendido como suspensión de las leyes de causalidad, puesto que, si la causalidad se suspende, este interrumpe las relaciones ordinarias de causa y efecto de la vida ordinaria, manifestando, así, la omnipotencia de Dios como causa primera de todo. Así sucede con la soberanía del Estado cuando esta entra en un estado de excepción; la realidad ordinaria se suspende y comienza una nueva dimensión.

En lo que respecta a la filosofía política que se elaboraba a la par de Schmitt, Ernst Bloch, en una sintomática consonancia con el espíritu de Weimar, había publicado su obra *Principio de la utopía* por primera vez en 1918. Ahí asumía abiertamente su profesión de fe marxista y la incorporación del mesianismo bíblico como elemento necesario para la revolución proletaria, introduciendo, con ello, un utopismo materialista mesiánico como alternativa al liberalismo.[299] Ahora bien, el concepto de “Estado total” rastreado por Schmitt en la omnipotencia de la causalidad primera, será sumamente relevante para la crítica que establece Przywara sobre todo teniendo en cuenta las partes que configuran un todo político y cómo interactúan dichas partes.

4.4 El realismo antropológico agustiniano en la propuesta de Carl Schmitt

En el segundo apartado de su obra *El concepto de lo político* (1927)[300], titulado “La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones”, Schmitt analiza y estudia a los denominados intelectuales contrarrevolucionarios como Donoso Cortés, De Bonald y Joseph de Maistre, con el objetivo de confrontar sus propuestas teóricas con las propuestas desarrolladas por los liberales y racionalistas, pero también con las utopías que comenzaban a proliferar. Schmitt señala cómo los filósofos contrarrevolucionarios retomaron y enfatizaron en la realidad del pecado original al modo de Agustín de Hipona, donde la realidad finita de lo humano le hace incapaz de que, por medio de la razón, pueda instituir un orden, pues el ser humano tendería, por sus propias fuerzas, al desorden y, por tanto, su sola razón sería “incapaz de generar el ordenamiento adecuado para vivir en comunidad”.[301]

---

[299] Guerrero Apráez, “La irrupción de la 'teología política”, 437.
[300] Schmitt, *El concepto de lo político*, 109-122.
[301] Raúl J. Rodríguez Garza, “El debate Schmitt-Peterson. Revisión del problema de la teología-política”, *Reflexiones marginales*, núm 76, 2023.

Se puede rastrear una interpretación semejante por parte de Schmitt de la teoría agustiniana de la política presentada en *La Ciudad de Dios*. En este orden de ideas, los pensadores y filósofos contrarrevolucionarios y Schmitt, tomando como base a Agustín, partían por vías realistas del principio de la dificultad de unidad plena entre los individuos:

> En primer lugar, la diversidad de idiomas enajena y divide al hombre del hombre, porque si en un camino se encuentran dos hombres de diferentes lenguas, que no se entiendan entre sí y no pueden seguir adelante, sino que por necesidad hayan de estar juntos, más fácil se acomodarán y juntarán unos animales mudos, aún de distinta especie, que no ellos, a pesar de ser hombres. Porque cuando los hombres no pueden comunicar entre sí lo que sienten, solo por la diversidad de las lenguas, de nada sirve la semejanza física que por naturaleza tienen, sino que con mayor complacencia estará un hombre asociado con su perro que con un hombre extranjero.[302]

Además, Schmitt subraya que, siguiendo a Donoso, se podría encontrar con un exagerado pesimismo antropológico causado por la doctrina del pecado original, pero asume al pensador español porque intentaba contraponer la concepción antropológica de los liberales ilustrados y de los socialistas que tildaba de burgueses y mentirosos:

> La escuela liberal tiene por cierto que no hay otro mal sino el que está en las instituciones políticas que hemos heredado de los tiempos, y que el supremo bien consiste en echar por el suelo esas instituciones. (…) En efecto: la teoría según la cual el mal está en el hombre y procede del hombre es contradictoria de aquella otra según la cual el mal está en las instituciones sociales o políticas y procede de las instituciones sociales o políticas (…). Supuesta la bondad ingénita del hombre, el hombre es a un mismo tiempo reformador universal e irreformable, con lo cual viene a ser transformado de hombre en Dios; su esencia deja de ser humana para ser divina.[303]

Considero que, en algunas ocasiones, tanto Donoso como Schmitt han sido valorados como pensadores retrógrados que, sin razón, defendían la infraestructura del “Antiguo Régimen”. Lo que, al parecer, buscaron defender fue una forma de

---

[302] Agustín, Ciudad de Dios, XIX, 7.
[303] Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, (Salamanca: Ediciones Almar, 2003), 231.

entender a Dios, al ser humano, la historia y la razón intentando desprenderse de la manera de entender el orden de la comunidad humana bajo la lógica liberal y revolucionaria, aunque en la propuesta práctica no hayan sido propiamente novedosos.

Aun así, tanto para Schmitt como para Donoso estarían de acuerdo en que en el mundo no hay posibilidad de un reino de Dios. Porque para Schmitt, Donoso, y Agustín, es imposible limitar "la guerra del mundo: Schmitt es tan heredero de Agustín como lo es Donoso".[304]

Dentro de la historia estará el conflicto amigo-enemigo como consecuencia de la visión realista del ser humano y como causa de la imposibilidad de una "totalidad política". Sin embargo, mientras el individuo siga en el mundo apaleará a la autoridad para contener los conflictos. Esta noción de autoridad y política en Schmitt tiene fundamento en el catolicismo, también como efecto de la noción del pecado original. Como señala Iván Garzón-Vallejo en "Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico?", "el aspecto que marca el realismo antropológico de Schmitt es que asume el pecado original como dogma teológico fundamental que acompaña al ser humano en su historia".[305] La noción católica de *caída* Schmitt la observa con viabilidad por su influencia con el pensamiento católico de su tiempo, así como lo fue en De Maistre y Donoso Cortés.

Sin embargo, y teniendo presentes hasta aquí todos los elementos teológicos referidos, cabe cuestionarse cómo debe comprender la expresión "teología política" que fue introducida por Schmitt en el debate jurista y de la filosofía política del siglo XX. Denis Sureau expone una respuesta del todo aclaratoria en su obra *Una nueva teología política. En torno a la Radical Orthodoxy* (2010).[306] Ahí se muestra cómo el acercamiento a estos dos conceptos ha sido de lo más variado y equívoco, ya que teología política puede referirse a (1)"religión política", es decir a una teología al servicio del poder; también puede referirse a la (2) teología política alemana de los

[304] Rodríguez Garza, "El debate Schmitt-Peterson.", 2023.
[305] Iván Garzón-Vallejo, "Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico?", *Papel político*, vol. 15, no. 1, Bogotá, 2010.
[306] Denis Sureau, *Una nueva teología política. En torno a la Radical Orthodoxy,* (Granada: Nuevo inicio 2010).

años sesenta elaborada por Johann Baptist Metz; además puede significar (3) “teología de lo político”.

Pero Sureau considera que Carl Schmitt integra un significado propio que consiste en la formulación y búsqueda de las analogías entre conceptos teológicos y conceptos de políticos y jurídicos (4).[307] En consecuencia, la constatación de analogías entre nociones teológicas y conceptos políticos no significa, para Schmitt, que lo religioso o lo teológico deban guiar a lo estatal, es decir, el objetivo de Schmitt no es teológico sino histórico, político, jurídico; “se trataba de mostrar cómo el cristianismo había podido ser la matriz de conceptos políticos modernos”.[308]

Así pues, la crítica de Donoso Cortés al liberalismo se basa en una perspectiva cristológica de la historia, según la cual solo un régimen político católico puede equilibrar libertad y autoridad. De manera similar, Carl Schmitt considera que el catolicismo romano es superior al liberalismo y socialismo en cuanto a principio ordenador, ya que comprende la importancia de la representación y la necesidad de un líder que conecte lo trascendente con lo inmanente. Sin embargo, a diferencia de Donoso, Schmitt sostiene que el orden político se fundamenta en la decisión existencial de una comunidad, más que en principios católicos exclusivamente. A continuación, se pueden identificar tres elementos clave en el pensamiento político de Przywara: visión de la historia, crítica al liberalismo y el principio que ordena el régimen y poder político. En estos elementos, Przywara busca articular una visión del orden político, que combine la tradición católica con la complejidad de la realidad de aquella época en crisis.

[307] Sureau, *Una nueva teología política*, 25-26.
[308] Sureau, *Una nueva teología política*, 29.

CAPÍTULO III

UNA VISIÓN DE LA HISTORIA: DISCURSO SOBRE LA CRISIS Y LA ESPERANZA DE OCCIDENTE

Después de revisar la influencia de Agustín en lo que respecta a sus ideas políticas, su visión de la historia y el legado de pensamiento agustiniano, ahora se expondrán las ideas de Erich Przywara acerca de la crisis de Occidente. A partir de la visión de la historia y la política próxima al agustinismo y a la crítica al Estado moderno, se pueden encontrar dos tipos de textos que describen la crisis en la que Przywara ve sumergida a la Europa de los años 1930 a 1955: textos de tinte académico (1) y los propiamente religiosos o litúrgicos (2). Tanto en unos como en otros podremos observar la descripción de la cruda realidad del Occidente de entre guerras y, a la vez, una profunda esperanza en relación con el futuro y la vocación a la que está llamado el mismo Occidente.

Se podrá observar que Przywara comprende el devenir y visión de la historia a partir de su relectura del agustinismo y en muchas ocasiones a partir de la interpretación de Joaquín de Fiore. Se busca mostrar aquí la preocupación de Przywara por ofrecer un discurso esperanzador sobre el porvenir histórico de Occidente frente a la crisis de la post guerra.

A partir de la exploración de los motivos de la crisis de Occidente, se intenta también sustentar los motivos para la esperanza, y mostrar el lugar que ocupa el cristianismo dentro de la ecuación histórica y política durante la reconstrucción de Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Finalmente, se explora la relación entre historia y política, a partir de una cierta generalogía del concepto de *Imperio*, mostrando la imposibilidad de una fijación política inmanente del “Reino”.

1. La crisis de Occidente en el pensamiento académico de Przywara

1.1 La secularización del pensamiento

Para Przywara son importantes las fechas. Con motivo de los festejos del jubileo por los 1300 años del nacimiento de Agustín de Hipona (354), el jesuita comenzó a trabajar, en 1934, en el compendio titulado *San Agustín, Perfil humano y religioso*[309]; para el mismo jubileo escribió el artículo "El motivo espiritual agustiniano y la crisis actual"[310] (1930), y también "*Augustinus*" (1954)[311]. En efecto, los dos primeros textos coinciden con las elecciones federales de Alemania (14 de septiembre 1930), que generaron dos sucesos históricos sumamente relevantes: el comienzo de la disolución de la República de Weimar y el ascenso del Partido Nacionalsocialista Obrero alemán de Adolf Hitler. Aunado a lo anterior, se presentó la crisis económica de 1929, llamada *Gran Depresión*, consecuencia de la Primera Guerra Mundial.

En "El motivo espiritual agustiniano y la crisis actual" (1930) Przywara afirma que la preocupación por un jubileo debería ser aclarar la naturaleza de los tópicos que la figura de Agustín ha retratado en la historia del pensamiento occidental, para que se aclarare críticamente la concreción de la situación actual. A este respecto, Przywara considera, releyendo *De Trinitate*, que el principal *tema espiritual* en Agustín es el equilibrio de la relación del Hijo como *Veritas,* y el Espíritu Santo como *Caritas* y con *un* Padre del que proceden. Esto, en palabras de Przywara, es la *dialéctica trinitaria*.[312]

Asegura Przywara que el *tema espiritual agustiniano* se puede encontrar materializado en la dialéctica histórica del pensamiento entre la primacía de la *caritas* o la primacía de la *veritas*. Se pueden ubicar diversos agustinismos, por ejemplo, el voluntarista-afectivo, que privilegia la *caritas,* o el intelectualista-contemplativo, que privilegia la *veritas;* es decir, Przywara busca sustentar, en este texto, la historia de la cultura occidental como una sucesión y lucha de agustinismos. Se trata de un lenguaje que recuerda al materialismo dialectico de Marx y que

---

[309] Erich Przywara, *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Traducido por Lope Cilleruelo (Madrid: Ediciones cristiandad, 1934).

[310] Erich Przywara, "Das augstinische Geistesmotiv und die Krise der Gegenwart": *Kantstudien* 35 (1930) 252-272.

[311] Erich Przywara, "Augustinus (1954) *In und gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955).

[312] Przywara, "Das augstinische" , 253-254.

Przywara intenta disuadir con el *tema espiritual agustiniano* que configura otro tipo de dialéctica histórica.

En concreto, después de un arduo y minucioso análisis de los agustinismos históricos, Przywara encuentra que la crisis actual del pensamiento consiste en que el pensar procede sin equilibro entre la *caritas* y la *veritas*. Sin embargo, Przywara asegura que en algunos agustinismos de la historia de Occidente se logró un equilibrio de los opuestos, en el que los contrastes fueron balanceados por Dios.[313]

La consecuencia final de un agustinismo así sería, para Przywara, que, un día, la *posición religiosa* sea objetivamente la unidad de los opuestos, cuya función sea relativizar cualquier absolutización o polarización. Se trata de hacer ver que la *posición religiosa* es "estar por encima de los opuestos", en la medida en que el *buscador* no tiene una unidad buscada, sino por encima de estos. Se refiere a la actitud de búsqueda (*quaerere*), que se genera por la inquietud (*inquietum*), descrita en muchos textos agustinianos.

Así pues, Przywara considera que la crisis del pensamiento occidental en el que están encerrados los filósofos más relevantes de su tiempo —Husserl, Scheler y Heidegger[314]— se explica en que hay inquietud y búsqueda, pero no hay un elemento que supere la oposición.[315] Además, según Przywara, la figura de Agustín ha estado presente en las tres principales crisis de Occidente: la caída del Imperio Romano, el nacimiento de la modernidad y en la crisis que está viviendo la Alemania Nazi. Dichos momentos históricos se han identificado por secularizar algún elemento de la propuesta de Agustín

Y así, la expresión que condensa los elementos de dicha crisis es la secularización, según el jesuita. Para 1930 Przywara encuentra que los absolutismos del pensamiento se generaron como consecuencia de perder un horizonte unificante que concilie los inevitables opuestos. La idea de fondo es que

[313] Erich Przywara, "Das augustinische" .
[314] Por ejemplo, en otro texto, refiriéndose al pensamiento de Heidegger sobre la secularización, afirma "su nueva lógica del abismo es solo una lógica cristiana secularizada en abstracto". Erich Przywara, "Abgrund (1954)" *In und gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955).
[315] Przywara, "Das augstinische", 270-272.

el pensamiento mismo se genera dentro del horizonte de los opuestos, y la *experiencia religiosa* es el punto donde confluyen, o no.

1.2 La geopolítica en la forma espiritual de Occidente

En 1944 aparece otro texto que trata el asunto de la crisis de modo aún más directo. Para esta fecha Alemania tenía cinco años en conflictos bélicos, iniciados el 1 de septiembre con la invasión a Polonia. Se trata de la trascripción de conferencias con el nombre de *Crisis de Occidente*[316] que ofreció Przywara durante su exilio en Viena. El texto se divide en cuatro partes: "Crisis del espíritu de Occidente", "Crisis de la filosofía de Occidente", "Crisis de la teología de Occidente" y "Crisis del carisma de Occidente". En estas conferencias se describe cómo las dificultades de Occidente se encuentran internas al mismo sentido y significado (*sinn*) de la palabra misma de Occidente, así como al significado de sus fronteras y su fin. Se pueden encontrar, al menos, tres temas: la geopolítica, el concepto de imperio y una incipiente metafísica de lo político. Przywara en todo momento intentará tener presente a Parménides, con sus conceptos de ser y pensar; a Heráclito, con el concepto de movimiento y guerra; y a Anaximandro, con su concepto de ἄπειρον.

Ahora bien, en relación con el sentido o significado de Occidente, entendido geopolíticamente, Przywara asegura que Europa es una península de Asia, una idea importante en el pensamiento de Przywara que tendrá gran relevancia diez años después. En efecto, Occidente, comprendido solo como el lugar que ocupa Europa, es el medio entre los continentes, a saber, entre el infinito cósmico de la *estepa asiática*, la *pradera americana* y la *maleza africana*. Se trata del medio donde se encuentra el "mar libre", expresión que utiliza Przywara tomada de la obra de Paul Claudel, *El Zapato de Raso.*[317]

---

[316] Erich Przywara, "Krise des Abendlandes" (1944), en *Philosophisches Jahrbuch 60* (1950), 385-405.

[317] Erich Przywara, "Krise", 385; Paul Claudel, "Odas 2ª y 3ª", en *Coordinación de difusión cultural. Dirección de literatura*. Notas e introducción de Miguel Ángel Flores, (México: UNAM, 2011): "Habito la ruina principal de un viejo imperio. Lejos del mar libre y puro, amarillo o en lo más terrestre de la

Ateniéndose al nombre mismo de los continentes, Asia significa *subida* y Occidente, *ocaso;* además, teniendo en cuenta los límites y fronteras de la realidad físico-geográfica de Occidente, su límite se ubica como medio, es decir, como un estar en medio entre grandes extensiones de tierra. Según Przywara, su constitución geográfica no puede evitar mostrarse como el lugar de transición entre los infinitos continentes y el mar abierto. Esto se basa, según Przywara, en tres símbolos históricos: primero, se presenta como *país de tránsito* a Palestina, que es tránsito entre Asia y África; segundo, el símbolo del surgimiento de la Edad Media Occidental, de la migración asiática de los pueblos y la siempre nueva amenaza para Occidente de otra migración; y tercero, el símbolo de la Reforma como signo de Asia, en la medida en que "el Lutero original" se mueve en la frontera del maniqueísmo genuinamente asiático.[318] Como puede observarse, Przywara busca integrar a Asía en el horizonte de un discurso esperanzador de aquel momento histórico, y colocar a Occidente como un territorio por donde transita la humanidad.

Según Przywara, la consecuencia de una comprensión geopolítica así es que Occidente se caracteriza, en su espiritualidad, por ser *medio* y, además, *moderación* y, por este motivo, la espiritualidad occidental ha tomado diversas formas históricas, por ejemplo, el *mesón* como expresión griega, el *ordo* como expresión romana y medieval, y el *sistema* como expresión moderna. Así pues, *mesón*, *ordo* y *sistema* entra en la lógica fundamental de Occidente y permea el significado político del concepto de imperio (*Imperium*) como categoría básica de la historia de Occidente. Esto, según Przywara, se muestra en los tres clímax del imperio de Augusto, Carlomagno y Carlos V.[319]

Según Przywara, la idea de imperio expresa "toda la extensión de la tierra", y el concepto metafísico que esclarece la noción de imperio como tierra es, según el jesuita, el concepto de *infinito cósmico* o *ápeiron fértil,* haciendo alusión a Anaximandro. Imperio en este primer sentido general sería la relación total y territorial entre el amanecer asiático y el atardecer europeo. En un segundo sentido,

---

tierra, donde la tierra misma es el elemento que se respira. Manchando inmensamente con su sustancia el agua y el aire."

[318] Przywara, "Krise", 386-387.

[319] Przywara, "Krise", 386.

Imperium quiere decir, expresamente, el temple del *ser-fuego*, como lo dice fundamentalmente Heráclito para explicar la dinámica de los opuestos a partir de la guerra. En la historia del concepto podemos encontrar que, tardíamente, *Imperium* era capacidad de mando militar para hacer la guerra[320] y, posteriormente, imperio se referirá al territorio conquistado. De modo que, según Przywara, el imperio occidental aparece en sus tres clímax como un d*espotismo asiático moderado,* reflejado en los imperios de Augusto, Carlomagno y Carlos V, también concebidos trascendentemente.[321] Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, hallamos que Przywara intenta comprender y mostrar arqueológicamente la palabra imperio como aquella intención humana de hacer *uno solo* al Oriente y el Occidente.

Para 1918 ya se había publicado el primer tomo de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, quien buscaba hacer ver que el concepto de *cultura* expresa la situación de esplendor de un imperio o civilización, y la *institucionalización* de dicha cultura expresa la decadencia inevitable del imperio. No bastó para Spengler narrar la historia, sino que buscaba descubrir la verdadera substancia de la cultura.

Así esta, también llamada "esplendor civilizatorio", es, para Spengler, en cierto modo algo orgánico o vivo. Spengler refiere nueve culturas, que se han hecho presente en el tiempo histórico. Pero las culturas poseen una vida emancipada de las razas que las llevan en sí; son como individuos biológicos autónomos: "son "plantas" y, como estas, tienen su carrera vital predeterminada, atraviesan la juventud y la madurez para caer inexorablemente en decrepitud".[322]

Para Przywara, considero, el argumento de Spengler sería demasiado naturalista e inmanente. Para el primero, la dinámica del imperio es la lógica del poder, la intención de aquel que puede hacer la guerra para apropiarse de los territorios y conformarlos en "uno solo" como lugar de su "jurisdicción". El tema sobre la relación entre la capacidad de apropiarse de un territorio y el derecho será tratado en el último capítulo.

---

[320] Fragmento 28 (80): *Preciso es saber que la guerra es común; la justicia, contienda, y que todo acontece por la contienda y la necesidad*.
[321] Przywara, "Krise", 386.
[322] Przywara, "Krise", 387.

1.3 Teoría, infinito cósmico y fin de Occidente

Teniendo en cuenta los elementos anteriores, el significado de Occidente se expresa en una *forma particular de pensamiento* muy específica, que se basa en medio y moderación (*mesón*, *ordo*, sistema). Se trata de un pensamiento compensatorio entre dos formas: la "franqueza de un absolutismo del pensamiento" y el "pensamiento dialéctico".

Como consecuencia de lo anterior surge el pensamiento occidental, que privilegia la *teoría* y que busca ser equilibrado. Pero tanto el absolutismo como la dialéctica son, por separado, *arrebato vital inmediato*, mientras que el pensamiento equilibrado o compensatorio se mueve entre el sopesar y el considerar de lo absoluto y lo dialéctico y, por lo tanto, esto es, según Przywara, el pensamiento puro occidental que lograron Platón y Aristóteles como consecuencia de la cercanía a la propuesta del ser y pensar de Parménides.[323]

Según este orden de ideas se pretende rastrear dónde se genera lo político comprendido como poder o dominio despótico. Lo que caracteriza al tipo de pensamiento occidental es el intento de la *domesticación* fundamental del *infinito cósmico* al modo del racionalismo, por un lado, y en el límite de la problematización temática de los límites y alcances de lo antropológico, por otro. Y así, el tipo de pensamiento occidental es la primacía de la teoría como mensurabilidad matemática que es la primacía del ser humano sobre lo trascendente.[324] Se podría decir que, para Przywara, el primer significado político de imperio sería la actividad teórica e hiper secularizada como actividad de dominio.

En correspondencia con lo que considera Przywara de la teoría llamada *pura* es lo que Occidente siempre apuntó: a la domesticación del todo a partir del saber, pero el límite lo impone, en última instancia, la vida misma. En la forma en que, a lo largo de toda la historia, se ha concretizado el pensamiento de Occidente, se ha evidenciado que el ser humano no puede pensarse simplemente como un cosmos cerrado, como solo o dentro de su propio cosmos, sino que, siguiendo a Nicolás de

[323] Przywara, "Krise", 386.
[324] Przywara, "Krise", 386.

Cusa, en el último clímax de Occidente el ser humano se debería presentar como el microcosmos del macrocosmos, el pequeño mundo de un gran mundo.[325]

Przywara considera que dichos límites también afectan al interior de la compresión de Occidente. El *mesón*, el *ordo* y el *sistema* dependen, en última instancia, del infinito cósmico y no de la compresión del individuo, de modo que la palabra básica de la estructura occidental es "medio", que aparece como una herramienta del infinito cósmico y su ritmización dentro de historia. En otras palabras, Occidente debería ser comprendido como un lugar que está compuesto por dos elementos: primero, por la infinitud de sus continentes circundantes; y segundo, por la categoría de medio que se ha concretizado históricamente por los diversos imperios históricos. Pero, según Przywara, la concepción de "medio" se ha pervertido y el método, por sí mismo, de Occidente funcionó históricamente hasta que aparece la política en la forma de *demonia estatal*.[326]

Teniendo en cuenta todo lo anterior, Przywara puede hablar del fin de Occidente en tanto la peculiaridad de los límites, o de que la frontera de Occidente se resuelve, finalmente, en el secreto de su fin. Przywara encuentra que el fin tiene un doble sentido en la tradición escolástica y cristiana; la palabra griega *telos* y la palabra latina *finis* significan tanto cesación como auto-cumplimiento. Pero aquí Przywara quiere ofrecer un significado más literal: el fin como la frontera que Occidente posee al estar en medio de otros continentes.

En este sentido, Przywara asegura que se encuentra en la hora actual, de manera realista, en el año 1944; dicha realidad es, para él, el fin de Occidente. Este se puede comprender de dos maneras: el final negativo versa, según Przywara, sobre que ha cesado el itinerario colonizador y misionero de Occidente, que tuvo su clímax en la época de Carlos V y Felipe II, pero también, y al mismo tiempo, es su punto de inflexión. A la vez se manifiesta que, en lugar de un Gran Occidente, aparece eso llamado mundo, es decir, el mundo de los otros grandes continentes, que anteriormente fueron objeto de colonización y trabajo misionero de Europa. Nuevamente trae a colación el símbolo del *mar libre* que se desborda entre los

[325] Przywara, "Krise", 387.
[326] Przywara, "Krise", 387.

continentes; es decir, al final, y nuevamente, aparece un mundo infinito más allá de Occidente.[327]

De manera que Przywara observa lo antes mencionado históricamente en el declive de Occidente: cuando llega a su fin un proceso que comenzó en Jerusalén, que se hundió para que el espíritu de la Antigua y de la Nueva Alianza tomara la forma de la antigüedad grecorromana. Afirma que Grecia sufrió políticamente para que se convirtiera en la forma interna del Imperio Romano.[328]

Y así, Przywara hace una relectura política e histórica del concepto de imperio, asegurando que el Imperio Romano se hundió, en el sentido de que se convertiría en la forma de todo el mundo occidental. Entonces, para Przywara, el declive negativo de Occidente debe significar el llenado del mundo entero con Occidente como su forma interior.

Lo que finalmente termina o cesa para Przywara en esa hora presente es la forma o versión estática del *mesón*, el *ordo*, el *sistema*. Con esto está intentando afirmar que es precisamente este cese lo que, en última instancia, significa dar forma, a saber: Occidente como *mesón*, *ordo*, *sistema* in-forma, o da forma, a los diferentes procesos históricos. Pero, a su vez, se encuentra con la dinámica salvaje de la *infinidad del cosmos* que inunda todo el orden establecido de Occidente; este *apeiron*, este infinito mismo es penetrado internamente por el *ordo aeternus* occidental.[329]

Por último, fin de Occidente es el cese definitivo de lo que significó la máxima primacía para Platón y Aristóteles: la primacía de los *anthropos* teórico, el ser humano de pensamiento puro ante el cosmos, donde toda teoría solo es posible como convivencia y codeterminación a través del cosmos. Pero este cese negativo también alberga, para Przywara, un aspecto positivo, porque pone de manifiesto que el fin de la primacía del *anthropos* teórico es aquel que establece medios de trato y de armonía humana. En última instancia se trata del fin de la concepción de imperio como dominación, como domesticación arbitraria o como imposición de un orden.

---

[327] Przywara, “Krise”, 388.
[328] Przywara, “Krise”, 388.
[329] Przywara, “Krise”, 388.

1.4 El carisma de Occidente y el pueblo de la Nueva alianza

Przywara intenta proponer un fin esperanzador para Occidente solo si la primacía del *anthropos* teórico retorna a la teoría comprendida como contemplación y esta, a la vez, como receptividad de lo otro: del infinito que hay después de las fronteras de Occidente. La *theoria* fue concebida por Platón y por Aristóteles como primacía de la contemplación, y marcó el modo de entender la contemplación cristiano-medieval entendida como un ocio de mirar directamente, sobre todo. "Así, el rostro más profundo de la *contemplatio* aparece ya a lo largo de todo el curso de Occidente".[330] Para esto trae a colación la añeja problemática y solución de Aristóteles frente al problema del movimiento de Heráclito y Parménides que, para la filosofía de Occidente, ha sido un paradigma.

Pero Przywara intenta superar el pensamiento ateniense y encuentra en Orígenes y Agustín un *Theologumenon*[331] que pone de manifiesto la identidad y el intercambio entre el esposo y la esposa como el principio cósmico fértil de Occidente. Przywara, en este punto, está intentando proponer de modo teológico un modelo para comprender el futuro de Occidente que no sea el problema del movimiento de Aristóteles. Y entonces, según el jesuita, no debería parecer absurdo tomar la palabra *matrimonio* como modelo mítico y la raíz de la identidad de Occidente y, así, sustituir los modelos anteriores. La idea del matrimonio como signo de una nueva alianza será un tema trabajado en otros textos del jesuita y que me parece que posteriormente será sustituido por el de *admirable intercambio*. Habrá que observar con detenimiento que aquí las fuentes de Przywara será predominantemente religiosas, sin embargo, mi interés es hacer ver las consecuencias históricas y políticas en la configuración de un pueblo.

Así pues, teniendo en cuenta la intención de generar otro paradigma para comprender Occidente, Przywara explica tres movimientos históricos-metafísicos

---

[330] Przywara, "Krise", 388.

[331] Erich Przywara, *Teolegúmeno español y otros ensayos ignacianos*. Trad. Alfonso López Quintas, (Madrid: Los libros del monograma, 1962): La expresión Theologumenon tiene un doble sentido. Significa, en primer lugar, lo dicho acerca de Dios. Significa, más exactamente, lo que fue dicho por Dios y tiene en Él su fundamento.

que describen el carisma de Occidente: expatriación (1), corporación (2) e *instrumentum redemptionis (3)*.[332] Estos tres conceptos buscan explicar la idea de migración y la conformación de un todo bajo la expresión “Cristo, todo en todos”,

> El Occidente no es simplemente un concepto geográfico, ni nacional o estatal, sino que surge de lo que es realmente sobrenatural y cristiano. No ha surgido de otra manera que en ese matrimonio entre la Antigua y la Nueva Alianza, entre la antigüedad y la y los jóvenes de la migración de los pueblos, y esto bajo una sola idea: bajo la idea de Cristo "todo en todos", de la Iglesia, al Reino, al Imperio.[333]

En este sentido, podría observarse cómo Przywara intenta explicar la generación de un pueblo más allá de su configuración estatal, apuntando más bien a la narrativa religiosa y cultural del judeocristianismo. Además, Przywara expresa la historia del concepto de imperio, y que a este pertenecen todos los pueblos ya que, en última instancia, están formados por migraciones.

Además, Przywara rastrea en la narrativa veterotestamentaria que el significado mismo de la expresión “carisma de Occidente” debe ser esencialmente comprendido como una *expatriación* (1), cuyo hecho se origina en la raíz "*exil (exilio)*" de Abraham, que consistió en salir de todas las condiciones naturales de su tierra, su familia, etc. Para la narrativa de la Antigua Alianza, este *exil* es el terreno real de un pueblo que está por conformarse, y también es porvenir de la nueva diáspora de los primeros cristianos. Como si el mismo “carisma de Occidente” se configurara originalmente en la transición misma de Oriente a Occidente.

Przywara considera que esto se puede observar también en el *Imperium sacrum;* después del cese aparentemente político del proyecto de “Reino” del Sacro imperio romano-germánico, las ideas de “reino” se permearon en los conceptos modernos de *espíritu* en Kant o al reino de las *mónadas* en Leibniz o el reino del *espíritu absoluto* en Hegel.[334]

Con esto podemos decir que el *imperium sacrum* que Przywara describe comienza en el *exil* de la migración de los pueblos, en el desarraigo fundamental

[332] Przywara, “Krise”, 402.
[333] Przywara, “Krise”
[334] Przywara, “Krise”, 402-404.

que atraviesa todo el mundo entonces conocido, y donde imperio es consecuentemente el imperativo de una misión. Es un imperio que se funda entre salida que configura la migración, y como transmisión del imperio. Lo interesante aquí es que esta migración puede generarse a partir del movimiento demográfico de un pueblo, o bien, dicha migración puede generarse, simplemente, a partir de conceptos.

Przywara también apunta a un problema dentro de los límites del carisma de Occidente; le llama *mysterium iniquitatis,* y trata de la inversión de la expatriación en *reclusión de los elegidos*. Dice que el pecado fundamental de la Antigua Alianza fue recluirse, generando una inversión de la expatriación en la Antigua y en Nueva Alianza, creando la idea de "ciudadanía celestial" aislada, o bien, en la forma secularizada del ciudadano. La idea de ciudadanía celestial es aquella que comprende que el cristianismo o el judaísmo no tienen *nada* que ver con la comunidad política. Y la idea de ciudadanía seculariza es aquella que asume el cristianismo o el judaísmo como un *proyecto político* histórico.

Así, los efectos de la inversión de dicha expatriación fueron que la Antigua alianza y la Nueva Alianza invirtieron una y otra vez la expatriación sagrada en una profana. Przywara asegura que eso mismo está sucediendo en 1944 a través de la tormenta entre el oeste y el este. Para él, la esperanza será recuperar aquella dispersión, diáspora o migración que generó a Occidente, ya que este está esparcido por todas partes y podría convertirse en una verdadera semilla para el mundo.[335]

La otra idea que describe el carisma de Occidente es que Occidente es una corporación (2). Przywara trae a colación que toda la Antigua Alianza no tuvo su unidad interior ni en lo nacional ni en el estado. De esta manera, la existencia y la historia de todo el pueblo de la Antigua Alianza, así como de cada individuo, deben entenderse únicamente como “la existencia en la promesa y la historia de la promesa”, misma que se instaló primero en Abraham, luego en los profetas, en los reyes y, por último, en Cristo. Przywara busca insistir en la transmisión constante de dicha corporación y que su fijación histórica aparece en detrimento de esta, más

[335] Przywara, “Krise”, 404.

bien pareciera que se trata de una promesa que siempre está por venir, como si en este caso el jesuita privilegiara la potencia sobre el acto.

Las Alianzas Antigua y Nueva son, esencialmente, representaciones corporativas de Cristo que ocurren según cuatro formas y, al mismo tiempo, etapas de la historia de Occidente: *corpus Christi*, *civitas Dei*, *imperium sacrum*, *kosmos theios*. Como se observa, estas cuatro palabras también denotan la secuencia histórica interna en Occidente: *corpus Christi,* que es el nombre de la Iglesia en una cierta cohesión, *kosmos theios* es el "Cristo todo en todos", así el Cristo cósmico como el cosmos cristiano.[336]

En el medio, según Przywara, se encuentran las formas en las que Cristo se convierte en la forma de la humanidad: en la antiguedad como *civitas Dei*, en el medievo como *imperium sacrum*.

Además, *Corpus Christi* denota la forma en que la Iglesia se encuentra en relación con la humanidad en la era judeocristiana, haciendo alusión a la primera comunidad de cristianos. Y *Civitas Dei* expresa la forma en que Cristo se convirtió en la forma de un Estado en la antigüedad cristiano-grecorromana. *Imperium Sacrum* significa que Cristo es la forma del imperio real de los pueblos. Y *Kosmos theios* ve la forma en que la corporación de Cristo también irrumpe en un mundo occidental en la forma de promesa universal.[337]

Sin embargo, los límites y frontera de esta corporación serán, para Przywara, que dicha corporación tome la forma secularizada, es decir, aquella en que el ser humano occidental se tomó a sí mismo como la medida de todas las cosas. Aquí radica la razón de toda deificación de lo ideal y lo humano en Occidente. La última idea que caracteriza el carisma de Occidente según el jesuita es pensar a Occidente no como un fin en sí mismo sino pensar a partir de la Iglesia, que resguarda el carisma de Occidente como *instrumentum redemptionis* (3).

Históricamente, la Antigua Alianza estaba construida sobre los grandes profetas como un instrumento de salvación para los gentiles. En la Nueva Alianza es Cristo el instrumento de salvación para todo el mundo. Consecuentemente,

[336] Przywara, “Krise”, 402.
[337] Przywara, “Krise”, 402.

Occidente se entiende en términos de instrumento y misión para todo el mundo. Dice Przywara que incluso esto puede parecer controversial porque finalmente se plantea un gran imperio sobre el mundo. A mi parecer estas ideas tomarán otra forma en años venideros, Przywara matizará sus planteamientos a mediados de los cuarenta.

Ahora bien, el límite histórico que encuentra Przywara sobre Occidente como *instrumentum redemptionis* es proceder como si las alianzas fueran posesión exclusiva de cada pueblo. En la Nueva Alianza esta perversión tiene lugar en una secularización de Dios. Me parece que la idea que está de fondo es aceptar que, cuando el ser humano toma posesión contra el sentido original de un instrumento de redención, la consecuencia es el desgarro y división del mundo en un mundo cristiano y otro anticristiano; como consecuencia de lo anterior, se crearon los guetos cristianos o judíos. Es decir, la Antigua y Nueva Alianza se convierten en lo que las cartas paulinas llaman "jactancia en la carne", es decir, el uso de Dios para su propio esplendor.[338]

Así pues, el fin de Occidente en este sentido es, para Przywara, aquel momento en que Occidente se hace añicos como resultado de tomar posesión de lo sagrado para profanarlo, secularizarlo, fijarlo en la historia. Pero Przywara se determina a describir aquel momento como un “terremoto, viento de tormenta y fuego del amor”, intentando presentar aquella situación histórica con una mirada de esperanza, como la verdadera hora del *Pentecostés de Occidente*.[339] La pregunta que se desprende de lo anterior sería ¿es posible permanecer en la promesa? una posible respuesta se podrá encontrar en las homilías de la época.

2. Descripción de la crisis en *Cuatro homilías sobre Occidente (1948)*

2.1 El fin de un mundo y su resurgimiento

En 1948 aparece un texto titulado *Cuatro homilías sobre Occidente,* donde Przywara pronunció discursos viviendo en Alemania, como diría Balthasar, “apocalípticamente

[338] Przywara, “Krise”, 404.
[339] Przywara, “Krise”, 404.

en llamas", en un Múnich que se hundía cada vez más en los escombros.[340] Se trata de sermones en los que el jesuita se desempeñó como consolador, amonestador y ayudante hasta que sus fuerzas y su salud le permitieron. Dichas transcripciones fueron un pequeño ciclo de predicación celebrado[341] en una ciudad marcada por los bombardeos de finales de la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, el jesuita aborda la situación de su propio tiempo y las vicisitudes de la cristiandad europea, constatando el derrumbe de muchas síntesis y perspectivas que, hasta entonces, se habían considerado eternas e inmovibles. Las *Cuatro homilías sobre Occidente* (1948) son textos propiamente religiosos pero tienen un valor significativo para comprender la situación de aquel dramático momento y las ideas que se generaron en el jesuita respecto a su interpretación de la historia.

Estos sermones, en su momento, fueron un recordatorio urgentemente necesario de que las sacudidas del terremoto podrían comenzar de nuevo en cualquier momento, y con una mayor potencia; y tal vez no sería a partir de una guerra bélica, sino intelectual o ideológica. Las homilías de Przywara son, para Balthasar, un reproche hacia una parte de Europa que estaba disfrutando y enriqueciéndose en la prosperidad, mientras otra parte no había cesado en violencia. La lógica del afeamiento de estas homilías consiste en llamar al cese de la violencia y de la omisión, ya que menos esperanza habrá de que surja algo nuevo de las ruinas, que se parezca mínimamente a los valores occidentales, si el sujeto europeo no toma conciencia de su momento histórico.

Fabrizio Mandreoli asegura que Przywara se convierte, en dado momento, en un punto de observación privilegiado para releer diversas trayectorias de la teología cristiana, en particular la compleja relación de la teología y filosofía del siglo XX con la historia y su dirección.[342]

---

[340] Hans Urs Von Balthasar, "Geleitwort", en Erich Przywara, "Vier Predigten uber das Adendland", en *Crist Heute* I, 3 (1948).

[341] Por ejemplo, Przywara se refiere a los años entre 1943-1945 como "[…] durante los años de la bomba en Münich, a pedido del inmortal cardenal Faulhaber, di conferencias teológicas verpertinas y círculos científicos espirituales más pequeños para círculos académicos". Erich Przywara, " Um Horderlin (1954)" *In und gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955).

[342] Erich Przywara, *Quattro omelie sull'occidente* (Trad. e intr. Fabrizio Mandreoli e Michele Zanardi), en Egeria n.15, X (2021). 7-9.

Przywara se sirve de estas cuatro homilías para recorrer la historia y el pensamiento de Occidente, con el fin de llegar a una descripción de la dureza de su presente, sin embargo, se puede observar, siguiendo a Mandreoli, que lejos de menospreciar ilusoriamente los hechos catastróficos, Przywara interpreta dichos acontecimientos como el lugar en el que Dios está trabajando para una profunda renovación; "He aquí que hago nuevas todas las cosas", resuena en la profecía bíblica desde Isaías hasta el Apocalipsis. Y así, dicha cita bíblica se toma como clave hermenéutica para comprender y proponer una compleja visión de la dinámica histórica; Dios actúa, recrea y renueva lo que está totalmente arruinado. Y ¿el sujeto moderno, con su libertad y soberanía, no debería tomar el control de la circunstancia? ¿El sujeto moderno no tiene la agencia de salir adelante con respecto a su futuro? ¿El Estado totipotente podrá encarar su presente y echar a andar la maquinaria hacia el porvenir?

En la primera homilía, titulada “El hombre de Occidente”, se intenta definir el significado de la expresión "fin de un mundo" que denota, sobre todo, el fin de todas las síntesis políticas y teológicas. Przywara plantea la cuestión de la tarea de los creyentes frente a una circunstancia así, y encuentra una respuesta en el comienzo del "Libro de la consolación" de Isaías: "Consolad, consolad a mi pueblo". Los creyentes reciben, en este sentido, una tarea profética; primero, *escuchar*; luego *interpretar* el tiempo de crisis; posteriormente *reconocer* en él tanto sus propios errores, como las cosas irremediablemente perdidas y, al mismo tiempo, *consolar* y *dar valor* al pueblo anunciando las "cosas nuevas". Se trata de una lectura sobre el fin muy parecida a la que observó Agustín cuando cesaba el imperio.

Un tema sin lugar a duda fascinante, transversal a varias reflexiones de aquellos dramáticos años, fue el sentido de la historia de Occidente[343]; para Przywara, la ruta no consistía solo en recuperar la libertad prometida en la Revolución Francesa, sino que coloca el desafío humano en una mayor complejidad: escuchar, interpretar, reconocer, dar valor al pueblo. Tal vez, esto sería mantenerse en la *promesa*.

[343] Erich Przywara, “Vier Predigten über das Adendland”, en *Crist Heute* I, 3 (1948), 9-17.

La segunda homilía se titula “La antigua y nueva Reforma”; esta se centra en una reflexión del concepto de "reforma" como aquel componente sin el cual no se comprende la vida en un futuro esperanzador. Przywara ofrece una demostración significativa de su método de estudio, que definió como *síntesis inmanente*.

Este método también lo aplica a la Europa de su tiempo con la intención de buscar captar que, en las tribulaciones, se da el inicio de una "Nueva Reforma" que conduzca de nuevo a la unidad visible de Europa con el resto del mundo. La intuición que Przywara busca desarrollar es la creencia de que, en la época de la crisis, la contribución real de los creyentes a la historia de los pueblos surge de su disposición a "ser reformados".[344] Przywara ofrece estas intervenciones en un periodo crucial para su reflexión, que le llevaría, en años posteriores, a articular otras concisas y peculiares homilías sobre la crisis y el futuro de Occidente, sobre todo, del cristianismo, un tema que lo cataloga como un teórico importante de la eclesiología del Concilio Vaticano II.

Las homilías iniciales de Przywara giran en torno a dos palabras clave: fin y reforma. Estos conceptos sitúan al sujeto de la época en un ámbito de posibilidad, pero una posibilidad imbuida de esperanza. El fin, en este contexto, representa el término de toda síntesis política y teológica, marcando un punto de inflexión crítico. Sin embargo, esta finalidad se transforma en una oportunidad esperanzadora si el sujeto se deja reformar, abriéndose a la transformación y renovación.

En este sentido, Przywara subraya la importancia de la reforma como condición necesaria para trascender el fin y acceder a una nueva posibilidad. La reforma se presenta como un proceso de renovación que permite al sujeto superar los límites actuales y encontrar un nuevo camino hacia la esperanza.

2.2 La lucha de religión y el ateismo

En la tercera homilía, titulada “Iglesia Antigua y Joven”, Przywara apunta con mayor rigor sus observaciones al papel de la Iglesia. Comienza por traer a colación que el misterio de Occidente encontró un punto de inflexión en el destino que marco la Reforma alemana al mismo Occidente, ya que esta Reforma está en el centro de la

[344] Przywara, “Vier Predigten”, 18-36.

historia del Occidente cristiano porque pronunció un *No* histórico al Occidente cristiano, comprendido como *Corpus Christi*, *Civitas Dei*, *Imperium Sacrum* y *Kosmos Theios*. Esta Reforma, según Przywara, trajo corrupción a la unidad de Occidente cristiano, ya que "las fuerzas destructivas irrumpen y se desarrollan al máximo. Pero incluso bajo el manto de esta horrible y progresiva destrucción, algo más profundo comenzó a tener un efecto".[345] Por, tanto este *No* histórico podría evaluarse positivamente en algunos aspectos.

Por eso, según el jesuita, la cuestión más profunda que apunta esta homilía es la de la Iglesia y su relación con el Estado. Porque la sustancia del Occidente cristiano, durante muchos siglos, se fundamentó en la única Iglesia occidental, fundida con el Estado en un *solo cuerpo*. Por esto dice Przywara que, debajo del misterio de la división y la maldición de la Reforma, obró de modo profundo un misterio amor en la Iglesia católica que produjo la moderna separación y autonomía de poderes que permite al cristianismo continuar con sus tareas específicas como *comunidad de salvación*, por utilizar la expresión de José Luis Villacañas.[346]

Luego, Przywara explica las categorías *Iglesia Antigua* e *Iglesia Joven*. Con la primera describe el tiempo antiguo agonizante, que intenta mantenerse en pie como un solo cuerpo de Iglesia-Estado. Para Przywara, dicho fenómeno pervive constantemente en la realidad entre una Iglesia Antigua que se opone tenazmente a la renovación.[347]La palabra que podría definir la relación entre una y otra podría ser la de *crisis*, cuando esta se comprende como la experiencia de un sistema que se concentra en exigencias de autoconservación que en superar problemas propios del sistema.[348]

Przywara piensa que solo comprenderá la fuerza total de la agitación de la Segunda Guerra Mundial siempre y cuando se observe el rostro de la Iglesia, pues la catástrofe del Occidente de entreguerras, en su sentido más verdadero, es una calamidad para el cristianismo. Porque aquel momento histórico no consistía solo

---

[345] Przywara, "Vier Predigten", 37-45.
[346] José Luis Villacañas, *Teología política imperial y comunidad de salvación cristiana*, (Madrid: Trotta 2016).
[347] Przywara, "Vier Predigten", 40.
[348] José Luis Villacañas, *Neoliberalismo como teología política*, (España: Ned ediciones 2020).

en una lucha entre los pueblos, en una del mundo consigo mismo, sino que era, también, la lucha del *sacrum imperium* mismo que desquebrajaba, finalmente, el corporativismo Iglesia-Estado. Para Przywara es el fin de una relación compleja que deberá de tomar una nueva forma.

De este modo se puede observar un constante resquebrajamiento histórico desde el cisma griego ortodoxo hasta la Reforma, donde el mismo proyecto Estatal o eclesial de "reino sagrado" se ha convertido constantemente en una grieta hostil de imperialismos sacros; por ejemplo, la historia registra la hostilidad de la Iglesia de Oriente con Occidente, las antiguas y supuestas reivindicaciones sagradas del Santo *Reich* de la nación alemana, y la supuesta reivindicación sacra del calvinismo que del continente americano.[349] Según Przywara, solo entenderemos la violencia total y contundente de la guerra cuando se sepa que esta es para defender la pervivencia del *Sacrum Imperium* y, por tanto, una lucha que se gesta en el nombre de Dios, aunque por los mismos procesos de secularización no se mencione dicho nombre. Así se ha de observar, según estas afirmaciones, que la gravedad de la guerra consiste en que las grandes tradiciones sacras han estallado en batalla unas contra otras.

Me parece, a partir de todo lo afirmado anteriormente, que Przywara busca sostener que, si miramos más de cerca, detenidamente, la pugna entre los pueblos de Occidente es solo el primer plano de una más profunda: la lucha de la religión,[350] que, para Occidente, ha consistido en una interpretación política del "Cristo todo en todos", a saber, el secreto último del poder: tomar el todo.

En la cuarta y última homilía, titulada "El viejo y nuevo Dios", Przywara asegura que, ante la catástrofe de la Segunda Guerra Mundial, consciente e inconscientemente, la cuestión primordial es

> ¿Dios sigue ahí? Porque nos encontramos ante un Dios aparentemente silencioso, ante un Dios aparentemente muerto, o incluso ante el Dios ante el que se encontraba San Pablo en medio de la carta a los Romanos cuando

[349] Przywara, "Vier Predigten", 39-40.
[350] Przywara, "Vier Predigten", 40.

> exclamaba desde lo más profundo de su corazón la palabra: *Numquid iniquitas apud Deum*?, ¿Dios es injusto? (Rm 9,14).[351]

Y, a partir de esta pregunta, se pueden enumerar una seria de acontecimientos como: la conmoción vivida desde el comienzo del cristianismo, el enfrentamiento entre cristianos judíos y cristianos gentiles, la antigüedad grecorromana derrumbada, las migraciones, la caída de Roma, el derrumbe de la Edad Media y la Reforma.

Teniendo en cuenta una historia de caídas, derrumbes, tormentas, luchas y guerras, Przywara se pregunta, en retrospectiva,

> quién es este Dios, que deja su cristianismo en un lugar tan terrible, que deja que su propio cuerpo, que es la Iglesia, sea desgarrado, ¿quién deja su reino de amor y en verdad parece rendirle gloria a un reino de Satanás? Tanto es así que en ese momento ardían los terribles fuegos brujos porque la humanidad desesperada veía por doquier solo las llamas oscurecedoras y humeantes del infierno.[352]

Przywara considera que el fenómeno que causa las crisis de Occidente, y que pone de manifiesto las preguntas anteriores, tanto en el siglo XIX, como en los siglos pasados, es el *ateísmo aristocrático,* es decir, Przywara asegura que en cada crisis de Occidente se puede encontrar, como antecedente, un sesgo de secularización, que es igual a un tipo de polarización sobre algún aspecto de la realidad. Pero en el siglo XIX se observa un fenómeno peculiar: se cree en Dios, pero lo odia. Por tanto, asegura Przywara, el ateísmo se ha convertido en un *contra-teísmo*, en un tipo de religiosidad que odia a Dios. Frente al fenómeno religioso del siglo XIX y XX, Przywara se cuestiona

> ¿No hemos contado los cristianos una y otra vez con un Dios con el que se puede contar, con el que podemos contar, al que casi creemos ver con nuestros ojos? ¿Hemos creído alguna vez realmente en el Dios tal como realmente es en el Antiguo y Nuevo Pacto, el Dios que apareció ante Moisés en el incendio en la zarza? (…).[353]

[351] Przywara, “Vier Predigten”, 46.
[352] Przywara, “Vier Predigten”, 47.
[353] Przywara, “Vier Predigten”, 48.

La crítica de Przywara al ateísmo y al contrateismo expresa el reproche a Occidente por haber creído en ídolos y, por este motivo, aquel momento de la historia en que escribe Przywara debería ser la hora del ocaso de los ídolos y del surgimiento del verdadero Dios. Pero ¿de qué ídolo habla?

La falsa imagen de lo divino en que ha caído una y otra vez Occidente se trata, sobre todo, de los proyectos políticos del "Reino". Przywara intenta con esta homilía expresar su mayor esperanza en que Dios no está muerto, y que un ídolo verdaderamente ha cesado. "La hora de la teofanía", para Przywara, radica en la aparición de un Dios tal sin concesiones con el Estado o la Iglesia.[354] Porque para el jesuita es digno de denostar aquellos proyectos políticos del "Reino", secularizados e inmanentes, y aquellos proyectos religiosos que sucumben en la identificación como *pueblo elegido*.

Así pues, los textos de las Cuatro Homilías deben leerse, como dice el propio título de la colección, teniendo en cuenta que su modo de composición es el de la predicación. Los oyentes fueron conducidos entre alusiones bíblicas, imágenes de sabor apocalíptico y fuertes radicalizaciones que insisten en la oposición viejo/nuevo; algunas expresiones de Przywara, cuando parecen reflejar una visión no del todo positiva de la "Antigua Alianza", golpean ciertamente la sensibilidad del lector de hoy, sobre todo tratándose del antisemitismo.[355] A este respecto, dicen Mandreoli y Zanardi que, más allá de una forma de expresarse ciertamente anticuada, Przywara, en su elaboración filosófica y teológica, se hace progresivamente más consciente de la posición histórico-salvífica crucial de Israel, y sienta muchas bases para una seria superación de aquella *teología del reemplazo*. No solo eso, en algunos textos de los años 50 y 60 muestra cómo la incomprensión de la relación Israel-Iglesia la llevó a no entender su propia posición en el mundo en sentido cristiano.[356]

3. Reconciliación y concordia: una renovada visión de la historia

[354] Przywara, "Vier Predigten", 48.
[355] Trad. e intr. Fabrizio Mandreoli e Michele Zanardi en Erich Przywara, *Quattro omelie sull'occidente*, en Egeria n.15, X (2021).
[356] Przywara, *Quattro omelie*, 7-9.

A finales del siglo XIX muchos teólogos e intelectuales religiosos se vuelven protagonistas y responsables de la propuesta de una *Weltanschauung* propia. Entre estos se encuentran los del grupo de los católicos, como Przywara y Guardini, y el grupo de los protestantes, como Barth y Tillich.[357]

Asegura Friedrich Wilhelm Graf que los estudiosos de la religión de aquella época hablaron del tiempo y de la historia, del principio y del fin, principalmente reformulando y reconstruyendo nociones y conceptos míticos de la escatología tradicional o de la teología de la historia. Por ejemplo, el dogma del *locus de novissimis*, de *las últimas cosas*, tradicionalmente es una de las doctrinas simbólicamente más complejas de la teología judía y cristiana. En la antigua dogmática, de *novissimis* significaba el destino postmortal del individuo, el cielo y el infierno, pero, sobre todo, el juicio de Dios al final de la historia.

Entre otras realidades, se buscó reformular expresiones de índole religioso que fueron concesionadas por la política, por ejemplo, "¡Salve!" (*heil*), imperio (*Reich*), cuerpo. Además, según Friedrich Wilhelm Graf, en el curso de la escatología de los años 20, estas nociones fueron replanteadas de muchas maneras. En resumen, los teólogos, tanto protestantes como católicos, durante la República de Weimar hablaban del tiempo, sobre todo, en términos de *fin de los tiempos* y de la historia, principalmente, de forma que se subrayaba la propia transitoriedad, es decir, la fragilidad de todo lo histórico.[358]

En el caso particular de Przywara, ¿a partir de dónde realiza su reflexión del sentido, fin y renacer de la historia? ¿Cómo integra en el presente la brutalidad, la crueldad, la lucha y la guerra? ¿Qué posibilita la visión esperanzadora en Przywara? Se podría afirmar que parte de la respuesta a estas preguntas se encuentra en la relectura y rescate de Joaquín de Fiore respecto a su visión de la historia. Pero se deberá tener en cuenta que la postura de Joaquín de Fiore responde a las innovaciones de su tiempo y, entonces, los cristianos tuvieron que volver a afirmar su doctrina acerca del curso de la historia como una Historia de salvación sobre la base siempre segura de las ideas de Agustín de Hipona. Sin embargo, se podrá

[357] Friedrich Wilhelm Graf, "God´s anti-liberal avant-garde: New theologies in the Weimar Republic", en *German Historical Institute* London, 2, 2 (2010), 11.
[358] Graf, "God´s anti-liberal avant-garde", 13.

observar que Przywara encuentra en el joaquinismo la integración de una novedad, ya que su expectación en un progreso providencial último hacia la consumación de la historia es radicalmente nueva en comparación con la propuesta agustiniana, en tanto que esta permite, en ocasiones, las aplicaciones políticas de las profecías, elemento que Joaquín de Fiore intentará contener a partir de interpretaciones más místicas.

El mismo Przywara muestra su postura en la entrevista titulada *Tres reinos,* que le realizó a el profesor Dr. P. H. Larwill, de la Universidad de Kenia, EE. UU., en 1953[359]. En ella expresamente afirma que

> ¿Sabes lo que percibo en toda la espiritualidad del presente? La resurrección de aquella gran visión que el abad Joaquín de Fiore tuvo en un Pentecostés entre 1190 y 1195: que la "concordia", es decir, la unidad interior de los corazones del Antiguo y del Nuevo Testamento, apuntaba a un tercero: a una edad mundial del Espíritu Santo, después de que la Antigua Alianza había sido la edad mundial del Padre en la Ley y la Nueva Alianza la edad mundial del Hijo en la fe.[360]

Según afirma Przywara, él está intentando retomar las ideas de Joaquín de Fiore concernientes a su visión de la historia. Por resumir algunas de sus nociones principales, podemos decir que el pensamiento, y su propuesta sobre la historia de Joaquin de Fiore, se insertan en una problemática con Pedro Lombardo, que resultó en la formulación del canon 2 del IV Concilio de Letrán, titulado *De errores abbatis Ioachim,* que condenaba *De unitate seu essentia Trinitatis,* de Joaquín de Fiore.[361]

En ese canon se subraya que la unidad de la Trinidad no puede ser “colectiva y analógica, como cuando se dice que muchos hombres son un pueblo”, y declaró que "entre el Creador y la criatura, por grande que sea la semejanza, mayor es la diferencia" (inter Creatorem et criaturaam non potest tanto similitudo notari, quininter eos maior sit dissimilitudo notanda)[362], cuya formulación es conocida por Przywara como la *analogía del concilio de Letrán*.

---

[359] Erich Przywara, “Drei Reiche (1953)“, *In und gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955).
[360] Przywara, “Drei Reiche (1953)“, 126.
[361] Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought,* (New York: *Macmillan*,1985).
[362] *Concilium Lateranense IV* a. 1215, can. 2, en H. Denzinger – P. Hünermann, *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, (Freiburg: Herder, 1991), n. 80.

Se pude encontrar, en la obra de Joaquín de Fiore, el haber recurrido a la analogía frecuentemente para comprender y explicar la unidad de las personas divinas, y también para explicar "cómo todo el Padre está en el Hijo todo el Hijo en el Padre y todo el Espíritu Santo en el Padre y en el Hijo".[363]

Además, el abad de Calabria busca explicar el vínculo o relación entre la creatura y el Creador: "si se afirma algo bueno de la criatura, es necesario que se afirme con mayor verdad que Aquel que es bueno sin cualidad ni cantidad".[364] Sin embargo, Joaquín de Fiore recurrió a una unidad comprendida como "similitudinaria" o "colectiva"[365] para desestimar la doctrina sobre la Trinidad, de Pedro Lombardo. Sin embargo, los padres reunidos en Roma en 1215 suscribieron la viabilidad de la expresión lombarda "*quaedam suma res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus*".[366]

Joaquín de Fiore estaba muy interesado en explicar las relaciones *ad intra* y *ad extra* de la Trinidad, y las encontró tan complejas que tuvo que recurrir a la *expresión figurada*.[367] En la controversia con Pedro Lombardo, el uso de la expresión figurada le llevó a plantear la hipótesis de que la unidad entre Padre, Hijo y Espíritu Santo era producida por la misma caridad que hacía "de los fieles de Cristo... una sola Iglesia".[368]

Considera Paola Morone, en "L´analogia entis da Gioacchino da Fiore a Erich Przywara", que probablemente en *De unitate seu essentia Trinitatis* el abad de Calabria había ironizado sobre el hecho de que la correlación entre la unidad divina y la unidad de los creyentes, presentada por el mismo Cristo a sus fieles en Jn.

---

[363] Ioachim abbas Florensis, *Psalterium decem chordarum I*, (Stuttgart: Hiersemann, 1964), 48.
[364] Florensis, *Psalterium decem chordarum I*, 48.
[365] Paola Morone, "L´analogia entis da Gioacchino da Fiore a Erich Przywara", *Ressegna di Teología* 62, 2021, 193-204.
[366] Petrus Lombardus Sentencias I, d. 2: Como en el mismo libro I (De Trin., 4, 7) dice San Agustín: "Todos los tratadistas católicos que escribieron de la Trinidad, que es Dios, intentaron, de acuerdo con las Escrituras, lo siguiente: enseñar que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una única sustancia y que son un solo Dios con una igualdad inseparable", de modo que exista la unidad en la esencia y la pluralidad en las personas. "Por lo que no son tres dioses, sino un solo Dios: aunque el Padre haya engendrado al Hijo, y así el Hijo no sea lo que es el Padre; y el Hijo haya sido engendrado por el Padre, y así el Padre no sea lo que es el Hijo; y el Espíritu Santo no sea el Padre, ni el Hijo, sino sólo el Espíritu del Padre y del Hijo, y sea igual a ambos, y perteneciente a la unidad de la Trinidad.
[367] Sobre este tema consultar, Valeria De Fraja, "Arbitrantes nos unitatem scindere. La Confessio fidei di Gioacchino da Fiore e il dibattito trinitario in curia (1180-1215)", *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medioevo* 114 (2012) 1-46; Morone, "L´analogia entis", 193-204.
[368] Concilium Lateranense IV a. 1215, can. 2, en H. Denzinger – P. Hünermann, Enchiridion, n. 803.

17,22 ("Padre que sean uno en nosotros, como nosotros somos uno"), no habría tenido sentido si la unidad en la Trinidad hubiera estado constituida, como creía Lombardo, por "una sustancia suprema " común solo a las tres personas divinas.

Pero los Padres conciliares convocados a Roma por el Papa Inocencio III afirmaron que no podía establecerse ningún paralelo entre el Creador y la criatura, ya que los sujetos en cuestión pertenecían a dos esferas absolutamente inconmensurables entre sí, y sostenían que la unidad de los fieles debe depender realmente de la caridad, mientras que la unidad de las personas de la Trinidad habría surgido directamente de la identidad en la naturaleza.[369] La crítica dirigida por Joaquín a la doctrina lombarda de la unidad divina como *summa res* común a las tres personas divinas llevó a atribuir mayor importancia a las personas individuales respecto de su unidad sustancial, y determinó una especie de escisión de la unidad, haciendo pensar, de alguna manera, en el triteísmo.[370]

Por eso, el IV Concilio de Letrán se opuso a esta crítica y, después de haber revisado todas las citas bíblicas que en *De unitate seu essentia Trinitatis* habían sido utilizadas para explicar la unidad *Trinitatis*, condenó como hereje a todo aquel que pretendiera efectuar cualquier tipo de separación entre las tres personas divinas.[371] Según la tradición de la Iglesia, Joaquín creía que el universo entero, como creación de Dios, llevaba en sí las huellas de la Trinidad, y podía ser asumido por los fieles para permitirles comprender el misterio de Dios,[372] pero de manera bastante arbitraria había utilizado la analogía para reunir la unidad del Padre del Hijo y del Espíritu Santo en una *única sustancia colectiva*, que valoraba las propiedades individuales de las tres personas divinas, en detrimento de su unidad. Por este motivo, el IV Concilio de Letrán coincidió en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo

---

[369] Concilium Lateranense, n. 803.
n. 806: Cum ergo veritas pro fidelibus suis ad patrem orat volo inquiens ut ipsi sint unum in nobis sicut et nos unum sumus hoc nomen unum pro fidelibus quidem accipitur ut intelligatur unio caritatis in gratia pro personis vero divinis ut attendatur identitatis in natura unitas quemadmodum veritas alibi ait estote perfecti sicut et Pater vester coelestis perfectus est ac si diceret manifestius estote perfecti perfectione gratiae sicut Pater vester coelestis perfectus est perfectione naturae utraque videlicet suo modo quia inter Creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda.
[370] Morone, “L´analogia entis”, 193-204.
[371] Concilium Lateranense, n. 803
[372] Morone, “L´analogia entis”, 193-204.

eran “una esencia, una sustancia y una naturaleza”[373] y, respecto a lo dicho por Lombardo, consideró oportuno confirmar que “existía una sustancia suprema, incomprensible e inefable”, que era verdaderamente Padre, Hijo y Espíritu Santo, las tres personas juntos, y cada uno de ellos individualmente.[374] En Dios, por tanto, había que ver “una Trinidad, no una cuaternidad”, ya “que cada una de las tres personas era aquella sustancia, esencia divina, que era la única principio de todas las cosas, y fuera de la cual no se pudo encontrar otro”.[375]

La controversia propuesta por Joaquín de Fiore contra Pedro Lombardo ha perdido interés en la actualidad, pero aquí atañe retomar su concepto de historia a partir de su concepción de la Trinidad.[376]

En el marco de su Teología de la Historia, Joaquín de Fiore propone una división tripartita del tiempo, fundamentada en el dogma de la Trinidad. Según su perspectiva, la historia se despliega a través de tres “edades”, “estados” o “reinos”: el del Padre, el del Hijo y el del Espíritu. La primera etapa, correspondiente al Padre, abarca los días de la Creación; la segunda, que se inicia con la promesa de un Redentor hecha a Adán tras el pecado original, se extiende hasta la Resurrección de Jesucristo. Por último, la tercera edad, la del Espíritu, comprende el tiempo de la Iglesia cristiana y se prolonga hasta el fin del mundo.[377]

Lo distintivo de este pensamiento consiste sobre todo en la manera concreta de interrelacionar los tres reinos, así como en el énfasis central que Joaquín otorga al reino final del Espíritu. Además, su propuesta pretende reemplazar la angustiosa espera de catástrofes por una expectativa más optimista de una nueva era que se percibe como inminente en este mundo. Joaquín también lleva a cabo una crítica contundente del monarquismo primitivo, señalando su inmovilismo, así como de la tendencia a enfocarse excesivamente en el pasado.[378]

---

[373] Concilium Lateranense, n. 803.
[374] *Concilium Lateranense*, n. 804.
[375] *Concilium Lateranense*,n. 804.
[376] Josep Ignasi Sarayana, “Sobre el “milenarismo” de Joaquín de Fiore en su interpretación del Apocalipsis”, en *Florensia*, 13/14 (1999) 351-363.
[377] De Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, (Madrid: Encuentro Ediciones, 1989), 19.
[378] Jesús Avelino de la Pienda, “Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202)”, en *Teorema*. XXII/3 (2003), 134.

Su idea principal consiste en prestar atención hacia un futuro esperanzador. La fe trinitaria de los cristianos constituye el supuesto que marca la peculiaridad que distingue a los cristianos. Entonces, “el cristiano concibe a Dios de forma trinitaria, y de forma trinitaria concibe el transcurrir de la historia humana y el sentido de la vida”.[379]

Además, con la llegada del Tercer Reino, afirmará que debe desaparecer la Iglesia. La raíz lógica de la teoría de Joaquín hay que buscarla, según De Lubac, en su idea de una concordia o unidad entre las dos Alianzas anteriores. “Esa concordia es entendida de acuerdo con su método basado en simbolismos” y figuras que presentan un futuro esperanzador. En esa concordia de las dos Alianzas se van estableciendo correlaciones entre nombres y acontecimientos de uno y otra, “dejando, a la vez, entrever una tensión de toda la historia hacia la edad del Espíritu”.[380]

La lógica interna que establece esta doctrina entre los tres reinos de la Trinidad se basa en la subordinación armónica del primer estado al segundo, y de este al tercero. Se trata de una relación de unidad y concordia, donde el reino del Hijo es considerado superior al del Padre, y el del Espíritu, superior al del Hijo. Cada reino tiene un carácter específico: el primero es germinal y preparatorio, el segundo es de crecimiento y maduración, y el tercero es de consumación y plenitud. La Unidad y concordia de las personas de la Trinidad son fundamentales, ya que dan paso a cada reino y garantizan la coherencia y armonía de la doctrina.[381]

Volviendo a Przywara, este afirmará en la entrevista mencionada arriba que estos tres reinos han aparecido en tres momentos de la historia. Y hace suya la interpretación de los tres reinos del siguiente modo: el primero es protagonizado por Joaquín de Fiore frente al surgimiento de la oposición entre Federico II y Francisco de Asís. El segundo aparece en la primera mitad del siglo XIX, concretamente en el mensaje de los "Tres Reinos" que Schelling pronunció en el mundo, que consistía

[379] De Lubac, *La posteridad espiritual*, 50
[380] De Lubac, *La posteridad espiritual*, 50-52.
[381] De Lubac, *La posteridad espiritual*, 52.

en la reconciliación entre la Iglesia católica y la Reforma en una tercera edad de Dios. Y el tercer momento es 1953.[382]

En relación con el primer momento, según Przywara, encontramos que se trata de una finalización tardía de Filón y Orígenes. Para Filón, toda la Antigua Alianza es una alegoría del reino del Espíritu; para Orígenes, es un tipo del cumplimiento de la Nueva Alianza. Joaquín de Fiore da un tercer paso: los sacramentos de la Antigua Alianza son símbolos de la Nueva Alianza, y los de la Nueva Alianza son símbolos de una "Iglesia del Espíritu". En este sentido, la Antigua Alianza, como reino del Padre, pasa a la Nueva Alianza del reino del Hijo, a una Iglesia del Espíritu como reino del Espíritu. Este reino del Espíritu es descrito por Joaquín de Fiore de tal manera que se puede ver el surgimiento de San Francisco de Asís y su orden.[383]

En relación con el segundo momento, dice el jesuita que tuvieron que pasar seis siglos para que la visión de los Tres Reinos reviviera en el Romanticismo, donde el primer reino, el del Padre, es la Edad Media de la Iglesia Católica. El segundo, el del Hijo, es la Reforma de Lutero y el cristianismo paulino. Y el tercer reino reconciliador, el del Espíritu, está bajo el signo del Apóstol Juan, donde el cristianismo juanino es un futuro de caridad.[384]

Y en relación con el momento presente, afirma:

> Pero lo que esto significa es que debemos volver a la fuente de las visiones de Joaquin de Fiore y Schelling. Esta razón original es el misterio de la Trinidad. El Padre, el Hijo y el Espíritu son ciertamente el círculo interno entre el Padre y el Hijo y el Hijo en Espíritu. Pero son indivisos e indivisibles el Dios Único.[385]

Al respecto, en la obra de Przywara, particularmente entre los años 1940 y 1950, se destaca el valor simbólico de ciertos personajes, eventos históricos y relatos mitológicos. El apóstol Juan, el cristianismo juanino y el futuro de caridad se revelan

[382] Przywara, “Drei Reiche“, 128.
[383] Przywara, “Drei Reiche“, 128.
[384] Przywara, “Drei Reiche“, 129.
[385] Przywara, “Drei Reiche“, 131.

como expresiones de la analogía, donde Juan representa la reconciliación y la concordia con las épocas precedentes.

Przywara busca comprender la historia en su integralidad, abarcando pasado, presente y futuro, sin censurar ningún momento. En su lugar, adopta una postura reconciliadora con el tiempo y la historia, buscando la armonía y el ritmo entre las polaridades.

3.1 Reflexión de la lectura secularista del joaquinismo

Karl Löwith, en al apéndice "Modernas transfiguraciones del joaquinismo"[386], de la obra de *El sentido de la historia,* realiza una importante y precisa valoración del legado de Joaquín de Fiore a la modernidad. Me parece que es relevante esta consideración porque muestra cómo la propuesta de Joaquín de Fiore se seculariza durante la Ilustración alemana, mientras que Przywara resiste a dicha interpretación.

El primer autor que considera Löwith es al ilustrado alemán Gotthold Ephraim Lessing; asegura que su obra *La educación del género humano* (1780) se basa en la idea de una progresiva revelación que se resuelve en una tercera edad. Pero Lessing sustituye la revelación por la educación[387]. Entonces concibe a la tercera edad Lessing como el reino de la razón y de la propia realización humana, de modo que se propone que el reino de la razón ilustrada sea la consumación de la revelación cristiana:

> la Nueva Alianza debía quedar tan anticuada como la Vieja. Ellos expresaban la misma y eterna economía del mismo Dios. O, hablando en mis propios términos, el mismo plan de la educación del género humano.[388]

La teoría de Lessing fue también adoptada por otros filósofos idealistas alemanes como Fichte, Hegel y Schelling. Löwith observa que la comprensión de Fichte sobre el presente es caracterizada por como una edad de perversidad total, donde la perfidia se hace presente justo antes del rediseño final en una nueva edad del Espíritu, que corresponde al reino milenario de la revelación de San Juan.

---

[386] Karl Löwith, *El sentido de la historia*, (Madrid: Aguilar, 1968), 237-243.
[387] Löwith, *El sentido de la historia*, 237.
[388] Gotthold Ephraim Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin, 1780, No. 88 en https://www.deutschestextarchiv.de/book/view/lessing_menschengeschlecht_1780?p=85

Fichte fue un duro crítico de la violencia generada por la Revolución Francesa. Observa que el desmesurado radicalismo político tiene su fundamento, en muchos casos, en la lógica radical del mensaje cristiano, siendo incluso novedosa la crisis violenta de la Revolución Francesa en comparación con la Edad Antigua. En un texto titulado *Reivindicación de la libertad,* publicado en 1793, hay implícita una concepción de la historia de corte ilustrado. Pero, a la hora de considerar los progresos de las sociedades, afirma que deberán ser graduales para no ser violentos:

> Lo que ha acontecido, en tanto consideramos la historia pasada de la humanidad, y acontecerá, mientras la humanidad tenga historia, se reduce a seguir uno de estos dos caminos: o el de los saltos violentos o el del progreso gradual, lento pero seguro. Con saltos, con violentas convulsiones y revoluciones políticas, un pueblo puede progresar en medio siglo más de lo que lo habría hecho en diez, pero este medio siglo está también lleno de miseria y de fatigas, y, además, puede igualmente retroceder y ser arrojado a la barbarie de los siglos precedentes.[389]

Incluso Donoso Cortés también valoraba negativamente cualquier revolución. En el *Ensayo,* Donoso asegura que las revoluciones modernas derivan de la "herejía del protestantismo", reconociendo, sin embargo, que todas ellas deben su particular fuerza y su pasión destructiva a la adopción de los principios cristianos. Todas ellas adoptan el ropaje del Evangelio[390]:

> Hoy día esa misma razón no queda satisfecha si no desciende a las esferas políticas y sociales para conturbarlo todo, haciendo salir, como por encanto, de cada error un conflicto, de cada herejía una revolución, y una catástrofe gigantesca de cada una de sus soberbias negaciones.[391]

Karl Löwith considera que el intento "más profundo y original para establecer filosóficamente el Reino del Espíritu es el de Schelling"[392]. Si se toma en cuenta la conferencia 36 de su *Filosofía de la Revelación* (1842), Schelling, siguiendo a

---

[389] Johann Gottlieb Fichte, *Reivindicación de la libertad de pensamiento y otros escritos políticos*. Estudio preliminar y traducción Faustino Oncina Goves, (Madrid: Tecnos 1986), 6-7.
[390] Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, (Salamanca: Ediciones Almar, 2003).
[391] Juan Donoso, "Carta al cardenal Fornari", en *Revista Verbo*, (España, 1962, Num III, Serie I).
[392] Löwith, *El sentido de la historia*, 239.

Joaquín de Fiore, se refiere a San Pablo y a San Juan como a los apóstoles del futuro para justificar la elaboración de la religión de la Humanidad.

En esta conferencia anuncia "un nuevo estado de conciencia" y el nacimiento de una "nueva religión".[393] La tesis de Schelling consistía en que la misión de Cristo fue poner los fundamentos, pero solo podía sobrevenir su proyecto contemporáneo a partir de la asistencia humana. De este modo, el cristianismo posterior a Cristo ya no está condicionado por su mensaje, sino que es libre de desarrollarse a partir del conocimiento humano. En consecuencia, el progreso de la religión cristiana consiste en el desarrollo de una *gnosis parcial* hacia un verdadero conocimiento *científico universal*, es decir, debía desarrollarse en una religión histórica mundial.[394]

Además, al igual que Joaquín de Fiore, los personajes Pedro, Pablo y Juan representan las tres etapas históricas de la Iglesia cristiana; los tres reflejan la unidad de la Trinidad. Pedro es el Apóstol del Padre; Pablo, el del Hijo; y Juan, el del Espíritu que conduce a la verdad total del futuro. A su vez, el primero personifica la edad del catolicismo; el segundo, la del protestantismo; el tercero, la religión perfecta de la Humanidad.[395]

Teniendo en cuenta lo hasta aquí expuesto, se puede observar cómo la exposición sobre el Tercer Reino considera la siguiente ecuación: la secularización de las ideas cristianas garantiza que la continuidad histórica se lleve a cabo bajo la lógica del devenir progresivo como posibilidad para un fin optimista de la historia. En la visión de la historia del Romanticismo se identifica devenir con progreso. En lo siguiente, habrá que observar cómo Przywara se opone al devenir progresivo, pero no a la continuidad sin esperanza.

3.2 Burckhardt y el sentido de la historia: continuidad sin desarrollo progresivo

Erich Przywara encuentra en la obra de Jacob Burckhardt (1818-1897) intereses y temas comunes, por ejemplo, ambos cuestionaron la idea de progreso y la noción de que la historia se dirige hacia un fin inevitablemente positivo, Burckhardt desde

[393] Löwith, *El sentido de la historia*, 239.
[394] Löwith, *El sentido de la historia*, 240.
[395] Löwith, *El sentido de la historia*, 240.

la perspectiva de la historia de la cultura, mientras que Przywara exploró la relación entre la cultura y la fe. Además, ambos pensadores compartieron una visión crítica de la modernidad y de sus efectos en la sociedad.

Jacob Burckhardt, en sus *Reflexiones sobre la historia universal* (1889)[396], permite observar su postura sobre las revoluciones que, según él, se caracterizan porque son "insuficientes de por sí"[397], y arrastran hacia donde ellas quieren y no hacia donde se propusieron los liberales. Según Alfonso Reyes, esto mismo explica la moderación de Burckhardt hacia las monarquías restringidas, así como su desconfianza hacia las “nuevas democracias napoleónicas”:

> Demócratas y proletarios van a quedar sometidos a un terrible y creciente despotismo, aunque se defiendan con tremendos esfuerzos —sigue diciendo el melancólico profeta—, pues nuestro precioso siglo no está llamada a realizar la verdadera democracia.[398]

Considera que el proyecto liberal, en general, se explica a partir del *afán de lucro* del industrialismo y del *afán de poder* del Estado moderno, y, bajo esta dinámica, las guerras surgen continuamente y se engendrarán una a otra; "Desengáñese la triste nación alemana si sueña que pronto podrá arrimar el mosquete y consagrarse a las artes de la paz y la felicidad”.[399]

Reflexiones sobre la historia universal (1961) busca denunciar la "ilusión acústica” en que la humanidad viene viviendo por aquel espejismo de que todo se gobierna conforme a razón que garantice el final de la historia. Además, fue testigo de cómo la doctrina cristiana sobre la corrupción del ser humano había llegado a extremos, pero la considera mucho más profunda y realista que la teoría del "buen salvaje", de Rousseau. Su propuesta es que el “bien” de la historia solo se logra mediante un esfuerzo consciente y educado sobre el *sentido* de la historia:

> El mejor y más verdadero estudio de la historia patria será aquel que considere la patria en parangón y en conexión con la historia universal y con sus leyes como parte del gran todo universal, iluminada por los mismos astros

[396] Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*. Prólogo de Alfonso Reyes, (Mexico – Buenos Aires: FCE, 1961).
[397] Burckhardt, *Reflexiones*, 251.
[398] Alfonso Reyes, “Prólogo” en Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, (Mexico – Buenos Aires: FCE, 1961), 12.
[399] Reyes, “Prólogo”, 14.

> que han irradiado su luz sobre otros tiempos y otros pueblos y amenazada por los mismos abismos y el mismo riesgo de caer en la misma noche eterna, si no sigue desarrollándose como otros, con arreglo a la misma gran tradición general.[400]

Considera Alfonso Reyes que Burckhardt, siguiendo a Agustín, delineó una perspectiva de su época, “amenazada por la codicia de los godos”; así, el historiador suizo realiza un diagnóstico de su tiempo. Sin embargo, no quiere ser entendido como “filósofo de la historia" porque, según él, hay una contradicción en los términos: la filosofía subordina y la historia coordina. Además, todavía estaba en su tiempo la sombra de Hegel, y parece que toda filosofía de la historia lleva una ambición finalista a partir del concepto de progreso.

Él intentará comprender el significado de la historia a partir de la *educación en el sentido de la historia*, el *bien histórico* y la *continuidad*.[401] El *bien histórico* es la única aspiración permanente en el vaivén de la historia frente a la categoría de progreso de la ilustración. Ese bien, según Burckhardt es el *florecimiento de la persona humana*. No reside en un desarrollo lineal y progresivo hacia un fin predeterminado, sino que es la aspiración permanente hacia una realización accidentada, dinámica y nunca definitiva del *continuum* histórico. A este modo de comprender la historia Burckhardt le llamó "teoría de las tormentas”, donde el historiador se dedica a observar la historia a partir de sus composiciones o aventuras y de sus descomposiciones o desventuras. Sobre todo, presta atención en tres agencias principales: el Estado, la Religión y la Cultura. Este modo de ver la historia a partir de las tormentas será importante para Przywara, sobre todo en el modo en que utiliza la palabra crisis.

Para Burckhardt, el Estado y la religión son realidades estables, y la cultura es movible, en esta radica el bien histórico bajo especie de libertad, que sin aquellas tampoco podría realizarse. El Estado es una organización de la fuerza, que acaba por sustentar el orden; la religión consiste en un sentimiento de una dependencia

[400] Burckhardt, *Reflexiones*, 54-53.
[401] Reyes, “Prólogo”, 26.

sobrenatural, y satisface la necesidad metafísica del ser humano “para obtener cuanto no puede por sí mismo”.[402]

Según Burckhardt estas dos agencias, Estado y religión, no consiguen en cualquier tiempo mayoría de edad, sino a partir de “momentos favorables de fijación". Ambas agencias tienden, en principio, a la universalidad política o a la universalidad metafísica. Frente a ambas, la cultura es el movimiento del espíritu en libertad, es una postura defensiva y crítica. La cultura es “el reloj que marca la hora en que la forma y la sustancia del Estado y la Religión no se cubren exactamente entre sí".[403]

Para el historiador suizo, la consecuencia del liberalismo es un Estado que se trasforma en un Leviatán, y la religión se refugia en la ascética y la monástica que, en búsqueda de estabilidad, realiza una alianza implícita con el Estado. Entonces el individuo agoniza, el flujo vital de la cultura, en tanto que materialización de su libertad, queda desprovista al momento en que Estado y Religión se asocian.

Toda acción, en tanto mutabilidad de la historia, requiere un protagonista; este es un tipo de actor cuya agencia histórica es relevante, se trata de una persona en general y, a su vez, en particular, llamado por el historiador suizo el *Grande Hombre*[404], que tiene la tarea de focalizar la fuerza colectiva:

> Solo son únicos e insustituibles aquellos hombres dotados de una energía intelectual o moral enorme y cuya actuación se dirige a la colectividad, es decir, a pueblos enteros o a culturas enteras y hasta a la humanidad en su conjunto.[405]

La noción de Burckhardt sobre los *Grandes Hombres* no tiene nada de providencial, sino que admite un canon de presencias históricas o figuras legendarias y míticas, que son concreciones del pensar humano que procuraron apoyarse en símbolos.[406] Alfonso Reyes, siguiendo a Burckhardt, considera que, cuando se trata de

---

[402] Reyes, “Prólogo”, 29.
[403] Reyes, “Prólogo”, 29-30.
[404] El tema sobre el Gran Hombre y la nupcia es tratado detalladamente en Jacob Burckhardt, *Über das Studium der Geschichte*, Múnich, 1982; Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, (Mexico – Buenos Aires: FCE, 1961), 264-265.
[405] Burckhardt, *Reflexiones*, 267.
[406] Reyes, “Prólogo”, 34.

personajes históricos, no llueven del cielo, sino brotan de la necesidad de los pueblos como definidores, propulsores y ejecutores de la voluntad colectiva. Asegura que es la época quien los cría y los lanza hacia el futuro.[407] A través de su presencia simbólica, y en su carne mortal, se operan "las nupcias entre lo caduco y lo nuevo"[408] de cada época. El *Gran hombre* produce un acto nupcial, o un divorcio, en lo que respecta a una época y la venidera.

Consecuentemente, la pregunta de interés aquí es: ¿de qué modo trata o aborda el tema de la historia Erich Przywara a partir de su acercamiento a Carl Jacob Burckhardt? La respuesta puede dirigirse por dos vías: la primera es que, efectivamente, se puede observar que comparten un similar concepto de historia de donde se asegura un *continuum* histórico, pero no garantiza el progreso, justo con el objetivo de romper con la lógica histórica que había querido introducirse con el concepto de Revolución.

La segunda vía es la del "historiador", es decir, Przywara utiliza un método historiográfico muy parecido al de Burckhardt para abordar, describir y justificar hechos y situaciones que sustentan su concepto de historia.

En primer lugar, Przywara dedica gran parte de sus artículos y libros en comparar hechos históricos con la finalidad de encontrar contraposiciones al modo de la *teoría de tormentas,* de Burckhardt; por ejemplo, el caso de los agustinismos históricos, el agustinismo voluntarista-afectivo, que privilegia la *caritas,* o el agustinismo intelectualista-contemplativo, que privilegia la *veritas,* o bien, la serie de contraposiciones que se encuentran en *En torno a una idea de Europa* (1955): el burgo Viena y el burgo Roma, la Europa platónica y la Europa aristotélica. Se trata de un estilo muy propio del jesuita, anterior a las lecturas de Burckhardt, donde buscaba establecer contraposiciones y, a partir de estas, explicitar el misterio basándose en el contraste, lo que Przywara llamó *reductio ad mysterium*.

En segundo lugar, está el concepto de nupcias como categoría mediadora de las distintas contraposiciones. En las obras tardías de Przywara, el concepto de "nupcias" aparece repetidas veces y como concepto clave en los años cincuenta;

[407] Reyes, "Prólogo", 34.
[408] Burckhardt, *Reflexiones*

por ejemplo, en *Humanitas. Der Mensch gestern und morge*n (1952), en *El Evangelio según san Juan* (1954), y en *En torno a una idea de Europa* (1955) se trata de un concepto equivalente al de *admirabile commercium.* Para Burckhardt, las nupcias son el fenómeno de vinculación de una época con otra, pero para Przywara es la posibilidad de la conciliación de los opuestos históricos que asegura el *continuum* histórico; se podría decir también que es la versión histórica de la analogía. Así mismo, se podría agregar que su afinidad al concepto de "nupcias" se debe a la tradición vetero y neotestamentaria del concepto de alianza como resolución de la historia.

En tercer lugar, Przywara busca retomar la noción de *Grandes Hombres* de Burckhardt, con la finalidad de mostrar el protagonismo histórico que algunos personajes encarnan como símbolo de un proyecto, o bien, estos son ubicados como símbolo de un hecho histórico, incluso como personajes conceptuales de un gran mito. Lo anterior se puede mostrar en *En torno a una idea de Europa* (1955);

> De esta manera el sueño más íntimo de Wallenstein y del capuchino Père Joseph (el maestro de Richelieu), fue conquistar Bizancio como la "nueva Roma" de un imperio unificador de oriente y occidente, cuyos señores, según Wallenstein, debían ser los Habsburgo, y según Père Joseph, en cambio, los reyes de Francia, como mostró el gran historiador suizo Carl Burckhardt.[409]

Con la expresión el "sueño más íntimo", Przywara expresa cómo el proyecto de unificación del imperio recae en lo más íntimo de Wallenstein y Père Joseph, como si la historia dependiera de ellos. Así mismo muestra que son estos personajes quienes logran "concebir" la "Idea de Europa", como si la historia se destrabara a partir de estos grandes personajes.

> Una "Idea de Europa" surgió primero a partir de la idea de una confederación de pueblos europeos. Así la concibieron Père Joseph, el extraordinario místico capuchino, Richelieu y Sully, como idea francesa para oponerse al Sacro Imperio: Père Joseph y Richelieu bajo el evidente primado de Francia, Sully bajo la apariencia de un primado del Sacro Imperio.[410]

---

[409] Erich Przywara, En torno a una idea de Europa, Trad. Fabrizio Mandreoli y José Luis Narvaja, (Buenos Aires: Instituto Thomas Falkner, 2015), 77.
[410] Przywara, En torno a una idea de Europa, 57.

Además, “sueño más íntimo” podría referirse al problema político del poder que trataré en el quinto capítulo bajo la lógica o forma del *Admirabile commercium*. Es necesario también considerar aquí que, de las anteriores citas, Przywara referencia dos obras más de Burckhardt: la biografía a *Richelieu* (1947) y *Vier historische Betrachtungen* (1953). Con esto se puede observar que el modo en que trata la historia Przywara es como filósofo y como historiador, con la finalidad de comprender la historia más allá de la historia. En el siguiente capítulo se podrá observar que Przywara retoma el potencial del mito como una categoría que alberga un contenido supra histórico.

IV CAPÍTULO

PARCIALIZACIÓN Y TOTALIDAD: EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE PRZYWARA

En este capítulo, se pretende revisar las consecuencias filosóficas de la expresión teológica *Admirabile commercium*, que condensa su perspectiva histórica y su propuesta política. Esta expresión se convierte en la clave para interpretar una renovada comprensión del *continuum* histórico y, al mismo tiempo, establece la pauta para el quehacer político en Occidente. Para lograr este objetivo, es fundamental centrarse primero en la crítica de Przywara sobre los alcances y límites de la parcialización y el totalitarismo político, con el fin de demostrar cómo *Admirabile commercium* actúa a modo de dispositivo analógico que permite una relación armónica entre el todo y la parte. Esta propuesta presenta al menos tres niveles de desafío: la inclusión de los diversos estamentos que conforman el Estado, las interacciones entre Estados, y la relación entre el Estado y la Iglesia.

1. La crítica al contexto y concepto de lo político

1.1 El concepto de lo político

En el invierno de 1955 Erich Przywara dirigió una serie de transmisiones de radio, que luego fueron recopiladas y publicadas con el título de *Idee Europa* (1955). Fue este el modo en que Przywara trasmite su “idea de Europa” post guerra, pero el

desafío de aquel ejercicio interior se realizó a la par de muchos acontecimientos políticos, entre ellos, la profunda división entre Europa occidental y oriental. Aquella situación no fue una conjetura, fue descrita por el propio Przywara con estas palabras:

> Una "idea de Europa" surgió inicialmente a partir de la elaboración francesa del proyecto de una confederación de los pueblos europeos para oponerse al Sacro Imperio(…). Independientemente de este origen inicial y por el punto de inflexión dado al siglo XX por la Primera Guerra Mundial, Coudenhove-Kalergi enunció la idea de una “Pan-Europa”, idea que ha sobrevivido hasta nuestros días. Schuman y Adenauer estuvieron ligados a esta idea, en los años cincuenta de este siglo [el XX] y a partir de un acuerdo entre Francia y Alemania, intentaron fundar una "Unión Europea" con fines económicos, militares y finalmente políticos. De todo esto hoy sólo queda la CECA (Comunidad Europea del Carbón y del Acero). Finalmente, la actual Unión Soviética de Bulganin y Chruščëv aspira a la construcción de una Unión de Europa del Este análoga bajo el liderazgo ruso-comunista, que incorpore al resto de Europa bajo el lema: "coexistencia". En todos estos intentos el impulso ha sido una política puramente instrumental, sin la búsqueda de una “Idea Europa”. También por esta razón, el vínculo entre Europa y Asia y África no juega ningún papel en estos intentos. Finalmente, estos intentos muestran claramente la marginación casi total de un auténtico “Universalismo cristiano” que hasta Leibniz había sido la idea básica de un “Occidente unido”, frente al predominio de una mancomunión puramente político y económico (…).[411]

El contexto bajo el cual se comprende dicha cita recopila alguno hechos, como el nacimiento de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN), o Alianza Atlántica, que se firmó en Washington, Estados Unidos, el 4 de abril de 1949. Su máxima expresión ha sido una organización militar, pero en el fondo se intentaba una afirmación política cultural de la identidad occidental. Su origen fue conformar una alianza dirigida contra el Este hegemonizado por la Unión Soviética. Para otros, principalmente para Pío XII[412], esta identidad occidental debió ser, en última instancia, la cristiana.

---

[411]Erich Przywara, *En torno a una idea de Europa*, Trad. Fabrizio Mandreoli y José Luis Narvaja, (Buenos Aires: Instituto Thomas Falkner, 2015), 57-58.

[412] Por ejemplo, Pío XII, en su discurso titulado "Consideraciones en torno a la Unión Europea", para los asistentes al II Congreso Internacional para el establecimiento de la Unión Federal Europea el 11

Luego, en 1948, ocurre la creación del Estado de Israel, cuya fundación pone de manifiesto el proceso que llevó a la producción de los mitos fundacionales israelíes. Esto

> estuvo enmarcado por un contexto histórico de grandes cambios a finales del siglo XIX, cuando el nacionalismo europeo y la formación de los Estados nacionales favorecieron la homogenización de los países, en una dinámica que culminó con la persecución de múltiples minorías dentro de los nuevos Estados europeos.[413]

Dicha contexto resultó en la generación de un sentimiento antijudío por toda Europa, que causó la migración de judíos hacia Palestina como consecuencia de la sistemática persecución que sufrían en Europa. Neuberger subraya:

> Si bien el sionismo es la expresión del vínculo histórico que relaciona al pueblo judío con la Tierra de Israel, el sionismo moderno podría no haber surgido como movimiento nacional activo en el siglo XIX sin la aparición del antisemitismo de la época, al que precedieron siglos de persecución.[414]

Además, se toma en cuenta la creación del *Pacto de Varsovia* de 1955, que fue oficialmente un tratado de amistad, cooperación y asistencia mutua, una alianza militar entre los países del bloque soviético, nacida como contrapunto a la Alianza del Atlántico. El tratado fue redactado por Nikita Chruščëv[415] en 1955, y firmado en Varsovia el 14 de mayo del mismo año. Esta fecha es significativa por el simple hecho de que el establecimiento del Pacto de Varsovia tuvo lugar la semana siguiente a la entrada oficial de Alemania Occidental en la OTAN, el 6 de mayo de 1955. Y, finalmente, en el mismo año se firma el Tratado de Estado de la fundación de la segunda república de Austria.

---

de noviembre de 1948, y en el discurso titulado "El espíritu europeo", a los profesores y alumnos del Colegio de Europa el 15 de marzo de 1953, aborda los temas de la unificación de Europa; señalaba la necesidad de superar los egoísmos nacionales y los recuerdos de las guerras entre los distintos países del continente. También habló de la posibilidad y conveniencia de una política exterior conjunta, e incluso llegó a enunciar la necesidad de una autoridad supranacional, de ámbito europeo, aunque se entendiera fundada en una delegación parcial de la soberanía de sus miembros.

[413] Benyamin Neuberger, 1999. “Zionism”. Israel Ministry of Foreign Affairs. https://mfa.gov.il/MFA/AboutIsrael/State/Pages/ZIONISM-%20Background.aspx

[414] Benyamin Neuberger, 1999. “Zionism”

[415] Fue el Primer secretario del Partido Comunista de la URSS de 1953 a 1964. En 1960 pactó alianza con Fidel Castro para colocar misiles del frente soviético en Cuba.

Algunos autores especializados en historia contemporánea europea podrían objetar a la cita pasada y a los datos mencionados, ya que Przywara ignora otras fuentes de la Unión Europea, pero lo descrito hasta ahí basta para comprender principalmente el horizonte de conciencia dentro del cual Przywara ubica su reflexión crítica. Se trata de una oposición a la reducción de comprender a Europa de la dimensión de una política subordinada a la economía y lo militar o, como el mismo jesuita lo menciona, una "política puramente instrumental"[416]. Él estará convencido de que esa esclavitud era fruto de un olvido de la idea misma de Europa.

En ese sentido, para Przywara, es necesario responderse y ofrecer una respuesta a la pregunta ¿qué es política? Él, en "Europa política", dice que tanto política como político vienen de *polis*. Se trata de una palabra griega cuyo significado es burgo, ciudad, o lo relativo al burgo. También significa sujeto del burgo, o aquel que sirve a la ciudad. Dicho significado puede interpretarse en lo objetivo o en lo subjetivo; tomando la palabra en lo objetivo, esta refiere a la función pública para la protección de la ciudad, a saber, política externa. Pero si dicha función es para establecer el orden de la ciudad, le denomina política interna.

Tomando la palabra en lo subjetivo, expresa que política es una cierta actitud que consiste en una respuesta incondicional teórica y práctica, esto es, un servicio a la ciudad y por la ciudad.[417] En términos directos política, para Przywara, significa "forma de pensar el burgo" y "arte de atender el burgo".[418]

Así pues, se desprende de aquí la propuesta de Przywara de su teoría sobre la participación total del ciudadano en la ciudad, que, para el jesuita, se trata de un servicio que consiste, sobre todo, de "privar el servicio a la ciudad de los intereses personales". En consecuencia, la crítica de Przywara a los partidos políticos consiste en su expresa referencialidad a la parte o porción y, por tanto, niega la idea de totalidad e indivisibilidad del burgo, afirmando los intereses de la parte. Por ejemplo, la expresión de la parcialización de los intereses se muestra en la

[416] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 58-62.
[417] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 71.
[418] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 65.

búsqueda de la totalización de la industria, o de las finanzas, o de la propiedad privada, intentando sepultar el interés colectivo.[419]

Mientras tanto, una ciudad o burgo auténtico en su sentido de totalidad se realiza, para Przywara, bajo una doble posibilidad. La primera se da en la lucha a los diversos "estamentos" —agropecuario, artesano, industrial, letrado, sacerdotal— buscando un orden de la ciudad en la que estos puedan complementarse unos con otros. La segunda posibilidad se da en la lucha de distintos grupos que defienden una constitución, que tienen como autoridad última un rey, un senado o al pueblo mismo. De lo anterior Przywara trae a colación cuatro personajes: primero, a Platón y Aristóteles, que estigmatizan a la democracia del número llamándola "almacén"[420], y solo reconocen la conjugación entre monarquía y democracia; segundo, a Schmitt, concretamente a su obra *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924 - 1954* (1958), donde se afirma que la sabiduría antigua se concretizó en la "democracia presidencial" norteamericana[421]; y en tercer lugar a Homero cuando afirma, en la *Iliada,* "No es bueno que haya muchos señores. Que uno solo sea señor".

Así, surge la necesidad de ampliar el concepto de burgo-ciudad desde horizonte político bajo tres nociones históricas: reino (*Reich*), Estado (*Staad*) y Federación (*Bund*). Przywara asegura que la palabra reino expresa lo mismo que *polis* y política, es decir, la autoridad personal de *uno solo,* puesto que *regnum* deriva de *rex*. La palabra Estado, por su parte, está relacionada con la palabra *status;* expresa una situación fija, estable, en contraposición a la situación de gobierno cambiante que producen los partidos, pues en cada turno producen o dictan sus propias leyes.

Por último, se contempla el concepto de federación, en el cual, para Przywara, es necesario recordar tres raíces etimológicas: la primera es del hebreo ברית (*berith),* que expresa, esencialmente, la alianza de todo el pueblo con Dios bajo la imagen de consorcio. La segunda es del griego Διαθήκη (*diateke),* y la tercera es

[419] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 72.
[420] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 72.
[421] Carl Schmitt, *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre*, (Duncker & Humblot: Berlin, 1958).

del latín *testamentum,* que refieren la alianza humano-divina en una "alianza en la muerte" y dice Przywara que solo es válido después de la muerte del testador.[422] Profundizaré más adelante en el concepto de federación, pero ya se ha dejado ver la relación conceptual entre Federación y alianza. Así mismo, se puede observar que el jesuita intenta superar las formas políticas del reino y del Estado y promover la Federación comprendida como alianza.

1.2 Crítica a la parcialización

Se puede observar que Przywara, en la obra *Idee Europa* (1955), así como en otros textos de la misma época, por ejemplo, *El cristianismo según san Juan* (1954), busca sustentar que alianza en la antigüedad no significa equilibrio de intereses, sino que la autoridad personal del rey y el pueblo se hallan en una relación esponsal, cuyos límites van hasta el morir el uno por el otro para darse vida mutuamente. Se trata, para Przywara, de un radical servicio recíproco entre el pueblo y el rey; es de donde emerge la profundidad de la palabra *estatalidad,* en tanto que se da el único servicio del burgo y cuyo fundamento jurídico constituyente, según el jesuita, es la alianza hasta la muerte. Asegura que una política digna se da cuando el pueblo y los políticos defendieron a su ciudad arriesgando la vida.

De modo que, para que Occidente vuelva a ser política, según el sentido de las palabras antes mencionadas, deben los burgos asumir la actitud propia del burgo, es decir, el servicio total y pleno de sí mismo. La perspectiva contraria sería la de impulsar el conjunto de intereses personales, tratando de lograr un equilibrio de intereses en una asociación determinada por tintes económicos o militares, como fueron la OTAN o el Pacto de Varsovia.

Frente a esto solo existe una alternativa para el jesuita: reconstruir el único burgo de Occidente mediante una conversión que consiste en abandonar los intereses propios en beneficio del único burgo. O bien, convertirse en "hombres de negocios", centrándose en el equilibrio del mercado y en el regateo. Esto para Przywara es comprender a Occidente como un mercado donde las relaciones entre

[422] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 73-74.

burgos consisten en sacar ventajas unos de otros, y cuya mayor preocupación consiste en la ganancia.[423]

En relación con la anterior crítica a la parcialización de los intereses, Przywara se encuentra dialogando con el Carl Schmitt de los años treinta, concretamente con su artículo titulado *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933). En él se exponen dos ideas que giran en torno a su noción de alianza, de donde proviene la palabra Federación en alemán (*Bund*).

La primera idea trata sobre una supuesta despolitización de los distintos sectores públicos. Dice Schmitt que algunos líderes propusieron abolir la política para resolver los problemas difíciles solo a través de una mirada técnica de la realidad.[424] Dicha "despolitización" consistiría en el hecho de que los expertos técnicos, económicos, jurídicos o de otro tipo tendrían que decidir las cuestiones políticas concernientes a todos.

Sin embargo, para Schmitt, después de dichas pretensiones de una total "no política" se llegó a la conclusión de que, al penetrar en la comprensión de los problemas, estos son potencialmente siempre grandes conflictos políticos:

> En Alemania experimentamos entonces una politización de todas las áreas económicas, culturales, religiosas y otras de la existencia humana que habría sido incomprensible para el pensamiento del siglo XIX. En particular, después de varios años de intentos de economizar el estado, la economía ahora parecía estar completamente politizada.[425]

La segunda idea consiste en que el poder de un Estado radica en que cada uno de estos se esfuerza por facultar o ejercer el poder que tiene a su alcance; incluso esto es el signo de claridad de un Estado real. En ocasiones el Estado se ve obligado a tomar las armas y, si no tiene la fuerza, el coraje y la posibilidad para hacerlo, se encontrará otro poder u organización, y ese será un nuevo poder político o Estado.

Así pues, Schmitt considera que la pretensión del Estado como entidad total se ha comprendido limitadamente, puesto que el Estado total puede ser entendido

---

[423] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 75-76.
[424] Carl Schmitt, *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933) en Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, 359-366.
[425] Schmitt, *Weiterentwicklung des totalen Staats in Deutschland* (1933), 362.

como aquel que entra indiscriminadamente en todas las áreas temáticas, en todas las esferas de la existencia humana, y que no conoce ninguna esfera libre de Estado. Su deficiencia es que es total en un sentido puramente cuantitativo, en meros términos de volumen, pero no de intensidad y energía política. El resultado de un Estado así es que, en la toma de decisiones políticas, estamos frente a un Estado cuantitativamente total, donde nada se puede distinguir de él: economía, religión, sociedad civil y otras esferas de la existencia humana y social.

Otra manera de comprender injustamente un Estado total es lo que Schmitt llamó "totalidad parcial", que consiste en la crítica a la pluralidad de partidos con pretensión de totalidad, donde cada uno busca realizar la totalidad en sí mismo. La consecuencia inmediata de algo así es que el diputado ya no es diputado, como lo piensa la constitución y el pueblo al que representa; ya no es el sujeto libre e independiente que representa los intereses del conjunto en relación con los intereses del partido, sino un funcionario que marcha por los intereses solo del partido.

La consecuencia más grave es que ya no está en juego el todo de una alianza, más bien, un partido que en realidad solo es una parte; propone conscientemente una nueva totalidad a partir de lo parcial y obliga a una totalidad puramente cuantitativa y parcial.

En este sentido, el reproche de Schmitt y de Przywara consiste en que, para que haya nuevamente política en un Estado, los elementos responsables de configurarla funden un *Estado total cualitativo:* que lo económico, lo político, lo militar, las minorías y los estamentos mayoritarios formen una alianza en favor de los intereses comunes del burgo. Se trata de que se integren las diversas parcializaciones y no que se absolutice alguna de ellas.

En el texto titulado *Demokratie,* de 1955[426], se profundizan los aspectos antes señalados. Ahí Przywara asegura que lo que llamamos partidos no tiene realmente cabida cuando hablamos concretamente sobre política, ya que, en realidad, solo se

[426] Erich Przywara, "Demokratie" (1955) en *In und Gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955), 223-243.

está refiriendo a una "parte" y, por tanto, no dice nada cualitativamente sustantivo, sino solo la forma abstracta de la "parte" (*pars*).[427]

Ahora bien, si se presta atención a *Demokratie* (1955), Przywara matiza su perspectiva concediendo que el verdadero sentido de la realidad gubernamental tiene que ver con hacer "política"; en concreto, el jesuita muestra que hacer política es generar “política interior”: económica, cultural y social, y “política exterior”: relaciones con otros Estados. Podría hablarse plenamente de partidos “políticos” cuando existen dos condiciones: una división del pueblo orgánico en partes y que compiten entre sí por el poder. Lo anterior sucede siempre y cuando estos partidos representen los estamentos naturales, y cuya competencia entre sí produce un “centro correcto” pero flotante que represente los diferentes programas políticos tanto exteriores como interiores.[428]

Se puede rastrear en *Demokratie* (1955) que Przywara considera que el partido centro “correcto pero flotante” realmente genera la confrontación política necesaria para una ciudad cuya finalidad sea la de una alianza. Así pues, dicho partido se genera bajo la condición de la presencia de otros partidos, que forja su posición.

Así tenemos, primero, a los *antiguos conservadores* prusianos, que eran un partido de grandes y pequeños agricultores que representaban la clase nutricia y una posición a favor de lo monárquico; segundo, los *antiguos liberales,* que representaban ideológicamente el espíritu libre y el progreso, económicamente la "libre competencia" y culturalmente la "inteligencia"; tercero, la *antigua socialdemocracia* como representante de los estamentos, ya que era un partido obrero y políticamente republicano; y, en cuarto lugar, surge lo que Przywara llamó el *antiguo partido del "Centro" (Zentrumspartei)*[429]*,* que más que intentar representar a las poblaciones por estamentos, se propuso la finalidad formular soluciones a las necesidades de los partidos políticos de los estamentos. Además, se sumó a la lucha cultural (*kulturkampf*) como una alianza defensiva por la libertad de la Iglesia. Concretamente se está hablando del *Christlich Demokratische Union Deutschlands*

[427] Przywara, “Demokratie” (1955), 225.
[428] Przywara, “Demokratie” (1955), 226.
[429] Przywara, “Demokratie” (1955), 226-227.

(*CDU*), donde Adenauer[430] ganó en 1949, despues de la Segunda Guerra mundial.[431]

Así pues, afirma Przywara que existió una verdadera intención de configurar un centro de todas las diferentes tendencias sociales, económicas y políticas que se cruzaban en este partido, de modo que la formación de un partido socialcristiano o democratacristiano emerge del deseo de los vencedores de establecer un poder fiable contra todo peligro de los totalitarismos.

Por esta razón, lo apostaron todo a las dos iglesias cristianas: la católica y la protestante, cuya cooperación político-social-económica-cultural parecía ser la mejor garantía. Pero, dado que Roma rechazó la idea de un partido de carácter confesional o incluso dogmático, se constituyó un partido secular cristiano.

En relación con lo dicho hasta aquí, Przywara aseguró que sobre estos tipos de partidos se debía tener precaución ya que, o bien se da una continuación de la situación del centro antiguo que concluyó antes de que sus intenciones se concretaran, o bien una reanudación de la situación de las iglesias y los príncipes eclesiásticos de la Edad Media donde la Iglesia también asumió el cuidado del imperio.[432]

Así pues, Przywara considera que, si no se toma en serio la situación o existencia de los partidos cristianos se podrían encontrar en una posición sospechosa de violar los principios políticos y las decisiones explícitas del magisterio de la Iglesia, porque los verdaderos principios políticos exigen de los partidos *programas políticos objetivos*. A lo anterior se suman las definiciones del Concilio Vaticano, que distinguen entre el orden de la revelación y de la Iglesia, y el orden de los "sujetos culturales" regidos por sus propias leyes; se oponen —no poco— a un partido eclesiástico, y más aún a la encíclica *Immortale Dei*[433], de León XIII, que exige que cada uno, Estado e Iglesia, tenga su propio territorio autónomo;

---

[430] Przywara, “Demokratie” (1955), 235.
[431] Biografía de Konrad Adenauer en https://www.kas.de/es/web/spanien/statische-inhalte-detail/-/content/konrad-adenauer-biografie
[432] Przywara, “Demokratie” (1955), 229.
[433] *Immortale Dei* es una Carta Encíclica de León XIII cuyo subtitulo es “Sobre la constitución cristiana de los estados”; versa sobre el compromiso político y económico de los cristianos.

en palabras de Przywara se trata de un "círculo cerrado"[434], porque el objetivo es intentar sostener que la autonomía política se da solo al haber auténticos partidos políticos estatales sin agendas eclesiales.

La consecuencia de no observar lo anterior sería lo que el jesuita llama "Partidos de cosmovisión", que no defienden un "programa político objetivo", sino que se configuran "luchas cosmovisionales". Así, los "partidos cristianos" solo podrían justificarse por el hecho de que los partidos alemanes son siempre "partidos de cosmovisión". En este sentido, se puede hace una tipología de los partidos atendiendo la defensa de una cosmovisión; por ejemplo, los antiguos conservadores prusianos, dice Przywara, podían ser abordados como el partido protestante, y el antiguo Centro correspondía como el partido católico. Bajo esta lógica tampoco se podría negar que el marxismo ofreció una visión del mundo, así como los partidos liberales tienen su "visión mundial del liberalismo".[435]

En relación con la crítica de los partidos de carácter confesional se puede observar que Przywara se encuentra siguiendo las tesis de Jacques Spaey[436], de un texto titulado "*Die Zukunft der christlichen Demokratie*", que aclara, con sus propuestas la verdadera dificultad de los partidos cristianos. Según Spaey

> El pensamiento político de los cristianos apenas ha ido más allá de los principios generales. Los cristianos aún no han conseguido crear esa síntesis económico-social que pueda satisfacer al mismo tiempo los deseos profundos de las masas y preservar los valores en los que se basa. El cristianismo político ha defraudado las esperanzas puestas en él (206).[437]

A esto se suma que las diferencias de opinión sobre las cuestiones económicas y sociales, que siempre son objeto de la política, y al mismo tiempo la necesidad de mantener la unidad doctrinal, conducen a soluciones de compromiso comúnmente conservadoras que favorecen la inacción política conveniente. Por eso, agrega

---

[434] Heinrich Denzinger, *Enchiridion*, (Herder: Barcelona, 1999), no. 1866.
[435] Przywara, "Demokratie" (1955), 228.
[436] Przywara, "Demokratie" (1955), 228, 232-233.
[437] Jacques Spaey, "Die Zukunft der christlichen Demokratie" en Erich Przywara, "Demokratie" (1955), 228.

Spaey, que los partidos cristianos, que comúnmente son importantes en términos de número, muestran una cierta impotencia en la acción.[438]

Agrega Przywara que lo anterior fue la verdadera razón de la crisis de los "partidos cristianos" que dirigen Italia, Francia y Alemania después de 1945. Por ejemplo, dice que el "régimen cristiano" italiano se vio amenazado por el radicalismo de Giorgio La Pira.[439] En Francia el conflicto sobre los curas obreros fue la señal de la derrota final del régimen cristiano; el "régimen cristiano" alemán, por un lado, surge y cae con la posición de Adenauer. Me parece que Przywara considera el caso de Adenauer porque, primero, fue representante de la posición denominada centro cristiano demócrata, que buscó la reconstrucción de Alemania, pero posteriormente sucumbió por apoyar el ingreso de Alemania a la OTAN.

Se puede añadir que, tanto la Iglesia Católica como la Iglesia Reformada de la época, adoptaron el punto de vista de la distinción entre la Iglesia y el Estado, tal y como subrayaron el Concilio Vaticano y León XIII. Al respecto, Przywara menciona que, en 1954, el *Süddeutsche Zeitung* publicó que la Iglesia Reformada amenazaba con el despido por la actividad política de su clero.

Por consiguiente, se podría decir que, si se toman en cuenta las ideas del jesuita tomadas del Concilio Vaticano y de la Iglesia Protestante, se debe excluir la idea de todo partido confesional en sentido estricto y, además, el derecho de excluir cosmovisiones totalitarias como las de los partidos marxista o liberalista.[440]

En consecuencia, un verdadero Estado es aquel en que todo lo político, tanto exterior como interior, es “territorio autónomo”. Por tanto, una auténtica democracia alemana, en el parecer de Przywara, tendrá como elementos configurantes dos partes: primero, decidir claramente por un “proyecto político objetivo” y no fomentar una competición entre política objetiva y visiones del mundo; y segundo, que un verdadero proyecto político objetivo surge de la trasformación de una cosmovisión,

---

[438] Jacques Spaey, *L’élite politique péruvienne* (París: Editions Uníversitaires, 1972). El autor fue doctor en ciencias políticas y sociales de la Universidad de Lovaina, trató de elaborar, a la luz de los más significativos análisis sociológicos, una definición del concepto de élite política y averiguar hasta qué punto este concepto es aplicable al caso del Perú. En la primera parte habla de la élite y partidos políticos, su relación teórica e histórica, y la aplicación de estos conceptos a la sociedad peruana contemporánea. En la segunda hace un análisis empírico de élite política.

[439] Przywara, “Demokratie” (1955), 228.

[440] Pío IX en el *Syllabus* condena el liberalismo ideológico.

puesto que la democracia política es conjunción de lo político, tanto interior como exterior, y la representación de las cosmovisiones de cada estamento, pero sin que estas dominen todo el proyecto.

Hay que expresar un elemento más: en el artículo de la revista *Stimmen der Zeit,* del año 1933, titulado "*Nation*, *Staat*, *Kirche*", Przywara contrasta con el desarrollo de las perspectivas totalitarias y pangermanistas; presenta dos modelos ejemplares de filosofía política: el platónico y el aristotélico. Su preferencia, dentro de las esquematizaciones y polarizaciones típicas del jesuita, va hacia la segunda, porque mantiene más clara la libertad personal y la singularidad del individuo que la masa y el poder del Estado.

En el artículo critica claramente la unión ideal y el compartir espiritual de una comunidad política, nacional y estatal, con pretensiones en un sentido homogeneizador. Con estas formulaciones reprocha las posiciones que se estaban extendiendo en Alemania a principios de los años treinta, que proponían una visión racista e identitaria del cristianismo y que, de hecho, vaciaba al cristianismo desde dentro en un sentido histórico y teológico-espiritual.[441]

Esta cosmovisión implicaba un necesario desecho del Antiguo Testamento por su origen judío y proponía la reunión de todos los cristianos alemanes en una sola comunidad: católicos y luteranos en nombre de una sola Iglesia germánica homogénea, ya no corrompida por el cristianismo judío.[442]

Pero la reflexión de Przywara muestra la ilegitimidad teológica, histórica y política de esta visión de las cosas. Considera que la falsa superación de la división entre católicos y protestantes, y la igualmente falsa superación de la misteriosa conexión con el pueblo de Israel, están profundamente conectadas. Su teología y filosofía política parecen poseer realmente una serie de claves con las que leer las conexiones teológicas y políticas sobre las cuales podrían subsistir católicos, protestantes y judíos, que los movimientos religiosos pronazis querían eliminar y disolver sobre la base de una concepción racista, identitaria y radicalmente anticristiana.

---

[441] Erich Przywara, "Nación, Staat, Kirche", en Stimmen der Zeit 125 (1933).
[442] Przywara, "Nación, Staat, Kirche".

Para los años de la década de 1950 será mucho más claro cómo Przywara plantea y bajo qué términos se compondrá dicha cosmovisión, a saber, la expresión que condensa su propuesta será *Admirabile commercium,* que trataremos en breve.

1.3 Crítica a los totalitarismos y a la secularización

Podemos encontrar críticas semejantes en el ámbito de la Historia que sustentan y se unen a la postura y lucha de Przywara contra los totalitarismos; por ejemplo, Reinhold Schneider, quien fue un amigo cercano al cual le dedicó reseñas. Incluso Przywara testimonia que fue a través de Schneider que comprendió el espíritu y pensamiento de personajes españoles.[443]

Reinhold Schneider, como Przywara, encara a los movimientos totalitarios que surgen tras la Primera Guerra Mundial y que se expresan en el fascismo y racismo del Tercer Reich; así lo expresa en su novela *Las Casas vor Karl V: Szenen aus der Konquistadorenzeit* (1938). En este texto, Schneider se interesa por la naturaleza y los límites del poder político, la interrogante de la culpa histórica y la función de la gracia. En el centro de esta obra de tintes profundamente cristianos, escatológicos y de filosofía de la historia están los temas de la esclavitud y la liquidación de los indios, el expansionismo disfrazado de alcance misionero, y la función de la gracia divina en el devenir de Occidente.[444]

Con esta intención, y al modo de Burckhardt, se hace del recurso de los personajes históricos o *Grandes hombres* como Bartolomé de las Casas, el defensor de la ley divina, y Juan Ginés de Sepúlveda, el partidario de los derechos ilimitados del Estado, que se enfrentan en una disputa en Valladolid en 1542 ante el emperador.[445]

Para Bartolomé De las Casas existe una fundación moral para toda ley. Él sostenía que todas las guerras y conquistas españolas en el Nuevo Mundo eran ilegales. También mantenía que la Corona española debía limitarse políticamente a

---

[443] Przywara, Wo ist das Reich?, en *In und Gegen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1955), 125-131.
[444] Reinhold Schneider, *Las Casas vor Karl V: Szenen aus der Konquistadorenzeit*, (Insel Verlag zu Leipzig und Wiesbaden: Alemania, 1952).
[445] Peter Horwath y Dulce Estévez, “La novela Las Casas vor Karl V (1938) de Reinhold Schneider: un disfrazado ataque a las prácticas del totalitarismo” *Nóesis,* vol. 17, núm. 34, agosto-diciembre, 2008, 279-289.

despertar, en los nativos, un deseo por las verdades del cristianismo y a la revitalización de las estructuras tradicionales de los indios, impregnadas con las creencias sobre la vida y el espíritu de la fe cristiana. Para él el sometimiento de los indios era injustificable; argumentaba que la institución de un Estado "cristiano" no era necesaria para el desarrollo de la fe. Además, sostenía que España había pervertido su misión sagrada y, por ello, sufriría la ira de Dios. En realidad, Schneider pensaba que esa condena aplicaba para el contexto de la Alemania nazi.

En cambio, Juan Ginés de Sepúlveda declaraba que la justicia, el derecho y la ley debían beneficiar y ser útiles al Estado porque este representaba el poder, y los nativos debían ser sometidos antes de ser convertidos al cristianismo. El hacerlo significaba sujetarlos a la ley de Cristo; por ello, desde su perspectiva, las guerras de los españoles eran justas y santas. La aproximación escatológica al tema hace posible un acercamiento a los eventos históricos desde una perspectiva *sub specie aeternitatis* y en términos del juicio final.

Así pues, lo que se puede encontrar en esta polémica es el conflicto permanente entre la "ciudad de Dios" y la "ciudad del hombre"; así, el ser humano debía luchar por la preservación de la eterna ley divina para que se salvara el alma del individuo y evitar la bancarrota moral y la destrucción del Estado.

El motivo subyacente de la postura agustiniana de Reinhold Schneider y Przywara es la búsqueda de la paz temporal y eterna en un momento de crisis para Alemania. Además, ésta presuponía la libertad individual y la disposición hacia una ley universal eternamente válida que, desde su punto de vista, se origina fuera del ser humano, es decir, en la voluntad divina.[446]

Según Schneider, las bases éticas y políticas del poder consistían en la reverencia hacia Dios, los individuos libres, la ley y la creación; la verdad como garantía de justicia; y el amor que representaba el cumplimiento y la coronación de una verdadera justicia. Solo así, el amor era capaz de soportar el dolor y el sufrimiento; el recibir amor podía destruir el interés propio e inspirar, con la ayuda de la gracia divina, el amor por los otros sin consideraciones de raza, nación o poder. De este modo Schneider señala que la superioridad en armamento no significa

[446] Horwath y Estévez, "La novela Las Casas vor Karl V (1938)", 279-289.

superioridad en verdad, sino que la verdadera superioridad sería la capacidad de generar las condiciones de fundar alianzas y prestar servicio a ellas.

En el sentido de los *Grandes hombres* encontramos en *In ung Gegen* el artículo titulado "*Wo ist das Reich*"[447], donde Przywara reseña tres obras de Reinhold Schneider. El historiador busca hacer alusión, en la obra *Inocencio y Francisco* (1952), a la contraposición histórica entre los personajes Inocencio III y Francisco de Asís. A Przywara le resulta relevante que Schneider pone, en palabras de Inocencio, la pregunta *¿Dónde está el reino?,* hecha al pobre de Asís. Francisco, en la novela, ensaya una respuesta con una serie de cuestiones retóricas: *¿qué es el reino de Dios? ¿Es dominación? ¿Es testimonio? ¿Es solo fe? ¿O solo víctimas?*[448]

Otro tema importante en el pensamiento político de Przywara es la supuesta problemática de la secularización y su teología subyacente. Para esto el jesuita indaga que, en alemán, la palabra espíritu viene de *Gheist,* que significa perder la serenidad. Se relaciona con la palabra sajona *geitjan,* que significa causar miedo. En latín y griego, sobre todo, evoca viento que sopla. En hebreo se dice *ruah* y se relaciona con las palabras *raha* y *rehem,* que indican seno materno e incubación o gestación. En el parecer de Przywara, estos sentidos de la palabra espíritu configuraron el humanismo clásico.[449]

Pero asegura Przywara que, a partir de Kant, Hegel y Leibniz en Occidente, las palabras espíritu, o sus variaciones espiritual o espiritualidad, se comprenden de un nuevo modo como una instancia abstracta de un mundo de conceptos puros, captados solo por el entendimiento y que constituyen la realidad secreta del cosmos. Para la actualidad espíritu, en ese sentido, es lo abstracto, lo abstraído de lo concreto por el entendimiento, comúnmente utilizando medios experimentales y matemáticas, que son los instrumentos de la ciencia. Con las anteriores comparaciones lingüísticas, Przywara desea hacer ver la contrastante diferencia entre lo que concebía el mundo clásico y lo que, a partir de la modernidad, se concibe como espíritu.

---

[447] Przywara, Wo ist das Reich?, 254-262.
[448] Przywara, Wo ist das Reich?, 261.
[449] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 82-83.

De modo que con esta concepción de espíritu se sostiene el ídolo de la pretensión de la cientificidad pura, que consiste, básicamente, en la domesticación racional de la fuerza y, por tanto, de la movilidad y de la fecundidad del "espíritu". Asegura Przywara: "es como si se intentara domesticar un animal para uso doméstico".[450]

La concepción de espíritu se ha convertido, según Przywara, en dominio total sobre la vida y el cosmos que, por medio de la "*ratio*", lo infinito de la vida y del cosmos, aparece frente a las ciencias de la naturaleza y la técnica como un asunto solo numérico, de modo que lo natural pueda ser dominado numéricamente. Para el jesuita se trata de una revolución mundial basada en fórmulas matemáticamente frías y comandos. Y el espíritu es, para los occidentales —Przywara sobre todo está pensando en Norteamerica y Rusia— la fría ponderación de una técnica científica que hace posible, finalmente, "presionar el botón".[451]

Así se llega a una primera, pero concreta, "secularización del Sacro imperio". Si se pregunta qué significa Europa espiritual, se tendría que afirmar que es el paso de una Europa fundada en el humanismo clásico a una en donde toda concreción viviente es reducida al puro juego de los números. Estos números son el aspecto teórico destinado para convertirse en la praxis técnica que, a su vez, decide sobre el *progreso* o aniquilación de la humanidad y el cosmos; del mismo modo en que el espíritu de Dios viviente y soberano, según aquella humanidad clásica, "da la vida y la muerte".[452]

Para Przywara, un poco antes del nacimiento de la "Europa espiritual" de la técnica moderna, se intentó erigir, en Ginebra, una "*Cité de Dieu*" contra el Sacro Imperio, es decir, el calvinismo. Según la interpretación de Przywara se trata del Estado de un Dios que da a sus elegidos el usufructo de la tierra según la ley y el orden. Considera que la moderna Inglaterra y Norteamérica, desde sus orígenes, se encuentran fundadas sobre estas ideas; se refiere, más concretamente, al

[450] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 85.
[451] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 85.
[452] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 85.

capitalismo apoyado por el calvinismo, y que recibe su manera de proceder a través de la expresión “prosperidad”.[453]

Como reacción a lo anterior aparecen, a partir del mismo espíritu de Hegel, el marxismo y el bolchevismo. Así, según Przywara, se pasa de ser un espíritu matemático y calculador, a uno con características de destrucción y revolución, cuya dialéctica consistía, para Marx, en lo siguiente: la afirmación primigenia sería el calvinismo capitalista; luego, la contra-afirmación, el Estado revolucionario de los trabajadores; y la afirmación en la unidad sería el *capitalismo de Estado de los trabajadores.* Según Przywara, tanto Marx como Bakunin[454] pretendieron realizar un planteamiento ateo contra el capitalismo calvinista, sin embargo, en Marx se encuentra el profundo judío de la antigua alianza y en Bakunin[455], el cristiano ortodoxo de la nueva alianza.

Para Przywara lo más inquietante es que marxismo en sus dos versiones— la judía y la cristiana por un lado y el calvinismo por otro— se encuentran configurando la “Europa Espiritual” de la razón y la técnica. De modo que lo que encontramos es que, según Przywara, no se da la dialéctica emancipatoria de Marx y lo que tenemos es al calvinismo como la afirmación; luego al bolchevismo ruso judío; sintetizando lo anterior, se trata de “el capitalismo de Estado de los trabajadores” según la fórmula de una “dictadura americana del proletariado”.[456]

Para el jesuita el punto de encuentro entre el calvinismo americano y el bolchevismo judío-ruso es la búsqueda de un mito profético o cosmovisión que sostenga sus afirmaciones. Según Przywara, el nudo de las interacciones entre Norteamérica y Rusia se compone por el judaísmo de la antigua alianza y el cristianismo ortodoxo de la nueva alianza, pero a partir del espíritu técnico, matemático y secularizado de la modernidad. Por ello le resulta importantísimo a Przywara que esta problemática desemboque en la pregunta por la vocación

---

[453] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 87.
[454] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 88.
[455] Bakunin fue un teórico anarquista ruso, líder revolucionario y uno de los fundadores del socialismo libertario. Conoce, en París, a Marx y a Proudhon; participa en varias revoluciones de diversos países de Europa; es encarcelado, condenado a muerte y entregado, por último, a las autoridades rusas. https://encyclopaedia.herdereditorial.com/wiki/Autor:Bakunin,_Mijail_A. Erich Przywara conoció su texto *Die Prinzipien der Revolution* (1969).
[456] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 89.

cristiana de Europa y, en consecuencia, en la relación intrínseca entre religión y política.

En relación con el asunto del mito, Erich Przywara menciona y cita en el capítulo “Europa del Espíritu” al politólogo escoces y profesor de la Universidad de Columbia, Robert M. MacIver. Su propuesta básica es que la sociedad humana y política siempre está guiada por "mitos". Estos son concebidos como "aquellas ideas y opiniones, cargadas de juicios de valor, que tienen los hombres, y conforme a las que viven".[457] Según MacIver, las mismas relaciones sociales son "verdadero tejido de la sociedad humana", y están "generadas y alimentadas por mitos".

Inclusive, la historia del ser humano no es comprensible sin una referencia cultural que posee su complejo de mitos característico y propio.[458] Es tan importante que, aunque puedan existir interdependencia y autonomía entre el ámbito del mito (orden cultural) y el ámbito general de la técnica (orden de la civilización), la segunda esfera no puede sustituir la importancia de la primera.[459] En consecuencia, el análisis del rol que el "mito" tiene en el surgir de la acción política también influencia la interpretación de MacIver y Przywara sobre el origen del gobierno y del poder. Por ejemplo, MacIver rechaza la teoría hobbesiana del poder porque en ella encuentra una verdad parcial sobre la libertad humana que genera demasiados errores. Al contrario, considera que la autoridad tiene una función de cohesión social, de integración comunitaria y esta persiste en el tiempo en la medida en que los mitos dominantes ejerzan influencia.[460]

2. La política comprendida a partir del *Admirabile commercium*

2.1 La perspectiva geo-metafísica de Occidente

Siguiendo la idea sobre la recuperación del mito para la reconstrucción espiritual de Europa, la sección titulada “Europa platónica o aristotélica” trata el tema geopolítico a partir de una serie de tintes simbólicos y metafóricos sobre el supuesto origen del viejo continente. Comienza afirmando que una I*dea de Europa* no corresponde a la

[457] Robert M. MacIver, *The Web of Government*, (Nueva York: Macmillan, 1947), 4; 8.
[458] MacIver, *The Web of Government*, 9.
[459] MacIver, *The Web of Government*, 82.
[460] MacIver, T*he Web of Government*, 12.

actual “asociación de industrias prometedoras de ganancia”; más bien Europa debería preguntarse por su propia esencia u origen, para lo cual correspondería retornar a los maestros de Occidente Platón y Aristóteles y, además, cuestionarse las ideas del origen de Occidente que, para Przywara, consisten en repensar el principio *Admirabile commercium*.

Si se le preguntara a Platón por la *Idea Europa,* esta sería un tipo de *modelo* que se concreta en la materia Europa, que surgiría de la participación de una idea pura. Si luego se le preguntara a Aristóteles por la *Idea de Europa*, dice Przywara, se tendría que realizar por medio de una *abstracción* de Europa y se obtendría la forma de Europa. Así pues, Przywara asegura que, a partir de la *Idea Europa,* en sentido platónico, se genera un tipo de modelo expresado en mitos, lo que se pudiera llamar el mito platónico de Europa, puesto que considera que “los mitos son modelos celestes que tienen lugar real en la profundidad del alma de un pueblo”.[461]

En este sentido el jesuita retoma el mito de Europa, contado por Ovidio en la *Metamorfosis.* Este versa sobre la hija de un rey fenicio, llamada Europa, que es raptada por Júpiter, el dios principal de los romanos, quien se convirtió en un toro. Con el asunto del rapto, Przywara busca explicitar la relación entre el Imperio Fenicio y el Imperio Romano. Se trata de un “rapto amoroso” que busca explicar la maternidad y la paternidad de Europa, es decir, que el mito de Europa explica que su nacimiento pertenece a una madre de Asia, y que históricamente es raptada por el Occidente masculino, ya sea el césar precristiano, un Estado totalitario u organizaciones imperiales.[462]

Y atendiendo, ahora, la forma aristotélica de Europa obtenida por la abstracción dice Przywara que se debe observar a la realidad geográfica de Europa, de la cual se busca realizar una descripción de la tierra y que, en última instancia, da lugar a una *geo-metafísica* de Europa. Por *geo-metafísica de Europa,* Przywara comprende el punto medio entre geografía empírica y geopolítica; dichas disciplinas, según el jesuita, estudian “el todo*”* para explicitar las partes. Del mismo modo con la palabra “política” dentro de la expresión “geopolítica” se busca clarificar

[461] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 62.
[462] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 64.

cómo tratar a Europa; según lo dicho anteriormente se trata de la forma de pensar al burgo y arte de atender el burgo, pero que, en términos de una *geo-metafísica* de Europa, se refiere al pensar y el arte que se desprende únicamente de la esencia de la tierra de aquella Europa que es un todo evitando pensar una forma partidaria de su territorio.

Teniendo en cuenta lo anterior, Europa, territorialmente hablando, es una península de Asia y se encuentra en una íntima conexión con África por medio de Sicilia, las islas de Grecia y la península Ibérica. Dicha situación geográfica configura una *geo-cultura* marcada desde la Grecia clásica, que hunde sus raíces en Jonia y que hereda su cultura al Imperio Romano, así como toda la herencia cristiana gestada en Asia y África que se desarrollará durante la Edad Media occidental.

Además, agrega dos distinciones importantes: la primera consiste en que el cristianismo se gesta a partir de la relación Asia-África-Europa; la segunda es más bien de tipo político, dice que la cultura eslava está incluida en América porque los eslavos fueron empujados por las invasiones bárbaras desde Rusia oriental hacia Occidente. Así, la cultura primitiva de América, según este parecer, se originó por las migraciones realizadas a través del Ártico. Me parece que a Przywara le es relevante agregar dicha información en medio de la Guerra Fría entre el bloque norteamericano y soviético en el contexto del año de 1955.

Además, en relación con las indagaciones etimológicas, Przywara, siguiendo a Gottfried Muys, afirma que las palabras Oriente y Occidente, Europa y Asía expresan, de suyo, la relación intrínseca entre una y otra. Con referencia a Oriente y Occidente asegura que se trata de una relación directa con la composición de los días, ya que se refieren a el sol naciente y al sol poniente respectivamente.

En cuanto a Asia y Europa, dice que su origen es del sánscrito. La primera proviene de *dhvaksh,* que expresa “calor ardiente” y “lugar de fuego”; la segunda proviene de *dvar,* que se refiere a oscuridad melancólica. Así pues, dice Przywara que “Por tanto, Europa solo puede dar fruto como Eurasia y Euráfrica”.[463] Se puede observar que en las diversas formas de argumentar, incluso en las más forzadas, la

[463] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 69.

intensión es mostrar que Occidente solo se comprende en mutuo intercambio fructífero con Asia y África como si tratara en todo momento de completar un ciclo.

2.2 El *Admirabile commercium* en la historia de Occidente

En términos teológicos, Przywara comprende la expresión *Admirabile commercium,* o admirable intercambio, al modo de la antigüedad cristiana como la unión de lo divino y lo humano en la encarnación de Jesucristo. Según Przywara, el *Admirabile commercium* es la expresión del amor de Dios por la humanidad, en la que Dios se hace humano para que la humanidad pueda compartir en su divinidad. Sin duda, esta unión de lo divino y lo humano en la persona de Jesucristo es una de las principales y originales enseñanzas del cristianismo.

A su vez, se puede observar que Przywara también enfatiza que el *Admirabile commercium* no es simplemente una teoría abstracta o doctrinal, sino una realidad que debe ser experimentada comunitariamente. Para Przywara, la participación en el *Admirabile commercium* implica una transformación personal y una vida en comunión con Dios y con los otros. Así pues, la relación entre el concepto de *Admirabile commercium*, historia y política es compleja y puede ser interpretada de varias maneras. Una posible lectura es la siguiente: en la tradición cristiana, el *Admirabile commercium* se entiende como un acto de amor divino que busca la reconciliación de la humanidad con Dios. Esta reconciliación implica una transformación personal con efectos en la transformación social. En este sentido, el *Admirabile commercium* puede ser visto como una fuente de inspiración para la política, en tanto que invita a trabajar por una sociedad más justa y solidaria, en la que las personas puedan vivir plenamente su dignidad y su vocación.

Además, la idea del *Admirabile commercium* también puede ser vista como una crítica a distintas formas de política que buscan imponer una visión particular del bien común, sin tener en cuenta la libertad y la dignidad de las personas. En este sentido, el *Admirabile commercium* invita a buscar formas de diálogo y de encuentro que permitan construir sociedades más inclusivas y participativas.

Sin duda, la relación entre el *Admirabile commercium* y la política es compleja y puede ser interpretada de varias maneras, aquí nos proponemos realizar una

revisión a partir de pasajes relevantes e intentaremos relacionarlos con tres nociones: alianza, identidad identitaria y Viena.

En el capítulo titulado *Europa Cristiana* del opúsculo *Idea Europa* (1955), se pregunta Przywara qué significa "Lo cristiano" cuando hablamos del Occidente cristiano. Asegura que se trata de una propiedad en tanto que "viene de Cristo", "pertenece a Cristo", "se refiere a Cristo", sin embargo, siguiendo a Agustín de Hipona, dice que dicha propiedad atiende a una idea más radical: "Ustedes no solo son *de* Cristo, sino que ustedes mismos *son* Cristo"[464]. Przywara busca persuadir al lector de que eso llamado Occidente cristiano no atiende a un desafío de carácter ético, sino que se trata de un hecho anterior que puede ser explicado en términos fundamentalmente existenciales: "ser Cristo mismo como un miembro ontológico".[465]

Para esto Przywara se detiene en la indagación del concepto "Cristo", que viene del antiguo hebreo mesías, que significa el ungido. Se puede observar cómo Przywara afirma que en la historia de la salvación se entiende que Jesús de Nazareth es el único y verdadero ungido de la antigua alianza, en tanto que en Él se da cumplimiento. Este dato es importante para Przywara porque dicha alianza permanece en el cristianismo y, más exactamente, en el cristiano de hoy, en tanto que el cristiano es miembro de Cristo. En consecuencia, Przywara indagará qué significa la concreción histórica sobre la pertenencia a dicha alianza.

Históricamente esta alianza, dice Przywara, fue el instrumento para mediar a los paganos y los judíos y, en ese sentido, Cristo es mesías de los judíos y salvador del mundo. Hasta este momento lo que se puede observar es que Przywara busca recuperar el concepto de cristiano, en tanto que el cumplimiento de la antigua Alianza en Cristo genera un solo pueblo:

> Pero en el misterio de la unidad de los judíos y paganos, este único "Mesías de los judios" y "salvador del mundo" aparece finalmente, en lo más profundo de su esencia, en el misterio de un Dios santísimo que se presta a un intercambio […].[466]

[464] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 91.
[465] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 91.
[466] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 93.

Es decir, la misión mesiánica de Cristo genera la universalidad del mundo a partir de la generación de un solo pueblo; eso es posible por medio del *Admirabile commercium,* según la expresión de san Pablo "*katallegé"* que, para Przywara, significa el intercambio de algo totalmente distinto: Cristo intercambiado por el ser humano. En la liturgia de adviento se exclama: "*¡oh admirable intercambio!"* haciendo referencia a que el intercambio se gesta desde el momento de la Encarnación. Por lo tanto, el adjetivo "cristiano" significa:

> […] en que nosotros tenemos que realizar conjuntamente en todo nuestro ser, nuestra vida, nuestro obrar, nuestro sufrir y morir el uno y único katallagé, el uno y único *commercium* que es Cristo mismo: intercambio entre la divinidad (en el que nosotros participamos como hijos de Dios) y la humanidad pecadora […].[467]

Considero importante exponer tres ideas que se contienen en la obra *El cristianismo según Juan* (1954); se trata de una obra mayormente teológica, pero se pueden rastrear algunos conceptos que pueden interesar aquí, sobre todo teniendo en cuenta el joaquinismo de Przywara, a saber, que el Evangelio de Juan anuncia una época milenaria. Ahí se valora la figura de Jesús a través de lo que define como el "concepto teológico fundamental del Antiguo y Nuevo Testamento" (Grund-Theologumenon des Alten und Neuen Bunds), que consiste en la "centralidad del misterio de la cruz" (Zentralität des Mysterium Crucis) que ve declinado, sobre todo, en términos del "intercambio salvífico" que tuvo lugar en la persona y en la historia de Jesús, y entre el ser humano y Dios. Los textos bíblicos clave para enmarcar esta estructura teológica son el *Evangelio de san Juan* y tres textos de san Pablo: 2 Cor 5,16-21, 2 Cor 8,9 y Fil 2, 6-10.[468]

Luego, gran parte del comentario al *Evangelio de san Juan* en Przywara consiste en que el concepto de *commercium* se interpreta con una connotación nupcial. Inclusive, Eva María Faber asegura, en la voz "Przywara Erich", del *Theologische Realenzyklopädie onlin,* que "*Commercium"* se encuentra en estrecha

[467] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 95.
[468] Fabrizio Mandreoli, "Osservazioni su aspetti della teología di lutero e sul Popolo d´Israele nel pensiero di Erich Przywara: strumenti utili per l´oggi ecclesiale", *RTE* XIX (2015) 37, 183-204.

relación con el motivo bíblico de las bodas, incluso se puede considerarse el concepto clave de su teología".[469] Por ejemplo, Przywara comenta “Los tres primeros días”, que se refiere al comienzo de la vida pública de Jesús, que se distribuyen en tres momentos: el testimonio del Bautista, la elección de los primeros discípulos y las bodas de Caná. Asegura que, en los evangelios de Marcos, Mateo y Lucas, la mención sobre una boda siempre es al final del evangelio, pero que en Juan encontramos que, al principio de toda manifestación de Jesús, se encuentra dicho acontecimiento.[470] Para Przywara estas ideas del prólogo de san Juan y de los primeros días tienen un papel importante para la compresión de la misión de Cristo y la vocación del cristiano, puesto que el contenido del intercambio entre Cristo, la Iglesia y el mundo tiene la forma de una boda. En este orden de ideas, boda, para Przywara, es el encuentro amante de la alianza que consiste en un vivir uno con otro, donde el punto de encuentro entre uno y otro es el ágape.

A su vez es necesario detenerse en la idea del ágape puesto que las nupcias de la alianza se concretan en la unión de amor mutuo, cuyas coordenadas son el enfrentamiento distintivo de uno y otro, donde se encuentran en juego la libertad y la correspondencia.[471] “Analogía es ágape en su calidad de *commercium*”.[472]

A saber, se observa que *commercium* significa c*ambio completo*, en el que cada uno se convierte en el otro. Se trata de un cambio como el que se da en el mercado, donde se trueca una mercancía por otra. Se trata de un acontecimiento cuyo ágape consiste en el rescate del esclavo, por lo cual dicho *commercium* es encuentro-correspondencia en el intercambio, a saber, un rescate.

Lo anterior consiste en que el mesías Jesús es, precisamente, el intercambio de la forma de Dios a la forma del esclavo. Así la forma de Dios se cambia por la del esclavo, de modo que la forma del esclavo resplandece ella misma en dignidad.[473] Así, el *commercium* como intercambio en el mercado de esclavos es,

---

[469] Eva-Maria Faber, "Przywara Erich", en *Theologische Realenzyklopädie* (Berlín: De Gruyte, 1982), 609; https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.27_607_21/html
[470] Erich Przywara, *El Cristianismo según san Juan*, Trad. B. Unrrueta, (San Sebastian: Dinor, 1961), 73-94.
[471] Przywara, *El Cristianismo según san Juan*, 279-286; Fabrizio Mandreoli, “Osservazioni su aspetti della teología di lutero”, 183-204.
[472] Przywara, *El Cristianismo según san Juan*, 290.
[473] Erich Przywara, *Logos, Abendland, Reich, Commercium*, (Dusseldorf: Patmos, 1964), 124.

al mismo tiempo, el secreto más íntimo de lo humano y de lo cristiano y, en consecuencia, el modo de leer la historia de la humanidad.

En concreto, se puede observar una *dialéctica del mercado de esclavos,* que se ha establecido lo largo de la historia para que la alianza o el matrimonio entre Dios y el ser humano tenga lugar. De tal modo Jerusalén fue destruida y vendida por el Imperio Romano, que era pagano, para que permitiera al espíritu de la Antigua Alianza impregnar este imperio.[474]

Después, en la destrucción de Roma y Constantinopla-Bizancio, se da el *mercado de esclavos* mediante la migración de los pueblos y el asalto de los turcos, para que el espíritu de la antigüedad cristiana en su matrimonio entre griegos, romanos y cristianos diera forma al nuevo imperio, a saber, la gestación del *Sacrum Imperium* entre Occidente y Oriente.[475] Así mismo, el *Sacrum Imperium* fue, a su vez, vendido y desposado desde el principio. Para Przywara, el principio del Sacro imperio es el proyecto carolingio que se extiende hasta el final de los Habsburgo; se trata de un Sacro imperio manchado por la traición de casi todos los reyes y príncipes cristianos y católicos.

En conclusión, para Przywara es importante expresar el sentido concreto e histórico del *Admirabile commercium*, de modo que el caos de la Segunda Guerra Mundial y sus efectos sean leídos como la posibilidad de un nuevo desposorio en el que se concrete una verdadera alianza. Y así, según Przywara, el verdadero Occidente de la hora actual sea:

> la compra universal en el mercado de esclavos: como todos los pueblos de la tierra se venden unos a otros y se venden alternativamente para casarse unos con otros como una sola mercancía de mercado.[476]

Finalmente, Przywara considera que, a partir de lo expuesto, surge lo que se puede llamar la teología del *commercium*, no como un *locus theologicus* único, de la dogmática católica, sino también de la Reforma en sentido total, con el Evangelio según San Mateo, la Segunda Epístola a los Corintios, la Epístola a los Romanos, la Epístola a los Filipenses, pero también Ireneo, Agustín y Lutero, que tienen el

---

[474] Mandreoli, Osservazioni su aspetti della teología di lutero, 183-204.
[475] Erich Przywara, L*ogos,* 164.
[476] Przywara, *Logos,* 164.

commercium como el único y total significado, y sin el cual las piezas individuales no pueden ser entendidas. También asegura que se trata de una propuesta de *teología filosófica* que sitúa las piezas individuales de la Revelación junto con los conceptos básicos de Aristóteles o Platón, y también de la filosofía oriental, "se enfrenta así realmente a la teología de la Revelación, cuyo centro no es un ser, sino el "*commercium*".[477]

De modo que, frente a la pregunta sobre qué es "Lo cristiano" en Occidente, frente a los cuestionamientos sobre el origen y la vocación de Occidente después de la Segunda Guerra Mundial, el

> *Commercium* es la esencia de Cristo: porque la llamada unión hipostática, que Él es como Dios y hombre Una Persona, es en sí misma el *commercium* fundamental [...]. El *commercium* como esencia de Cristo es, pues, también el único misterio en el que Dios, a quien nadie ha visto jamás, es manifestado e interpretado en el Hijo (Jn 1,18). *Commercium* es la esencia de la Iglesia, del cristianismo, de la cristiandad y del cristianismo.[478]

Y así *Commercium,* para Przywara, es la forma fundamental de Occidente, teológicamente, geoculturalmente, geopolíticamente, y la clave de lectura de su historia y porvenir.

2.3 Concreción política del *Admirabile commercium*

En el último apartado del capítulo "Europa cristiana" Przywara realiza un escrutinio histórico bajo la clave interpretativa del *Admirabile commercium* de eso que llamamos Europa cristiana. Lo divide en cuatro momentos: medioevo cristiano, iluminismo cristiano, restauración cristiana e intercambio cristiano.

La idea fundamental con que se realiza la revisión histórica es la lectura del *commercium* bajo la fórmula del "esclavo", que consiste en realizar la única "diaconía del intercambio salvador"; la revisión consiste básicamente en demostrar cómo históricamente no se ha dado el admirable intercambio. Atendiendo al significado de la palabra *diakonia* que es ser "mensajero veloz y servidor de la mesa", para "invitar" al "banquete de las bodas del hijo del rey" y para "servir" luego

[477] Przywara, L*ogos,* 133; Mandreoli, "Osservazioni su aspetti della teología di lutero", 183-204.
[478] Przywara, *Logos,* 128-129.

en el banquete. Se trata de una imagen que logra conjuntar la idea del servidor, del esclavo y las nupcias.

En el parecer de Erich Przywara, ese proyecto llamado Occidente cristiano fue, en su origen, aquella "idea cristiana" donde el "cuerpo de Cristo" paulino se ampliaría en una "ciudad de Dios" agustiniana a través del "Sacro imperio" constantiniano y medieval.

Pero dicha idea, en la realidad, prueba una circunstancia adversa, puesto que Przywara, siguiendo al historiador austriaco Friedrich Heer, asegura que este "Reino de Dios sobre la tierra" se desarrolló en una “nueva” antigua Alianza de un pueblo elegido y altamente identitario y exclusivo. Por ejemplo, los Carolingios, el emperador de Bizancio, los Ottones, los Hohenstaufen y los Habsburgo se consideraron a sí mismos como la presencia de la Divina Majestad sobre la tierra y obraron en consecuencia, hasta el límite negativo de ver en los "sin Cristo y sin Dios" únicamente al enemigo que debía ser obligado o a bautizarse o ser exterminado.

Luego, en la Reforma, Przywara encuentra que la "idea cristiana" consiste en hacer desaparecer lo más posible la representación de Dios y poner el acento en la presencia oculta de Dios. Por lo cual considera Przywara que la misión de la Iglesia Reformada es, principalmente, moralista; su Alianza se basa en la siempre nueva conversión moral, cuya finalidad será el intento —siempre fallido— de mostrar a Dios en las obras. De este modo, la conversión se transformó

> en el elemento vinculante de la nueva comunidad elegida fundada por Lutero y desarrollada por Calvino en la Ginebra de los elegidos predestinados. Esta concepción contenía la idea de una "tierra de Dios" de los "anglosajones elegidos", quienes quisieron y siguen queriendo ser "conquistadores mundiales" con sus "cruzadas morales.[479]

Posteriormente Przywara critica de los siglos XVIII y XIX la "idea cristiana" de un "cristianismo de la humanidad" que se desarrolló, también, bajo la forma de una Alianza de los que el jesuita llama los "humanamente perfectos", como es el caso de las logias masónicas, animadas por una moral humanitaria y que se

[479] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 98.

consideraban a sí mismas como una élite distinguida y separada y cuyo servicio correspondía en llevar a cabo la educación de la raza humana. En contraposición a este humanitarismo moralizante, Przywara ubica que fue la "idea cristiana" del Romanticismo en Francia, Alemania y España la que aspiraba a la restauración de una sociedad cristiana bajo la imagen del "cuerpo de Cristo compuesto de muchos miembros". La consecuencia fue que, desde mediados del siglo XIX y, especialmente, después del derrumbe producido por las dos guerras mundiales, se formaran en Italia, Alemania, Francia, España y Bélgica los llamados "partidos cristianos", cuyo programa, consciente o inconscientemente, procuraban la "Restauración" de una sociedad cristiana identitariamente entendida.

En este sentido, Przywara encuentra una complejidad particular en la expresión "sociedad cristiana", porque esta no es comprendida a partir del *Admirabile commercium,* sino a través del antiguo "socialismo cristiano" de los "partidos cristianos". De tal manera, dicha sociedad cristiana se desarrolló hasta convertirse en la última versión de una nueva Alianza que rompe con la Antigua para construir un nuevo "organismo cristiano". Así, de la misma manera que

> el pueblo de Israel en la antigua Alianza se consideró, siempre de nuevo, un "organismo del Dios" viviente en sí mismo, ciegos para ver que tanto el Israel de la antigua Alianza como el "Israel de Dios" de la nueva Alianza fue elegido únicamente como "instrumento" de Dios, para "salir", siempre de nuevo, "de su propia tierra y de la casa de sus padres". Es lo que afirma para los cristianos la carta a los hebreos: "para salir fuera del rebaño de la Alianza y así cargar con el oprobio de Cristo".[480]

Przywara encuentra que la "comunidad romántica", el "socialismo cristiano", los partidos "demócrata cristianos" o el partido "social cristiano" desarrollan dos consecuencias: la primera se puede llamar “identidad identitaria”, que consiste en una "comunidad" y un "socialismo" de grupo, cerrados y excluyentes. Como consecuencia de la anterior se configuran los "enemigos políticos", y así

[480] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 99.

> los partidos cristianos, a causa de la típica infecundidad de las "elites uniformadas" que se agotan en programas brillantes, pero que luego aparecen "demasiado hermosos" como para tocar una "realidad sucia".[481]

A partir del anterior desarrollo histórico puede aparecer que una Europa cristiana, entendida como "Occidente cristiano", sea el regreso del pueblo de Israel; concretamente Przywara se refiere a un pueblo que se empecina en su propio proyecto, y no aquel que le fue revelado. De tal modo, históricamente considera el jesuita que las formas de esa “idea cristiana” que aparecieron llevaban consigo un "no" a lógica del "intercambio", y un “sí” a la acentuación política de la “Identidad identitaria”. Se trata de una situación que, descrita en las palabras del jesuita, reviste las formas de la distinción y exclusivismo sacral, para convertirse en "ciudad de Dios", "Sacro imperio", "comunidad de los elegidos", "logia de la humanidad cristiana", "sociedad cristiana" o en "partido cristiano" totalmente identitario. Es decir, lo contrario del admirable intercambio es la identidad identitaria.

De lo anterior se puede realizar una reconstrucción histórica de aquello que ha “intentado” ser un burgo en sentido del *Admirabile commercium*. Teniendo en cuenta lo anterior, para Przywara el verdadero nombre de Europa es, por tanto, Occidente (*Abendland*), pero no un Occidente que se separa de un Oriente (*Morgenland*), el cual le es esencialmente extraño, sino como el lugar de la tensión e intercambio fructífero.

Así, el jesuita considera que un auténtico "burgo de occidente" fue antiguamente Roma, la "ciudad eterna", pues tanto el Imperio romano pagano, como el Imperio romano cristiano fueron europeos en el sentido de que, concretamente, fue la geografía de una Europa determinada como Eurasia y Euráfrica. Roma, como expresión de un burgo-capital de la tensión fructífera entre Oriente y Occidente, fue el "burgo de occidente" también para el "Sacro imperio romano", tal como fue fundado por Carlomagno, y desapareció, finalmente, con Napoleón.

En la lógica de Przywara, Bizancio se consideró la "segunda Roma", como luego Moscú se consideraría la "tercera Roma". Sin embargo, en la raíz de esta

[481] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 100.

lucha se ha encontrado la idea errónea de que "Imperio" no está constituido por la finalidad del intercambio, sino por el objetivo de la *unificación indiferenciada* que sostiene la identidad identitaria y niega el admirable intercambio.

Por esto, la idea de una ciudad que haga la función unificadora se ha dado, históricamente, de modo parcial. En el pasado, dice Przywara, fue Londres un "emporio" del comercio mundial; Paris fue el carisma del magisterio cultural con la creación de la universidad; el Escorial, en España, fue bajo Felipe II un verdadero "burgo mundial" (*Welt-Burg*), cuando toda América fue conquistada para el reino español. Berlín fue burgo de la orden de los cruzados, que funcionaba como un "burgo de frontera" entre el territorio del antiguo "Sacro imperio" y el reino de Moscú en cuanto territorio del mundo eslavo.

Con lo dicho hasta aquí nos podemos preguntar: ¿se ha concretado, en alguna ocasión, un imperio bajo la fórmula del admirable intercambio? ¿Será posible superar la unión indiferenciada que pretenden los imperios? ¿Será posible algo así como una Roma, cuyo papel sea el de configurar una *unión diferenciada* verdaderamente entre pueblos que funcione como capital para el intercambio fructífero entre ellos?

Erich Przywara, a lo largo de la obra *Idee Europa* (1955), cita al historiador austriaco Friedrich Heer (1916 – 1983), que publicó dos obras importantes para la comprensión histórica y política de Occidente; la primera es *Aufgang Europas* (1949) y la segunda es *Das Experiment Europe* (1952).

En general se señala que Europa no puede entenderse sin el estudio del momento en que se originó. Para el historiador, el punto de partida de comprensión de la Europa del presente hay que buscarlo con el Imperio Carolingio de los siglos XI y XII. Este tuvo como intención el principio de *unión indiferenciada* entre lo terrenal y lo ultraterrenal, y socavó la irrupción de movimientos religiosos, intelectuales, políticos y económicos.[482]

---

[482] Friedrich Heer, *Aufgang Europas: eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*, (Wien-Zürich: Europa Verlag, 1949), 9; Gianmaria Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana (1949-1953). Il cristianesimo in mezzo al tempo e all'eternita”, *Enciclopedia Costantiniana* (2013), https://www.treccani.it/enciclopedia/la-formula-di-heer-dell-era-costantiniana-il-cristianesimo-in-mezzo-al-tempo-e-all-eternita_%28Enciclopedia-Costantiniana%29/

Otra idea importante es el papel del “emperador sagrado”: Carlomagno incorpora los elementos inmanentes y trascendentes de la historia a su propio gran proyecto político[483], ligando así íntimamente no solo la historia sagrada y la profana, sino a esta última con la escatología cristiana. Como consecuencia tenemos, en Carlomagno, el anti-ideal de una política e Iglesia que ha perdido de vista el rumbo:[484]

> Las anteriores ideas de Heer son profundizadas en *Aufgang Europas* dice que Carlomagno es el "patriarca del Estado totalitario europeo" por las repercusiones que tendría hasta el siglo XX, por ejemplo, menciona los fenómenos de represión y persecución política de la disidencia y la increencia, es decir, "de todos aquellos que no desean ponerse al servicio religioso-político del poder único".[485]

Heer y Przywara consideran que la alianza entre religión y Estado de aquel momento fue el signo trágico de una unión que "parecía incluso haberse realizado en los Estados totalitarios”.[486]

Así pues, la obra *Aufgang Europas* (1949) podría ser definida como una "genealogía del totalitarismo"[487], donde se identifica el siglo XII como una serie de instituciones que hicieron posible lo que él llamó el "experimento carolingio", pero en el que, a su vez, se gestó su caída. Una serie de hechos —la reforma religiosa, el espiritualismo, la escolástica y la universidad, la burguesía y la aristocracia, la cultura popular, la poesía y la épica en lenguas vernáculas— configuró el Sacro Imperio y su destrucción.[488] Lo anterior confirma cómo Heer y Przywara piensan en el “experimento carolingio” como un ideal ilusorio:

> Ya no hay santos imperios. De esta certeza derivan el valor y la confianza de los protagonistas de la libertad europea en todas las batallas pasadas contra cualquier dictadura de un Estado totalitario. Una lección del pasado, una esperanza para el futuro.[489]

---

[483] Heer, *Aufgang Europas*, 95.
[484] Gianmaria Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana”.
[485] Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana”.
[486] F. Heer, *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit*, (Johannes Verlag: Einsiedeln 1952), 95.
[487] Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana”.
[488] Heer, Aufgang Europas, 657.
[489] Heer, Aufgang Europas, 660; Gianmaria Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana”.

Heer analiza los mecanismos teológico-políticos más íntimos del Imperio carolingio, que tenía de fundamento la reconstitución de un ideal de imperio sagrado que requería la reconstrucción de la *ciudad de Dios*, así como restablecer la unión de lo terrenal y lo ultraterrenal y, en consecuencia, la simbiosis de lo teológico y lo político. Una simbiosis que también desconoce Przywara, puesto que se trata de una unión indiferenciada y, por tanto, la configuración de una identidad identitaria de realidades que deberán existir autónomamente.

En la obra *Das Experiment Europe* (1952) se rechaza la creencia en lo que él llama "fábula de una Europa católica", que luego se descristianiza con el Humanismo, la Ilustración y la Revolución Francesa. Según Heer, se trata de una fábula que no es cercana, en realidad, al cristianismo mismo; la relación entre cristianismo e historia se describe según esta lógica[490], "un proceso de entrada en el mundo y en sus órdenes, y de salida hacia Cristo mismo, hacia él de nuevo, ante él, en medio del tiempo y de la eternidad".[491]

Esta es la clave para rechazar las simplificaciones sobre la secularización de Europa, como si esta hubiera perdido el rumbo sobre su origen y destino en un momento o hecho puntual, y para negar las tesis spenglerianas de la magnífica obra *El ocaso de Occidente*.[492] También es la clave para comprender el concepto de cristianismo y su influencia en la política desde el pensamiento de Przywara, puesto que cristianismo no es otra cosa que la principal y original concreción del *Admirabile commercium,* en tanto que la religión y la política están constituidos por este principio, pero desde sus respectivas autonomía; incluso solo a partir de dicha autonomía es posible dicho intercambio fructífero. Es decir, Occidente subsiste siempre y cuando se establezca secularmente, entendido como sana separación de ámbitos.

La relación entre la autonomía del cristianismo y la autonomía propia del mundo se describe, para Przywara y Heer, según el modelo de un ritmo bajo el

[490] Zamagni, "La formula di Heer dell'era costantiniana".
[491] Heer, *Aufgang Europas*, 13.
[492] Heer, *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit*, (Johannes Verlag: Einsiedeln 1952), 13; Zamagni, "La formula di Heer dell'era costantiniana".

movimiento de un intercambio mutuo, donde cristianismo y mundo reaccionan y se influyen mutuamente tanto en una esfera alta —la del poder y la cultura— como en una esfera baja, o también llamada esfera interior en la dimensión del alma. Y así existe una relación de influencia entre lo alto y lo bajo en ambas direcciones.[493] La conciencia histórica para comprender la relación de cristianismo y política fuera de la lógica del intercambio fructífero causó la cristianización forzada y superficial de Europa y produjo, por efecto, el binomio elegidos-enemigos.[494]

Sin embargo, lo que ha permitido una visión más amplia, según Heer, en la reconstrucción del historiador vienés, fue la aparición de grandes reformadores en Occidente. El primero de los intérpretes de este impulso desde abajo es, en opinión de Heer, Francisco de Asís; otro motivo por el cual Przywara presenta las polaridades contrastantes de Inocencio III y Francisco mencionadas anteriormente.[495] Así mismo, Ignacio de Loyola y Teresa de Lisieux[496] son maestros de Occidente que trazaron una ruta hacia el *Admirabile commercium* "en medio del tiempo y de la eternidad", porque logran establecer la diferencia o autonomía entre el ámbito de lo interior y lo exterior.[497] En consecuencia, para Przywara y Herr, un Estado confesional y único al modo de Imperio es imposible. El sueño para Occidente de estos dos pensadores consiste en un tipo de conversión donde exista autonomía de lo político y lo religioso, así como la posibilidad de que los diversos Estados convivan mutuamente conformando una *unitas multiplex* y, así, “La misión de Carlomagno ha terminado; Cristo mismo retoma la obra de la conversión”.[498]

2.4 Utopía: Viena como *unitas multiplex*

El año 1955 es relevante para Austria, ya que es la fecha en que se firmó el Tratado de Estado declarando que Austria era independiente de Alemania, después de que Hitler invadiera en 1938. En 1945 tomaron posesión de Austria los aliados —EE.

[493] Heer, *Das Experiment Europa*, 14; Gianmaria Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana”.
[494] Heer, *Das Experiment Europa*, 34.
[495] Zamagni, “La formula di Heer dell'era costantiniana”.
[496] En varias obras de Przywara se expresa la importancia de estos personajes, esta labor la comparte con Buckhart, Schneider y el mismo Heer.
[497] Heer, *Das Experiment Europa*, 78.
[498] Heer, *Das Experiment Europa*, 74.

UU., Francia, Inglaterra y Rusia— repartiéndose el territorio en cuatro bloques y Viena, la capital, también fue dividida a su vez en cuatro bloques; esta estrategia de división también fue aplicada a Alemania y Berlín. Viena es considerada un lugar muy estratégico por dos motivos: después de la Segunda Guerra Mundial se convirtió en una ubicación geográfica relevante, puesto que se encuentra en el corazón de Europa y se convirtió en sede de importantes organismos internacionales; y, durante el periodo inmediato a la Segunda Guerra Mundial, Viena se convirtió en una ciudad clave para la diplomacia internacional, sobre todo de las negociaciones de los países aliados.

Se suma a lo anterior que Viena, inmediatamente después del Tratado de Estado, acordó que Austria sería un país anexo a la Unión Europea, pero sin pertenecer a la OTAN ni al bloque soviético; a esta política internacional se le conoce como “neutralidad perpetua”. Por lo que Przywara afirma de Viena que:

> Fue realmente un símbolo que, en el ámbito de estos monumentos, Rusia, Estados Unidos e Inglaterra, en el marco de la firma de la constitución del estado austriaco, se dieran la mano en una celebración que podría llamarse "celebración del Imperio".[499]

Para Przywara esta fecha es importantísima, ya que, como consecuencia de los hechos antes descritos, se escribieron muchas de las ideas aquí bosquejadas. Una de ella, y tal vez la más excéntrica – si no se conoce el contexto – es que solo queda como alternativa para Przywara tomar a Viena como el último "burgo" o “ciudad” verdadera de Europa, cuya misión sea ser el medio unificador (*die bindende Mitte*) entre Occidente y Oriente, ya que Viena es, para el autor un “burgo de frontera".

Przywara considera que no es solo un sueño hacer de Viena la capital de un Occidente unido, sino que sería, más bien, una verdadera resurrección de la noción de *admirable intercambio,* puesto que se concreta la posibilidad de la *unitas multiplex*: la unidad en la diversidad de todas las naciones del Occidente y Oriente. Se trata de la concreción geo-metafísica y cultural de pensamiento de Przywara.

A su vez también se trata de la convivencia adecuada entre el Estado y la Iglesia. Como se puede observar en la obra “San Agustín. Perfil humano y religioso”.

[499] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 79.

En el capítulo X, que se titula “Estado de Dios”, se afirma que “La palabra “estado” es desde la antigüedad la expresión humana que anuncia unidad en lo múltiple*”.*[500]

Además, agrega que Estado es aquello que “ya sea que, en la dirección de arriba abajo, Dios se convierta en estado, ya sea que, en la dirección de abajo arriba el estado se convierta en Dios”.[501] Según el jesuita, esto sucedió en el pensamiento antiguo de Occidente con Aristóteles y Platón: Dios se convierte en “Estado” en Platón y el “Estado” se convierte en Dios en Aristóteles. Según el jesuita, lo mismo ha sucedido con la Iglesia entendida como “Estado de Dios”: cuando Cristo es tomado como unidad orgánica de lo múltiple, entonces la Iglesia aparece como plenitud del Estado en sentido aristotélico, y cuando la unidad es impuesta desde arriba y la unidad se incorpora de arriba hacia abajo, el Estado aparece en sentido platónico.

Pero tanto la Iglesia como el Estado son “por un lado una “cierta unidad, cuyo carácter de contraposición en el mundo se pone de relieve: aquí es Iglesia, allí mundo”.[502] La dinámica natural del “Estado” es que se va entrometiendo en todo, mientras que todo se va entrometiendo en él.

Así pues, Viena sería, para Przywara, la conversión hacia nuevo "burgo de occidente", donde se concrete la “cierta unidad”; aquí Occidente no se comprende así mismo como lo opuesto a los otros continentes, sino un Occidente que pertenece, orgánica y fructíferamente, a un Oriente, como dice el relato bíblico de la creación: "fue de día y de noche, un solo dia" (*und es ward Morgen und Abend der Tag*).[503]

Se logra observar en esta idea una connotación utópica en lo que respecta a la convivencia entre los Estados, y entre los Estados y la Iglesia. En ese sentido se perciben, al menos, tres ideas sobre la idea de Viena como un dispositivo utópico.[504]

---

[500] Erich Przywara, *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Traducido por Lope Cilleruelo (Madrid: Ediciones cristiandad, 1934), 305.
[501] Przywara, *San Agustín*, 305.
[502] Przywara, *San Agustín*, 305.
[503] Przywara, *En torno a una idea de Europa*, 79.
[504] Giuseppe Ruggieri, “L’idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka”*, Siculorum Gymnasium,* LXIX, II, 2016.

La primera acerca de la percepción del uso del dispositivo utópico en el opúsculo *Idee Europa* (1955) versa sobre el mismo título de la obra. El traductor al español ha considerado traducir el título como *En torno a una idea de Europa,* sin embargo, en alemán no se escribió *Idee des Europa;* Przywara ha elegido el encabezado de esta obra sin el genitivo. Se podría decir que la traducción con el genitivo sugiere una Europa física, pero Przywara está pensando la Idea-Europa: una Europa que no existe: Lo que a mi parecer se puede conceder es que la Europa física es una etapa en que vive la idea.[505]

La segunda idea es la utilización del mito, y con este se ha expresado la vocación unitaria de Europa.[506] En el primer capítulo, sobre todo, se pone a prueba la imaginación intelectual del lector, pero la intención global es clara: mostrar cómo la idea-Europa es intrínsecamente opuesta a un sentimiento de identidad exclusivo y, más bien, es un no-lugar deseable donde se encuentra el intercambio de semejanzas y diferencias de los diferentes pueblos.

La tercera idea que encuentro —y que considero la más importante— concierne al método propio del pensamiento de Przywara y a su obra en general. En el §1 de la obra *Analogía entis* se propone el jesuita fundamentar una *Metafísica creatural*; donde metafísica creatural es, según su método, un doble movimiento que procede en retrospección y prospección de semejanzas y diferencias de lo real, y no a partir de una disociación de unidades autosuficientes con tendencia a absolutizar el extremo de la polaridad. Esta *Metafísica creatural* es la que surge, entonces, inmanente del problema más formal de la metafísica: la tensión de lo real entre inmanencia y trascendencia.[507]

Como se puede observar, la realidad se compone de la tensión de polaridades; entre ellas, Przywara destaca la inmanencia y la trascendencia, al acto y la potencia, la creatura y el Creador. Esta tensión permite que la realidad creatural no se explique desde la estaticidad de lo absoluto o identidad de contrarios.

---

[505] Ruggieri, “L’idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka”, 83.
[506] Ruggieri, “L’idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka”, 84.
[507] Przywara, *Analogia Entis I*, Edwards Aníbal (trad.), (Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013), 81-84.

Cuando se menciona la idea de *identidad identitaria* de algunos pueblos, justo me refiero a este fenómeno que tiene que ver con la absolutización de un polo. Así pues, el uso político del dispositivo utópico en esta obra versa sobre la constitución misma de la ciudad como una realidad en tensión entre la actual polaridad histórica, cultural, social y económica, frente a la polaridad potencial de esa ciudad. La sutileza metodológica que utiliza aquí Przywara muestra cómo la política es un ente material y espiritual que se constituye del vaivén rítmico de la historia y del devenir. Pero para que se dé esto es necesario que haya un intercambio fructífero entre las autonomías del Estado y la Iglesias, y entre los Estados mismos.

Así pues, la doctrina del admirable intercambio podría ser la concreción política e histórica de la analogía que recupera Przywara, y que comprende como la adecuada proporción entre semejanza y diferencia, donde se privilegia más la diferencia que la semejanza, ya que la diferencia pone de manifiesto el avance del conocimiento, pero también la riqueza propia de la realidad y la complejidad que la conforma.

En el pensamiento de Przywara, la semejanza se expresa con el conector de lugar “en”, mientras que la diferencia se expresa con el conector local “más allá[508]”. En este orden de ideas, el jesuita mira hacia un no-lugar que la tensión propia de lo político desea alcanzar. Es por esto que Przywara piensa en una Europa que ubicamos (semejanza), pero más allá de la cual es posible pensar, es decir, una Europa que no existe (diferencia). De la tensión de la Europa ubicada y no-ubicada se constituye lo político como tensión siempre *más allá* de lo estático; esto estructura la idea de una alianza, o nupcias, entendida como la posibilidad de un lugar donde se establece un lazo libre de destino y mutua consagración.

Como se ha podido ver más arriba, dentro del ámbito de la filosofía política, Erich Przywara mantuvo una relación cercana con el filósofo y jurista Carl Schmitt. Después del Tercer Reich, Schmitt se acercó a varios personajes de la cultura en el mundo, con la esperanza de que pudieran ayudarlo en la rehabilitación de su persona pública y, entre otros puntos, para publicar traducciones de sus libros. Tuvo un éxito limitado al principio, siendo rechazado principalmente, pero su mayor

[508] Przywara, *Analogia Entis I*, 120.

notoriedad inicial fue con el jesuita Erich Przywara, quien se encontraba habilitando la revista *Stimmen der Zeit* que había sido cerrada por la Gestapo.

Como es sabido, el jurista, en *El concepto de lo político* (1932), expresa que es necesario constatar cuáles son las categorías o conceptos particularmente políticos. Con el interés de explicar su proceder, realiza una breve referencia a los conceptos de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo para definir la estética y la moral, correspondientemente. Pero ¿cuál podría ser ese criterio fundante o último que pudiera hablar de lo político? Según Schmitt, se trata de la distinción amigo-enemigo;

> es a esta distinción a la cual, finalmente, se reconducen todas las acciones y todos los motivos políticos que tienen lugar cotidianamente; sólo así, a través de esta referencia, es posible definir lo político sin hacer referencia a nada más que lo propio.[509]

Con referencia a esta distinción se concluyen dos puntos: primero, “que la esencia de las relaciones políticas se caracteriza por la presencia de un antagonismo concreto”; segundo, “el sentido mismo de la distinción amigo-enemigo, es el de proporcionar un determinado criterio con el que se marca el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación”.[510]

Así, específicamente, la categoría amigo parece consistir, tal como la definió Hermann Heller, en una especie de esencia vital u original, a modo de factor potencialmente sustancializador de lo colectivo, polo de unión o asociación entre los que son política y ontológicamente semejantes[511], y, frente a los semejantes, los estimados ontológicamente extraños. A este respecto, en primer lugar, “el enemigo es el otro y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”.[512] En segundo lugar, el enemigo schmittiano se equipara a la idea de hostilidad; enemigo es un conjunto de seres humanos que, con una posibilidad real, se oponen combativamente a otro conjunto.

---

[509] Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, (Madrid: Alianza editorial, 2019), 56.
[510] Schmitt, *El concepto de lo político*, 56-58.
[511] Hermann Heller, *Escritos políticos*, (Madrid: Alianza editorial, 1985), 260.
[512] Heller, *Escritos políticos*, 260.

Con lo anteriormente dicho, Schmitt explica una consecuencia importante: del rasgo característico del concepto de lo político surgen la diversidad del concepto de Estado, es decir, la unidad política admite la posibilidad del enemigo y, además, presupone otra unidad política existente. Por consecuencia, mientras exista el Estado, existirán sobre la tierra varios estados y no un Estado mundial abarcando la humanidad. Con referencia a este tipo de Estado universal, Schmitt asegura que una Federación de Pueblos es comúnmente el instrumento del Estado". Además, la fundación de una Federación de Pueblos que abarque a toda la humanidad podría terminar en un estadio apolítico ideal y utópico para una sociedad-universal llamada *Humanidad.*[513]

Por ejemplo, Schmitt mira en *La sociedad de la Naciones Unidas de Ginebra* la intención de la construcción de una *Humanidad* como la antes mencionada. Sin embargo, asegura que esta sociedad no elimina las guerras y tampoco los Estados. El concepto de humanidad, según el jurista, opera en esta institución en su verdadera actividad humanitaria, no-política, es decir, es una asociación interestatal con tendencia a la universalidad. Finalmente, Schmitt asegura que una federación así es un postulado ideal, con algunos elementos realizables.[514]

En 1959, durante un homenaje a Erich Przywara donde participó Carl Schmitt, el jesuita se refiere al jurista como un gran constitucionalista, ya que, en el parecer del jesuita, Schmitt concibe como la única forma de Estado la unión entre monarquía y democracia.[515] En 1928 Carl Schmitt había publicado su *Teoría de la constitución*, un "ambicioso proyecto para establecer ese campo disciplinario como territorio independiente, dotado de una estructura sistemática propia". En esta obra, Schmitt lanza una enérgica afirmación sobre la autonomía de la política frente a cualquier reduccionismo, por ejemplo, "la distinción entre constitución propiamente dicha y leyes constitucionales, la posición central del concepto de decisión, la doctrina de la representación, la teoría de la soberanía"[516]; sobre todo, está contenida su doctrina constitucional, ubicada en la primera sección de esta obra.

[513] Schmitt, *El concepto de lo político*, 83-87.
[514] Schmitt, *El concepto de lo político*, 86.
[515] Ruggieri, "L'idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka", 83.
[516] Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, (Madrid: Alianza editorial, 2011).

Ahí realiza una revisión de la constitución en diferentes categorías: el concepto absoluto, positivo, relativo e ideal de constitución.[517]

Lo que interesa directamente aquí es que se expone, en el §7, la concepción de *La constitución como pacto*. Schmitt asegura que existe una distinción entre el contrato del Estado y el pacto constitucional. Afirma que el poder constituyente es la fundación del Estado en tanto que un pueblo toma conciencia como nación, y también de su capacidad de actuar. Pero el poder constituyente del Pueblo, según el jurista, llega de la necesidad de que la constitución emerja por medio de un acto del pueblo mismo políticamente capacitado; este acto es el pacto constitucional que, comúnmente, es un pacto federal.

El auténtico pacto constitucional tiene dos características propias: la primera, el pacto es siempre uno de *status*. Reconoce, como partes del contrato, varias unidades políticas que tienen, en cuanto tales, un *status*. Con el pacto surge la fundación de un nuevo *status* para todos los estados que participan. La segunda es que este pacto es libre, pero solo en tanto descansa en la voluntad de los sujetos a él comprometidos:

> Presupone como partes del contrato varias unidades políticas, que tienen en cuanto tales un status. Es de su contenido la fundación de un nuevo status para todos los Estados participantes en el acuerdo.
> Este pacto es un pacto libre, pero sólo en tanto en cuanto descansa en la voluntad de los sujetos a él concurrentes. No es un pacto libre en el sentido del moderno concepto jusprivatista de contrato y de una ordenación social liberal-burguesa apoyada en «libertad de contratación».[518]

El pacto de *status,* o constitucional, se diferencia del pacto libre que se funda solo en relaciones espaciales[519], y se genera una relación permanente que abarca a la persona con toda su existencia e introduce una ordenación. Ejemplos de estos

---

[517] Carl Schmitt, *Teoría de la constitución*, (Madrid: Alianza editorial, 2011), §7: Las numerosas construcciones de Teoría del Estado que fundan ésta —sea ficticiamente, sea como históricamente demostrable— en un pacto, e intentan dar así una explicación jurídica de su nacimiento, deben ser diferenciadas de los convenios o pactos que dan origen al nacimiento de una Constitución.
[518] Schmitt, *Teoría de la constitución*, §7.
[519] Schmitt, *Teoría de la constitución*, §7: 2. Mediante pacto libre entre individuos se fundan sólo relaciones especiales de contenido mensurable en principio, delimitado en principio y, por eso, rescindible en principio.

pactos son los esponsales, la relación de funcionario y las ordenaciones jurídicas, donde el juramento es un signo del ingreso la persona al pacto. De este modo, una constitución se descansa en un pacto, y este es base jurídica de su validez en relación con la voluntad política y la existencia de la federación. En consecuencia, la federación es un *status* total de cada uno de los estados miembros. Pero más allá de la simple obligación que genera el pacto, cada miembro queda transformado en su totalidad:

> La Federación es un status total que abarca el status de cada uno de los Estados-miembros. Más allá de la simple obligación contractual, cada Estado-miembro, tomado en su totalidad, queda transformado (sobre esto, después, en las explicaciones sobre el concepto de Federación, § 29, II, 3).[520]

Dicha federación para Schmitt es lo más cercano a una sociedad universal y la Viena querida por Przywara. Es conocida la tesis de Schmitt según la cual "todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados".[521] En este sentido se pueden hacer algunas comparaciones, rescatando semejanzas y diferencias de las nociones amigo-enemigo, pacto y Estado universal de Schmitt, con algunas ideas de Erich Przywara.

En primer lugar, la visión de la política en Carl Schmitt se encuentra estructurada o constituida mediante la distinción amigo-enemigo, noción que evoca la concepción de la realidad en Przywara como una realidad compuesta por polaridades que evitan la absolutización de un polo. Se puede evidenciar que el enemigo de la distinción amigo-enemigo no se trata de uno puro o absoluto, sino de aquel que es *hostil*. En este sentido, me parece sugerente cómo los dos filósofos conciben, desde la tradición de la semejanza y diferencia de la analogía, la constitución de lo real y, en este sentido, la estructuración de lo político como una constante oposición de contrarios heredada del agustinismo.

Se ha podido observar también que el jesuita está interesado en mostrar, bajo contraposiciones, que lo actual de lo político siempre puede estar más allá del

---

[520] Schmitt, *Teoría de la constitución*, §7.
[521] Héctor Orestes Aguilar (ed.), *Carl Schmitt, Teólogo de la política,* en *Teología política,* (México, FCE, 2001), 43.

estado efectivo de lo político. Se puede aseverar que el realismo de Carl Schmitt, en este sentido, es mucho más radical que el de Przywara, pues la posición del jesuita me parece, se trata, muchas veces, de un realismo cercano al de Agustín de Hipona. Esto no significa que Przywara piense que su idea sobre Viena no pueda ser realizada, sino que este dispositivo es usado para plantear la tensión propia de lo político, como es el caso de la distinción tensional de amigo-enemigo del jurista.

Además, se ha encontrado que, en la obra *Idee Europa,* el asunto central es el planteamiento de la alianza como mutua consagración entre pueblos. En el jurista, sobre todo en su *Teoría de la constitución,* se puede observar que el pacto concretado en la Constitución por medio del poder constituyente es análogo por una parte al poder de la creación *ex-nihilo*, y, por otra parte, contiene "un cierto fundamento ontologizador al afectar, en palabras de Schmitt, a la forma de existencia política de los individuos contenidos en tal".[522] Sin embargo, tanto el concepto de pacto como el de alianza son dos nociones que se fundan desde la libre voluntad de los individuos o de los pueblos que conforman una federación, es decir, se puede rastrear, tanto en un filósofo como en otro, que la libertad y la autonomía tienen un acento esencial en la conformación del pueblo. Esta conformación Przywara la explica con el término consagración nupcial o alianza, y Schmitt con el concepto transformación. De modo un pueblo no es generado por el Estado y su Derecho sino completamente al revés.

[522] Héctor Orestes Aguilar (ed.), Carl Schmitt, Teólogo de la política, en Teología política, (México, FCE, 2001), 43.

CAPÍTULO V

EL ASPECTO INQUIETANTE Y SECRETO DEL PODER

Para Przywara es evidente que una forma política según el *Admirabile commercium* no se ha dado en la historia de Occidente, esto ha sido así porque las formas de poder hasta el momento han configurado dinámicas en los pueblos a partir del principio de la *identidad identitaria*. En este último capítulo se pretende revisar el problema del poder político desde una perspectiva *geo-cultural* realizando una valoración de la huella mítica de los pueblos cuyo desenlace o culmen es la compresión de una forma de poder según el admirable intercambio.

1. El poder político en *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*

Erich Przywara dedica el V capítulo de la II parte de su monumental obra *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (1952)[523] al asunto del poder (*macht*). En la presentación del tema Przywara afirma que

> el poder es el elemento vital como espiritual, individual como comunitario, privado como político, en lo profano y en lo sagrado, el último secreto y aspecto inquietante, es el secreto objetivo de la historia.[524]

[523] Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, (Nürnberg: Glock und Lutz, 1952), "Macht: Eros, Agape, Gamos, Andro-Gyne Gyn-Aner, Commercium, Reich", 326-415.
[524] Erich Przywara, "Macht" en *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen* (Trad. Margherita Geniale), en Margherita Geniale, L´oggetivo segreto di tutta la storia. Riflessioni sul potere secondo Erich Przywara, (Giappichelli Editore: Torino, 2022), 59.

Menciona también que el poder ha sido estudiado por Nietzsche a partir de una aproximación del subjeto, y por Spengler como una metafísica de la cultura y de la política. Pero la perspectiva desde la cual él aborda el tema es aquel "secreto último" de los grandes imperios, como Roma, Viena, El Escorial, Londres, y así como lo pensaron los grandes personajes de la historia, como Napoleón, Carlos V, Inocencio III y Père Joseph.

Para Przywara, se trata de una realidad íntima y última que ha configurado Occidente, en tanto que el poder no es querido si es poder político fragmentado en poder político secular o el poder político de los papas, sino que poder realmente es "todo el poder":

> las cuestiones del poder gobiernan abierta y secretamente, consciente o inconscientemente la cuestión del Uno de Platón ya que toda la arquitectura del Simposio, el Timeo, toda la teoría de su propuesta encuentra su complimiento en la "Politeia" y en los "Nomoi", es decir, en una teoría del Estado, una teoría política y una teoría de la guerra. El poder de Platón es el secreto de todo el poder de Occidente.[525]

Dicho poder, históricamente, ha aparecido, según Przywara, bajo cuatro modalidades: *mana*, *exusia*, *potestas* y poder alemán. El primero de ellos —y al estilo de la *antropología cultural,* siguiendo a Fritz Grabner— dice Przywara que *mana* es "efecto mágico automático", "que se adhiere al objeto en un modo diverso"[526]. Se intenta explicar que la persona o cosa que contiene el *mana* es *poderosa*. Siguiendo las ideas de Grabner afirma que *mana* y tabú se relacionan. Una particularidad de dicha relación es que *mana* y tabú son asimilados en un tótem. A su vez, explica Przywara que este tótem designa y controla a un grupo de personas del cual se deriva el asunto de la exogamia, es decir, cualquier varón y mujer que deseen casarse no pueden pertenecer al mismo tótem, ya que pertenecerían a la misma sangre. Posteriormente esta misma dinámica se registra con la heráldica animal de algunas familias que buscaban expresar el origen del poder de su grupo.

---

[525] Przywara, "Macht", 60.
[526] Przywara, "Macht", 60.

Según Przywara, el tótem expresa una compresión particular que manifiesta dos formas del poder primitivo: primero, como si el *mana,* o el animal heráldico, fuera omnipresente a todo lugar y tiempo; segundo, el *mana* no es captado, pero sí sentido. Para ilustrar cómo se comprende el *mana,* Przywara compara este poder primitivo con el "*fascinosum*" y el "*tremens*", que conforman la realidad del *numen* de Rudolf Otto: *fascinosum* es aquel encantamiento mágico del *numen,* y *tremens* es el horror; aquello que hace "temblar los temblores".[527]

Se puede afirmar que, para Przywara, el poder primitivo es magia y horror fáctico que configura como propiedad casi física de lo herbáceo-animal, y que toma una forma contemporánea concreta en la magia del pueblo y del Estado con personas y pueblos vivientes concretos, pero bajo el modo significativo y político del león británico, el águila alemana, el gallo francés o el oso ruso, es decir, en el modo significativo del poder sobrehumano. Según Przywara, el tótem o animal heráldico enuncia un poder comprendido como *frascinosum-tremens;* el sujeto humano perteneciente a un grupo desea manipular dicho tótem, en tanto "cosa" se puede apropiar. Przywara busca hacer comprender que la forma primitiva del poder se resume en algo "diabólico".[528]

Por otra parte, el fenómeno de la *exusia* griega se explica a partir de dos palabras, *ex* y *ousia* que, según Przywara, significan *entidad que emerge de sí misma para hacer efecto;* comúnmente se traduce como autoridad, poder, empoderamiento. Pero, según Przywara, la *exusia* ha encontrado, a su vez, al menos tres significados históricos. El primero es el poder en una democracia, pues *exusia* se trata del poder pleno en el sentido de la capacidad para trasmitir al ciudadano la autoridad de atribuciones de plena potencia y de ejercicio del poder. Otro modo de interpretar la *exusia* es "trasmitir la generación de una fuerza vital" que, a partir del cristianismo, se puede entender como el testimonio potente de un poder vital que provoca la testimonianza y un modo de comportamiento concreto.

Finalmente, *exusia* se puede comprender contemporáneamente como "energía atómica", según Przywara; siguiendo a Nietzsche, *ousia* podría ser

[527] Przywara, "Macht", 61.
[528] Przywara, "Macht", 62.

“dinamita”, como materia o “algo” que explota y que repercute a todo el *ex*, a saber, a todo lo que le circunda. Przywara intenta expresar cómo el poder se manifiesta en su tiempo bajo la forma de la “energía atómica” que hace explotar al enemigo, y que busca ser la imagen del poder maniqueo que hace justicia según su medida.[529] Para Przywara es importante hacer notar que el elemento que pone de manifiesto el poder de un Estado en la modernidad es su posibilidad técnica.

El otro modo histórico del poder es la *potestas romana,* que se entiende como la conciencia de *poder hacer*. Se trata de un poder bifronte que, en su origen, se generó de los agricultores latinos y los asiáticos etruscos. Con la expresión “bifronte” Przywara intentará sostener que el Imperio Romano se debe al intercambio cultural de “Occidente” y de “Asia”; por ejemplo, encontramos la expresión *potestas patria*, que significa la calma, lo masculino, la cabeza que domina y comanda, y que ordenó la Iglesia y el medievo, en contraste con el otro lado asiático, que es el vientre materno de los etruscos.

Por un lado, se encuentra la soberana *maiestas* del poder romano, como legítimo, racional y moral, un poder basado en la elección legal que testimonia el poder del *nomos;* por otro, lo asiático del imperio que es semítico, griego, viejo y neotestamentario. Se trata, según Przywara, de un matrimonio entre los latinos y los etruscos que expresa que el Imperio Romano se generó de un padre occidental y una madre oriental.

Tal vez esta idea se trate de la tesis central de todo el capítulo sobre el poder que, a mi parecer, consiste en insistir en una visión geo-cultural del poder. Para los romanos, el poder es la fuerza positiva que se eleva al criterio regulador del orden, es el *nomos* que se expresa en la *potestas* y se convierte en testigo racional de la fuerza *sacra* primitiva que ostentaba el poder mismo. Encontramos esta fuerza como una síntesis entre dos principios, tal como surgió del “matrimonio entre los campesinos latinos y los etruscos asiáticos”. Los conceptos de "majestad divina" y "autoridad paterna" engloban el concepto de *potestas* desde un punto de vista legítimo, racional y moral.

[529] Przywara, “Macht” 62.

Finalmente, el pueblo alemán, según Przywara, comprende una visión del poder como "fuerza prospera". En el parecer de Przywara, poder viene de las palabras "placer" y "hecho"; "placer" se entiende como amor instintivo, y "hecho" como expresión popular para referirse al acto sexual. En esta lógica, para la lengua alemana, según Przywara, el significado real del poder se comprende desde el matrimonio. Por esto el alemán comprende la relación entre el rey y el pueblo como una acción de gracias, como una suerte de "canto político de alabanzas", como los cantos que se entonan en un banquete de bodas. El canto de alabanza del matrimonio es la forma simbólica del poder alemán. Pero poder no significa solo matrimonio, sino la oscilación libre de enamorarse y poseer a la novia.[530]

Según Przywara, la teológica del Evangelio amplía el significado en tanto que el matrimonio es comprendido como *ágape*, como forma completa y perfecta del amor esponsal. Para comprender este tipo de amor, dice Przywara, es necesario comprender el acto político como encuentro-respuesta. Przywara intenta hacer un llamado a la concepción del poder en Alemania de los años cincuenta, ya que considera que se debe superar la visión del poder como sola posesión, como posesión brutal, como "el tomar la esposa, como se toma pan y carne"[531]; se trata de superar la posición de los "irreverentes y desvergonzados" (II Tes 2,7), y descubrir el poder que se revela en las bodas de la oscilación perfecta entre encuentro-respuesta como intimidad del poder.

Posteriormente Przywara dedicará sus reflexiones al *eros*, al *gamos* y al *ágape*, considerando que, bajo estas tres formas, el poder es el "viejo sueño de la humanidad".[532] Se busca comprender con esta triada que no existe algo así como un espíritu puro del pensamiento y la inteligencia sin lo factico y concreto del cuerpo sexuado.

Przywara sigue esta vez a Josef Winthuis, que asegura que en el pensamiento primitivo "todo el hombre se convierte en miembro viril" que concibe a los individuos como "miembros del cuerpo social"[533]. El jesuita busca traer a

[530] Przywara, "Macht", 66-67.
[531] Przywara, "Macht", 69.
[532] Przywara, "Macht", 74.
[533] Przywara, "Macht", 73.

colocación la compresión de lo que llama el "pensamiento participativo", que muestra la "Ciudad de Dios" como cuerpo y a Dios como su cabeza. La tradición muestra una larga reflexión y evidencias sobre cómo la corporalidad se ha traducido en variadas expresiones entre ellas el cuerpo nupcial.

En el caso concreto el rey, el presidente, el *Führer*, y el duque son a quienes les dan en matrimonio el propio reino o pueblo, lo que Przywara llama *gamos*. Przywara considera que Winthuis expresa que la polaridad sexual de los primitivos se entiende como una oscilación hacia la unidad última, una oscilación que se da en la integridad última entre varón y mujer. Se trata de una polaridad del intercambio circular que, en el parecer de Przywara, se ha plasmado en las civilizaciones antiguas a través del carácter simbólico de la serpiente. Incluso nombra a "los mexicanos" para hablar de la "serpiente emplumada".

Concretamente se refiere al *commercium*, intercambio o *kyklos* que existe entre los pueblos; este puede ser comercial, económico, político, cultural, incluso bélico. Dicho intercambio circular tiene dos notas particulares, el *kyklos* y el *agón*, y la mitología germana muestra el carácter agónico y de intercambio como lo muestra la información tomada por Przywara de Jakob Grimm.

En el parecer de Przywara, la guerra genera la realidad; el ejemplo clásico de las polaridades en la mitología ger*mana* son los personajes antagónicos como Ymir y Borr, Vani y Aesir, y entre los gigantes y los g*nomos,* donde el centro es la escena de batalla. Przywara califica la polaridad del mito germánico como *agón* heracliteo-germánico de la guerra y el celo[534]. Aquí, *agón* occidental significa individuos autónomos que luchan y compiten entre ellos; para Przywara todo este tipo de mitología busca mostrar una "polaridad fértil" entre "*dynamis* y *energeia*"; sobre el asunto agónico germánico me enfocaré más adelante.[535]

Así pues, una tesis importantísima sobre el asunto mítico en *Humanitas* es que, teniendo en cuenta el acervo de mitos en la tradición germánica, islámico, indiano, asiático, la mística y sus figuras e imágenes como Juan de la Cruz o Jakob Böhme, Przywara considerará que toda la mitología podría ser "huella mítica natural

[534] Przywara, "Macht", 84.
[535] Przywara, "Macht", 64.

en el cumplimiento del misterio de la Revelación"[536]. De tal modo, la "huella mítica" de la humanidad, para Przywara, es

> El conjunto misterioso entrelazado entre Asia y Occidente es el telón de fondo de la visión específica de Platón: como poder interno de Occidente. El *Kyklos* asiático y el *agón* occidental se encuentran y se vinculan en esto: como la verdadera promesa de la "esencia cristiana", que es el verdadero anillo de consagración perfecta de este encuentro y su respuesta.[537]

Este "verdadero anillo" se comienza a preparar, según Przywara, con Platón, que expresa el encuentro-respuesta de la realidad místico-mítica del Banquete. Para Przywara, Platón es la "potencia en Occidente", en tanto que, en el Banquete, logra mostrar por primera vez una metafísica del poder a partir de la oscilación entre *kyklos* y *agón,* a partir de las manifestaciones del *eros* como un momento preliminar del *ágape*. Según Przywara, la propuesta de Platón encuentra diferentes expresiones en la historia de la filosofía, por ejemplo, en Plotino, Orígenes, en el maniqueísmo albigense de Monsalvat y Graal y, finalmente, en Lutero. Básicamente, Przywara se ocupa en recorrer las trasformaciones históricas del *ágape*; dedicará gran parte de su texto a un trayecto bastante complicado en referencias míticas y bibliográficas.

Pero, en concreto, Lutero asegura que, para el cristianismo, el mundo existe a partir de dos principios: el primero es *abscunditum sub contrario*, a saber, misterio escondido bajo el contrario, así como el trigo y la cizaña; y el segundo, el intercambio nupcial llamado *Admirabile commercium.*

Teniendo en cuenta todo lo anterior, este "viejo sueño del poder" consiste en aquella unidad última expresada en el intercambio circular a partir del *eros*, el *ágape,* o el *gamos*, o en aquello que dice san Pablo "todo en todos" (1 Co 15, 28). Incluso dice Przywara, en aquel interés escondido tan seductor, Tomás de Aquino, Nicolas de Cusa, Hegel lo expresaron bajo los conceptos de orden y universo, es decir, "todo trasformado en Uno". Para el jesuita el aspecto inquietante y secreto del poder es que todo sea un solo reino o imperio:

[536] Erich Przywara, "Macht", 86.
[537] Erich Przywara, "Macht", 99.

> En Occidente como en Oriente el Reino es el sueño del poder. Es el sueño del poder, terreno y espiritual: el impero romano y el reino de Cristo. Es el sueño político, espiritual, industrial, económico y social. Pero también en el Reino de la razón y en el Reino del espíritu de Kant y Hegel. Es lo mismo en ámbito económico-industrial: imperio del carbón o imperio del acero, etc. Como en las grandes industrias, economistas, inventores, incluso los grandes médicos soñaron con su imperio más allá de los confines.[538]

Para Platón dicho reino se llamó *polis:* un conjunto de miembros con una constitución aristocrática formada por un organismo como cabeza, llamada magistrados, y un cuerpo conformado de miembros ciudadanos con capacidad de participación política. En contraste con esto, según Przywara, encontramos, en la actualidad, una democracia de los partidos y de los números.

En términos generales, dice Przywara que los distintos proyectos del poder fueron llamados *basileia*, *regnum*, *imperium* y *Reich,* y expresan una jerarquía aristocrática como cabeza, y un cuerpo conformado por un número de miembros. Pero, en concreto y aún más delineadas las diferencias, *basileia* y *regnum* dicen *Basileus* y *Rex,* el cual es fundado en el misterio y del cual *emana* el poder. A su vez, *Reich* deriva del gótico "*reika*", y también expresa, simplemente, rey como cabeza del reino, que es "su cuerpo", tomado en el sentido de que es su mujer, donde la constitución aparece como el "anillo de amor que rodea y envuelve" (Col 3, 14.).[539] En relación con la palabra *imperium,* dice que es una expresión militar, en tanto que emperador es el comandante supremo; entonces imperio no dice ley objetiva, sino ley marcial en tanto que imperio se basa en la conquista bélica. La dinámica es totalmente de obediencia. Finalmente se detalla qué es la *civitas,* desde donde resuena el *civis romanus* como descendiente del *patres* que fundaron la Republica Romana, en el lugar de las madres etruscas. Así pues, para Przywara, *civitas* significa ser hijo del padre del derecho y de una madre de Etruria.

El verdadero reino visto teológicamente es, fundamentalmente, misterio de la antigua y nueva alianza, concretado en el misterio de Cristo. Así, el reino del mesías, como reino de carne y sangre de Cristo, reposa en la *ekklesia* como su *organon* e

[538] Przywara, "Macht", 149.
[539] Przywara, "Macht", 150.

instrumentum, entendiéndose *ekklesia,* en sentido helénico, como autoridad suprema de los ciudadanos en pleno derecho. Pero aclara Przywara que no es un reino de carne y hueso, ni la antigua alianza de los hijos de Abraham, ni la nueva alianza de la monarquía papal universal, como fue el sueño de Inocencio III y Bonifacio VIII.[540]

El verdadero reino, según Przywara en este texto, es aquel que se logra concretar en el intercambio circular entre poder eclesiástico y poder estatal; para que se pueda dar dicho intercambio, estos deberán ser soberanos cada uno en su área, en un círculo soberano cerrado. El jesuita encuentra la fuente de estas ideas en la teología del *misterio del único reino*, a saber, la naturaleza de Cristo sustenta el ámbito de lo político según la naturaleza divina y humana no mezcladas: Cristo totalmente Dios y totalmente humano. “Este reino se encuentra bajo el signo de su rey: en el signo de la contradicción”.[541]

2. El *nomos* y la posesión de la tierra

Como consecuencia de las ideas anteriores, Carl Schmitt, en 1950, presentó un estudio sobre el término *nomos,* vinculado a los conceptos de ordenamiento y delimitación territorial, que después fue uno de los corolarios de su obra jurídica *El nomos de la tierra* (1950).[542] Se puede observar de modo preliminar la distinción de los conceptos *nehmen*, *teilen* y *weiden,* que expresan los significados de *nomos*. Esta teoría fue aclarada en un ensayo de 1953, titulado “Apropiación/división/producción”[543]. En este el autor se centra en la “necesidad de una perspectiva global, capaz de reconocer la unidad del contexto real” al considerar los problemas de vida asociada.[544] La perspectiva de Schmitt consistía en volver al

[540] Przywara, “Macht”, 152.
[541] Przywara, “Macht”, 153.
[542] Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, (Berlin: Greven Verlag, 1974).
[543] Carl Schmitt, “Appropriazione / divisione / produzione. Un tentativo di fissure correttamente I fondamenti di ogni ordinamento economico sociale, a partire dal «nomos»”, en Carl Schmitt, *Le categorie del ‘politico’*, (Bologna: Il Mulino, 1972), 293-312.
[544] Schmitt, “Appropriazione”, 295: Si impone la necessità di una prospettiva globale, capace di riconoscere l’unità del contet reaE Sòrge in tal modo il problema scientifico di rintracciare categorie fondamentali estrema mente semplici, che rendano possibile una impostazione si cura del problema, superando i risultati delle singole scienze speciali.

significado original del término *nomos*"[545] mediante la reinterpretación de tres palabras que delimitan su contenido.

Además de la exploración a fondo de los tres significados de *nomos,* con especial atención se revisan sus orígenes míticos en un ensayo escrito en honor a Przywara, titulado "*Nomos, Nahme, Name"* (1959).[546]

Siguiendo a Margherita Geniale, en "*Conquista e rivendicazione*"[547], se puede afirmar que Schmitt subraya la asonancia entre las lenguas griega y alemana, al considerar el *nomos* griego como el *nomen actionis* de *nemein*, es decir, la acción de tomar posesión, de conquistar un territorio. Del mismo modo, Margherita Geniale considera que Schmitt encontró que el verbo alemán *nehmen* tiene otra relación semántica con el sustantivo *Nahme*, que indica el agarre de algo, la *appropriatio primæva*. El politólogo alemán escribe: "*Nomos* significa, por tanto, ante todo apropiación (Nahme)".[548]

En segundo lugar, dice Geniale, Schmitt encuentra que el sustantivo *nomos* también contiene el significado del verbo alemán *teilen*; en palabras de Schmitt "la acción y el proceso de dividir y distribuir"[549], aquello que comúnmente se llama la *divisio primæva* constitutiva del derecho de propiedad sobre la tierra. La distribución de una tierra conquistada es ya *nomos,* en tanto que genera un título de adquisición de la propiedad. Se puede observar también que, en este sentido, el *nomos* es

---

[545] Schmitt, "Appropriazione", 295: Il tentativo che qui intraprendiamo, come contributo a questo problema, consiste nel risalire al significato originario del termine nomos, in base al quale poi rintracciare al cune di quelle semplici, illuminanti e globali categorie di fondo.

[546] Carl Schmitt, "Nomos, Nahme, Name", en *Der Beständige Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara S.J.*, (Nürnberg: Verlag Glock,1959), 92-105; Carl Schmitt, "Nomos – presa di possesso – nome", en *Stato, grande spazio, nomos*. Trad. Giovanni Gurisatti, (Ed. Adelphi: Milán, 2015), 340: Il secondo elemento è definito da Przywara «il carattere inevitabilmente centrale» di ogni potere. Ciò si mostra nella coazione all'autoaffermazione quale fulcro di una posizione che, giorno per giorno e ora per ora, va sempre riconquistata, difesa e consolidata. In questo modo si dà una dialettica che costringe il detentore di potere a organizzare continuamente attorno a sé nuove forme di tutela, a creare continuamente nuove anticamere, nuovi corridoi e nuovi accessi per conservare la propria posizione di fulcro.

[547] Margherita Geniale, "Conquista e rivendicazione. I fondamenti mitici del Nomos in Carl Schmitt" en *Heliopolis. Culture Civiltà Politica*, XIX, Número 1, 2021, 57-66.

[548] Schmitt, "Appropriazione", 297: Il termine tedesco Nebmen ha la stessa radice del greco nemein. Ma se il termine principale nomos è un nomen actionis di nemein, in tal caso il primo significato di nomos deve essere diretto ad un Nehmen (prendere).

[549] Schmitt, "Appropriazione", 297: Nemein significa, in secondo luogo, spartire / dividere (Teilen). Il sostantivo nomos significa, quindi, in seconda istanza, l'azione e il processo del dividere e del distribuire, un giudizio (Ur-Teil) ed il suo risultato. Il primo significato di nomos come appropriazione è caduto in abban dono da lungo tempo nella scienza giuridica.

inherente a toda guerra de invasión, ya que lleva, en sí, el nuevo ordenamiento y delimitación que el conquistador establece en la tierra conquistada.

Y, por último, en el término *nomos* está la acción del *weiden,* que puede significar, literalmente, pastorear, pero aquí tiene la connotación de "cultivo/producción"[550]. Se trata de la plantación, la explotación, la puesta productiva de la tierra conquistada y dividida por los conquistadores. Según Schmitt, la acción de *weiden* generó lo que conocemos como métodos de producción. Según Geniale, los métodos de producción y consumo son, por tanto, indicativos del estadio alcanzado por la vida de un Estado, y aclaran el orden jurídico y social; a su vez, reivindica la capacidad de generar el título de propiedad sobre un espacio.

Se podría afirmar que los "fundadores del derecho" en Occidente fueron, durante mucho tiempo, los partidarios del *nomos*, los que llevaban a cabo su imposición conquistando y dividiendo la tierra, y perfeccionando los métodos de imposición, transformándola para hacerla productiva. Afirma Schmitt que, desde la época de las migraciones indoeuropeas hasta la revolución industrial, este fue el paradigma de aplicación del *nomos*, como un tipo de creación *ex nihilo*, el título radical del pueblo emergía victorioso, despojando de sus derechos al perdedor.[551]

3. La huella mítica y la teología política del *nomos*

La dinámica del *nomos,* comprendida bajo su triple significación —apropiación, división y producción—, se encuentra en el pensamiento de Przywara bajo la expresión "polaridad fértil de *dynamis-energeia*" que comenté anteriormente sobre la concepción del poder alemán. Según Schmitt, la base del sistema jurídico alemán es la imposición del poder sobre lo conquistado, lo que también se puede llamar "aspecto gámico de la posesión", que consiste en la conjunción íntima con la cosa conquistada a partir de la guerra que la prepara e implementa. Así, la "última cosa

[550] Schmitt, "Appropriazione", 298: Nemein significa in terzo luogo coltivare/produrre (Weiden). E questo il lavoro produttivo che normalmente é fondato sulla base della proprietá.
[551] Schmitt, "Appropriazione", 300: La storia dei popoli, con le loro migrazioni, colonizzazioni e conquiste è una storia di appropriazione della terra. Quest'ultima è appropriazione di terra libera, cioè di suolo fino a quel momento privo di padrone. oppure conquista di terra nemica, sottratta al precedente proprietario in virtù del titolo giuridico della guerra esterna oppure redistribuita coi metodi del bando, della privazione dei diritti e della spoliazione per cause politiche interne.

secreta" sobre el poder, según Schmitt y anunciada por Przywara, puede ser encontrada en la guerra ancestral de los dioses del panteón germánico, que se podría catalogar como un mito fundacional de la civilización alemana.

La saga en la que están interesados Schmitt[552] y Przywara narra cómo los Aesir, que fueron temibles guerreros conquistadores y fuertes en la batalla, intentaron invadir a los nativos Vani, quienes eran terratenientes ricos y sacerdotes maestros en el arte mágico-chamánico. Pero los Aesir inicialmente no lograron vencerlos. En consecuencia, se realiza una mediación del conflicto a partir del intercambio de prisioneros y la institución de funciones sociales diferenciadas. En el intercambio, el sabio Mìmir, perteneciente a los Aesir, es entregado a los Vani, de quienes obtienen el elixir de larga vida mediante su sacrificio (1). Luego, el dios de la fertilidad de los Vani, llamado Njòrðr, fue incluido en el linaje de los conquistadores Aesir (2).

El doble efecto de lo anterior es que el líder de los dioses Aesir, llamado Oðinn, divide la tierra conquistada (*nehmen*) y la re-parte (*teilen*) entre todos los Aesir, dejando al dios Njòrðr la función sacerdotal del apacentamiento de los campos y la productividad (*weiden*), de modo que los Aesir tengan la tierra, pero los Vani la explotación de ella. Mientras tanto, el dios Loki, hermano de Oðinn[553], siempre intentará socavar la paz lograda.

Así pues, esta narración mítica cuenta la generación de la estructura tripartita de la sociedad arcaica, compuesta por guerreros, sacerdotes y la clase productiva, como lo hipotetiza la teoría funcionalista de Georges Dumézil —quien, al principio de “Macht”, cita Przywara[554]—; además permite indagar en el significado trifuncional del *nomos* y sus aspectos teológicos, jurídicos y políticos.

Los aspectos teológico-políticos de esta narración mítica son solo sugeridos implícitamente por Schmitt en la referencia a la obra que inspiró sus reflexiones de 1959 sobre el *nomos*:

> Si es cierto que mi contribución toma en consideración explícitamente sólo algunos pasajes de la obra de Przywara, que son particularmente

[552] Geniale, “Conquista e rivendicazione.”, 61.
[553] G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, (Milano: Longanesi, 1991).
[554] Georges Dumézil, *Gli dèi dei germani*, (Milano: Adelphi, 1974).

> interesantes y estimulantes para mí como jurista, también es cierto que, si se lee y se comprende correctamente, puede ayudar a acercarse a la extraordinaria riqueza del trabajo global. Esta grandiosa obra de la vida está ante nosotros sin haber sido aún explotada. Y representa una de las respuestas más formidables que el espíritu alemán ha dado al enorme desafío de una época marcada por dos guerras mundiales[555].

El desafío mencionado por el jurista alemán consiste en la conquista de la "última cosa secreta" que conduce, finalmente, a la gran tentación de la guerra bajo el agónico amigo-enemigo[556], que es la pretensión del significado oculto del concepto de “Macht”, enunciado por Przywara en *Humanitas:* todo el poder.

Afirma Geniale que, de la lucha por el poder puesta en escena por la guerra mítica entre los Aesir y los Vani, se expresa la complejidad de la relación humano-divina del asunto político. Se podría asegurar, siguiendo a Geniale, que Przywara advierte que el significado de esta lucha no tiene consistencia etnológica, a saber, no se trata de la justificación de la guerra fundamentándose en la diferencia de los pueblos. Más bien, cabría señalar que el mito nórdico acoge la dimensión maniquea de la espiritualidad oriental y la traslada a Occidente al ámbito germánico.

Según Geniale, para Przywara no se trata tanto de definir las modalidades de la batalla entre las concepciones pagana y cristiana del sentimiento religioso, sino de observar cómo el maniqueísmo, inherente a la religión de los reyes nórdicos, subsiste, se conforma, sobrevive y se transforma sincréticamente dentro del monoteísmo, creando una nueva identidad popular y política, llamada por Przywara *agón cristiano*: un modo concreto e histórico de concebir el poder y la política en el cristianismo germánico.

---

[555] Schmitt, “Nomos – presa di possesso – nome”, 359-360: Con questo excursus sul legame tra Nahme e Name concludo
le mie riflessioni sul nomos. Se è vero che il mio con tributo prende esplicitamente in considerazione soltanto alcuni passi delle opere di Przywara, particolarmente interessanti e stimolanti per me come giurista, è anche vero che, se letto e compreso correttamente, può aiutare ad accostarsi alla straordinaria ricchezza dell'opera complessiva. Questa grandiosa opera di tutta una vita ci sta di fronte senza ancora essere stata sfruttata. E rappresenta una delle più formidabili risposte che lo spirito tedesco abbia dato all'immane sfida (Chalumge) di un'epoca segnata da due guerre mondiali.

[556] Carl Schmitt, *Stato, grande spazio, nomos*. Trad. Giovanni Gurisatti, (Ed. Adelphi: Milán, 2015), 39: La distinzione specificamente politica cui si possono ricondurre le azioni e i moventi politici è la distinzione tra amico e nemico.3 Corrisponde, nell'ambito del politico, alle opposizioni relativamente autonome degli altri ambiti: buono e cattivo in quello morale, bello e brutto in quello estetico, ecc.

Por otro lado, Przywara nos advierte del riesgo teológico-político de la concepción maniquea del poder, que divide y fragmenta la realidad tajantemente para que se ejecuten las tres funciones del *nomos*: *nehmen*, *teilen* y *weiden,* que constituyen, respectivamente, la toma de posición en el campo de la conquista, la separación, la repartición y explotación del lugar y su posterior rendimiento productivo, dando como resultado un orden o una nueva unidad; un solo reino o un solo imperio.

Según Przywara, las huellas míticas de las distintas tradiciones que pertenecen al misterio de la Revelación son relevantes porque tratan de completar un misterio que remite a la Revelación cristiana. Observamos cómo el significado original del *nomos* occidental puede reivindicarse en relación con otras tradiciones míticas, como el antiguo *agón* del mito helénico, el agónico maniqueísmo germánico y su reivindicación en el sentido agónico del cristianismo:

> Todo esto revela que una cosa es el Mythos, el Pathos y el Ethos de Occidente, a partir de las correspondencias entre Heráclito (como antepasado de Platón), el mito germánico y la revelación cristiana: – la antigua *Agonía* – de Heráclito a Platón a la "Paideia" helénica, que "es" lo helénico […], – al Agón germánico (que hemos encontrado como núcleo del mito germánico), – el Agón cristiano (como lo revela en particular el Apocalipsis juanino)[557].

Sobre esta reivindicación, Schmitt escribió, en 1950, al concluir el cuarto corolario introductorio al significado del término *nomos*:

> Mientras la historia universal no esté concluida, sino todavía abierta al cambio, mientras las situaciones no estén fijas y cristalizadas para siempre, mientras —en otras palabras— los hombres y los pueblos tengan todavía un futuro, y no sólo un pasado, entonces con formas siempre nuevas, a medida que aparecen acontecimientos en la historia del mundo, surgirá un nuevo *nomos*.[558]

En Schmitt, como en Przywara, se trata de una conciencia histórica y transitoria de un nuevo orden espacial de los pueblos de la Tierra; se trata, sobre todo, del modo en que conciben el poder. A su vez, expresan la fuerza antitética del mito en aquello

[557] Przywara, "Macht" , 95.
[558] Carl Schmitt, *Il nomos della Terra*. Trad. F. Volpi - E. Castrucci, (Milano: Adelphi, 1991), 70-71.

que Schmitt y Przywara llaman *katechon*[559], es decir, la tensión que todavía hace posible el cambio y permite la apertura al futuro, la posibilidad soteriológica de un nuevo *nomos,* o la posibilidad que enuncia aquella cita bíblica que rescatábamos anteriormente: “Dios hace nuevas todas las cosas”. Pero la pregunta sería: ¿cuándo?

Por último, la manera de pensar el poder político como “nomos” en Schmitt explicita, al menos, tres características elementales que Przywara muestra en *Humanitas* (1952).

La primera característica[560] del poder es ser “el último arcano e inquietante”[561] (*das geheim unheimlich Letzte*). Se comprende, con esto, que el poder trae consigo una tendencia al secreto, hacia el arcano. Se refiere al aspecto técnico del poder, que son los *arcana imperii*: los secretos de estado como instrumentos de gobierno; pero también apunta al asunto mítico e inexplicable del poder. Hannah Arendt menciona el “verdadero poder [que] comienza donde comienza el secreto”, y con esto aludía al pasaje sobre las tentaciones de Cristo en el desierto: ahí, Satanás ofrece, en la soledad, a Cristo todos los reinos de la tierra.

La segunda característica[562] del poder es su "inevitable centralidad"[563] (*das unweigerlich Zentrale*). Esto describe el movimiento mismo del poder que tiende, inevitablemente, hacia el centro, es decir, a adquirir una posición media desde la cual pueda abarcarlo todo, cada aspecto de la realidad, ya que solo desde el "centro", desde el punto medio, es posible ordenar y gobernar el mundo. Se podría decir que el lugar del poder se sitúa en un punto medio “suspendido”: no uno definido, sino uno de equilibrio que hay que conquistar continuamente. El poder busca constantemente esta centralidad, que es un tipo de distancia o perspectiva, y también un tipo de "diferencia" de la realidad que hay que gobernar.

---

[559] Barberi, “Contro la soteriologia della violenza: le radici katechontiche dell’ordine politico secondo Carl Schmitt”, en *La ragione contro la paura. Religione e violenza*, Mimesis, Milano 2017, 181-197.
[560] Michele Nicoletti, *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, (Brescia: Ed. Morcelliana, 1990), 563.
[561] Przywara, “Macht”, 59: Potere, - esso é, tanto nell´elemento vitale quanto in quello spirituale, nel personale come nel comunitario, nel privato come nel politico, nel profano, como nel sacro, l´ultimo aspetto segreto e inquietante.
[562] Nicoletti, *Trascendenza e potere*., 563.
[563] Przywara, “Macht”, 60: [...] padre Giuseppe, el cappuccino, é solo il simbolo piú acuto per l´inevitabile centro del “potere”.

La tercera[564] característica del poder es opuesta a la primera: la tendencia hacia la “visibilidad”, donde la realidad invisible se revela. El poder trae consigo una tendencia a expresarse, a ir más allá de sí mismo, a ser reconocido y a imponerse. Se trata, a su vez, de la conquista que se completa solo cuando quien toma posesión de una tierra le da el "nombre" y, únicamente en este momento, la toma del poder se convierte en un hecho público y, solamente en este momento la tierra conquistada recibe su ordenamiento.

Así pues, el fundamento del "poder", según el jesuita, reside en una concepción platónica de la espiritualidad, en la que la metafísica y la moral encuentran pleno cumplimiento en la elaboración de una teoría del Estado que es, en el fondo, una teoría de la guerra.[565] El poder en el sentido primitivo es lo "último siniestro",[566] la peligrosa tensión humana en relación con la trascendencia, el aspecto esencial que consiste en que el poder contiene un sentido religioso, cultural y espiritual, incluso antes que en un sentido moral y político.[567]

Para Przywara el origen del poder en la concepción platónica es fruto de innumerables síntesis histórico-espirituales en Occidente[568] En él se explicita el recurso al plano trascendente como superación de los límites de lo humano en lo divino. “El inquietante secreto del poder”, según el jesuita, reside pues en el intento por el “control de lo divino”, es decir en la tentación de “ser igual al Altísimo”.[569]

Pero, a su vez, en la alianza entre Dios y el ser humano, que es el "misterio último" y el significado del término más radical de *Macht*, existe tanto la dimensión

---

564 Nicoletti, *Trascendenza e potere*, 564-565.

565 (…) las cuestiones del poder gobiernan abierta y secretamente, consciente o inconscientemente la cuestión del Uno de Platón ya que toda la arquitectura del Simposio, el Timeo, toda la teoría de su propuesta encuentra su complimiento en la “Politeia” y en los “Nomoi”, es decir, en una teoría del Estado, una teoría política y una teoría de la guerra. El poder de Platón es el secreto de todo el poder de Occidente. Przywara, “Macht”, 60.

566 Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, (Glock und Lutz: Nürnberg 1952), 326.

567 Margherita Geniale, "Natura e Potere. Orientamenti simbolici e risvolti politici nella spiritualità umana”, en *Heliopolis. Culture Civiltà Politica,* XX*,* Número 1, 2022.

568 Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, (Glock und Lutz: Nürnberg 1952), 326.

569 Erich Przywara, *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, (Glock und Lutz: Nürnberg 1952), 333.

agápica del amor recíproco como la dimensión gámica de la toma de posesión depredadora descrita anteriormente.

Y así, *Macht* es el término que resume la contradicción misma del problema del poder humano y finito. Está contenido en su significado efectuar el mandamiento del amor agápico, pero también la brutalidad de la dimensión gámica de la conquista, representada por las categorías políticas de la toma de posesión. El drama de este significado de poder reside en la posibilidad de utilizar el Ágape conyugal, es decir, la tierna naturaleza de la relación amorosa, para llevar a cabo o no la brutal "toma" de posesión de la novia.

CONCLUSIONES

En la presente investigación se ha pretendido explicitar la relación entre religión y política en el pensamiento de Erich Przywara. Me he concentrado, sobre todo, en los textos que aparecieron inmediatamente antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, y en los que surgieron tras este mismo acontecimiento. Las preguntas que han motivado mi búsqueda han sido las siguientes, y fueron agrupadas de la siguiente manera:

1. ¿En qué contexto político y social se articula la propuesta de Erich Przywara? ¿Qué valoración realiza de la modernidad, concretamente del Estado? ¿Con qué autores interactúa teóricamente? ¿De qué modo responden los católicos durante la República de Weimar?
2. ¿Cómo influye el agustinismo político? ¿Qué relación hay entre religión y política en el agustinismo? ¿Es posible pensar un agustinismo político no teocéntrico ni monárquico? ¿Por qué el agustinismo es la reacción teórica de Przywara frente al liberalismo y el totalitarismo?
3. ¿En qué consiste la crisis de Occidente generada por la disruptiva forma del Estado moderno? ¿Por qué es posible pensar con esperanza el devenir histórico de Occidente? ¿Por qué es importante la recuperación del concepto de pueblo y qué relación tiene con la migración? ¿Cuál es la función del mito dentro de la política?
4. ¿Por qué es importante una genealogía del concepto de imperio y reino? ¿Qué es el poder político? Refiriéndose a política ¿qué significa “todo” cuando se trata

de un Estado totalitario? ¿De qué manera la forma del *Admirabile commercium* busca poner en crisis la concepción de Estado moderno?

En términos generales, esta investigación ha resultado ser la explicación pormenorizada de la obra *Idee Europa* (1955), en tanto que se ha planteado el problema político acarreado por la idea del Estado moderno, y se puede considerar una obra que fue concebida dentro de los autores cercanos al agustinismo crítico del liberalismo y de la Revolución Francesa; conjuntamente, esta obra ha sido el acceso por el cual se han generado las preguntas sobre el poder político.

Además, pienso que, en gran parte, la tesis se encuentra relacionada con la explicación de la siguiente cita:

> Pero de esta manera y a partir de este desarrollo histórico puede aparecer que una "Europa cristiana" entendida como "Occidente cristiano", sea casi como un regreso de aquel Israel, al que Moisés y los profetas llamaron "casa de contradicción" y "raza de dura cerviz". Pues todas las formas cristianas que aparecieron ante nuestros ojos lleva consigo un "no" de dura cerviz a la única y verdadera cristiandad, a la cristiandad del "intercambio redentor".[570]

De fondo se encuentra la inquietud de que cualquier propuesta futura para Occidente contenga la lógica de la "identidad identitaria" exclusiva y hegemónica. Ahora recogeré los aspectos más sobresalientes del contenido de la tesis, intentando agrupar los conceptos fundamentales y ordenarlos sistemáticamente.

I. La modernidad en crisis y la recuperación de la analogía como forma fundamental de una cosmovisión.

En el primer capítulo me he ocupado de los antecedentes históricos del problema entre política y religión en el pensamiento de Erich Przywara. Ahí he podido explicar que la perspectiva política del jesuita se generó en medio de un ambiente con una influyente tradición en la Modernidad, que consistía en la oposición clara al catolicismo por parte del Estado. Otro importante hecho es que, en esa misma época, se generaron grandes bloques políticos, económicos y militares, cuya consecuencia sería la Primera Guerra Mundial. En términos generales, estos dos

[570] Erich Przywara, *En torno a una idea de Europa*, Trad. Fabrizio Mandreoli y José Luis Narvaja, (Buenos Aires: Instituto Thomas Falkner, 2015), 100.

acontecimientos ayudan a comprender que el pensamiento de Przywara se gestó en un momento de alta concentración de poder Estatal frente al fenómeno religioso y, a su vez, produce una metamorfosis social como consecuencia de la violencia que podría producir el Estado. Asimismo, después de la Gran Guerra, la Constitución de la naciente República de Weimar pondrá de manifiesto una nota esencial de este mismo Estado; su temible fragilidad.

El siglo XIX, como consecuencia de la unificación alemana y el establecimiento del Imperio Alemán en 1871, estuvo marcado por preguntas e intentos sobre cómo llevar a cabo un Estado federal monárquico. La gran cuestión política de la época se centraba en comprender qué es el Federalismo, si el Imperio Alemán ya había asimilado enseñanzas de la Ilustración francesa en lo que respecta a la confiscación de los bienes eclesiásticos y separación Iglesia-Estado en 1803, un hecho que suponía la superación de Sacro Imperio Romano Germánico y la configuración cabalmente soberana del Estado moderno.

Para 1870 ya se daban noticias del *Partido de Centro* o, simplemente, *Zentrum,* de claras perspectivas católicas, cuyo objetivo fue una nítida reacción política contra la "lucha cultural" (*Kulturkampf*) de Bismarck en contra del catolicismo, a saber, se forjará una generación política católica minoritaria que intentará defender sus intereses. Por esto gran parte del proyecto general de Przywara será, también, buscar comprender qué es el Federalismo y, para esto, buscará guía y dirección en la larga tradición de las alianzas vetero y neotestamentarias, así como en la patrística latina. Se trató de un trabajo intelectual no necesariamente sistemático, sino que fue madurando en diversas publicaciones en forma de libros o artículos para responder a inquietudes concretas.

Para la presente investigación ha sido relevante considerar las bases sobre las cuales se fundamenta el Estado moderno; la soberanía. Se observó que, para Georg Jellinek, el hecho histórico que pone en marcha las ideas que fundamentan al Estado es la Reforma, en tanto que resquebraja el modo de ver el mundo y forja un ente con la suficiente potestad para subordinar cualquier realidad paraestatal. De modo que la palabra soberanía se comprendió aquí como el modo en que el propio Estado se organiza y autolimita.. El asunto medular de la soberanía así

comprendida es observar cómo se produjo el poder del Estado bajo dos tendencias: de rompimiento con el papado y de absorción de los contrapoderes sociales en una exclusiva y única concentración de poder político.

Este fenómeno será denunciado por la minoritaria y persistente oposición católica alemana, que no propuso un criterio político único ni en la época de la cancillería de Bismarck ni durante la República de Weimar, sino que se presentaron distintas propuestas, incluso contrapuestas. Pero el elemento en común fue que mantuvieron una posición crítica frente al liberalismo que generó las revoluciones de la época. Algunos de ellos determinaron sus mejores esfuerzos en asociaciones estudiantiles, como Romano Guardini; otros se dedicaron al mundo editorial, como Karl Muth; incluso había aquellos que buscaban un retorno a la monarquía ,como Richard Kralik.

La hoja de ruta del jesuita Erich Przywara para el renacimiento espiritual de Occidente será mostrar la posibilidad de una cosmovisión de lo propiamente católico que, para Przywara, será la antigua doctrina de la *analogia entis*. En esta investigación se ha intentado sostener que la compresión de una "forma católica fundamental" se entiende políticamente, sobre todo, en clave agustiniana. Así mismo, considero que Przywara no se encuentra interesado, necesariamente, en afiliarse al pensamiento de ningún filósofo, en el caso en que a este se le considere *tomista* o *agustiniano,* sino que, a mi parecer, el objetivo intelectual del jesuita es encontrar dicha "forma católica fundamental" o cosmovisión, y para esto se encontrará con el pensamiento del Aquinate en algunas ocasiones, y con el del obispo de Hipona en otras. Para el asunto político, el agustinismo será la clave de lectura que privilegie el jesuita de Silesia. En esta investigación se ha intentado mostrar que la postura política católica y el agustinismo conforman una gran tradición y un amplio catálogo de autores que no necesariamente forman un pensamiento homogéneo.

Por ejemplo, en Donoso Cortés, el jesuita Erich Przywara encuentra un autor que ofrece una importante reflexión sobre la relación entre historia y libertad. Para Cortés, el pensamiento liberal que fraguó la Revolución francesa prometió que el

progreso en la historia se impulsaría bajo la correlación libertad-revolución, lo que Przywara llama *dialéctica de la revolución*.

Sin embargo, la propuesta de Cortés y de Przywara se fundan en la revisión del pensamiento agustiniano en lo que respecta a la relación entre libertad y obediencia, entendida como una "obediencia a la libertad", que podría ser comprendida como una libertad en perspectiva trascendente; se trata de una *dialéctica de la obediencia.* Considero que el punto focal de estos dos autores es que, en la *dialéctica de la revolución,* se coloca al sujeto moderno como centro de la historia, pero el efecto es introducirlo dentro de un bucle infinito de revoluciones. Mientras tanto, la *dialéctica de la obediencia* se enfoca en un tipo de sujeto que está llamado a interpretar y comprender la historia y, a su vez, ser obediente a esta. El aspecto problemático será comprender aquí qué se ha entendido por obediencia, pero podríamos decir que se trata de una sensibilidad que consiste en saber escuchar (ob-audire) el sentido de la historia.

Otro autor que Przywara estima como crítico del liberalismo es Carl Schmitt, donde ha encontrado que su noción de historia se explica a partir del conflicto amigo-enemigo como consecuencia de una visión híper realista del ser humano. Según el jurista, mientras el individuo siga en el mundo, experimentará la necesidad de una autoridad para contener los conflictos. De modo que, tanto la noción de autoridad como la de política en Carl Schmitt tienen como fundamento su lectura en Agustín, en lo que podría denominarse un realismo antropológico sustentado en la doctrina del pecado original como fundamento teológico fundamental, cuya consecuencia acompaña al ser humano en su devenir histórico. El aspecto sobre la relación política y autoridad lo desarrollo más adelante. En el primer capítulo, sobre todo, me ha interesado hacer ver la problemática histórica y cómo en esta misma pone en evidencia al cristianismo como matriz de conceptos políticos; de aquí se sustenta mi interés filosófico por las analogías que se establecen entre conceptos políticos, jurídicos y teológicos.

II. La fuente agustiniana del pensamiento político de Przywara

En el segundo capítulo se ha intentado evidenciar que Agustín es el filósofo y teólogo que más influye a lo largo de la propuesta política de Przywara. A su vez, habría que decir que no solo Agustín, sino el agustinismo, ha permeado la historia del pensamiento de Occidente.

El primer elemento que se ha puesto a consideración fue el concepto de historia en la *La Ciudad de Dios*. He intentado recoger los argumentos que sustentan la idea de que la historia está situada hacia el futuro, en tanto que se trata de una progresión significativa de acontecimientos que se dirigen a una consumación final.

Ha sido importante exponer la diferencia entre fin y finalidad. Me parece que, cuando se habla de consumación de la historia en el agustinismo, se trata más de una finalidad entendida como propósito o designio marcado por la Providencia, y no de un fin comprendido como final de la historia en cuanto tal, aun cuando la finalidad-designio no excluya el fin. Lo anterior es relevante porque de aquí se genera la realidad comprendida como oposición de contrarios, en tanto que un primer momento de dicha oposición será entre la finalidad de la historia y la libertad, es decir, entre el querer divino y el humano.

Agustín ofrece, en *La Ciudad de Dios,* lo que podría llamarse una metafísica de la historia a partir de la oposición entre dos ciudades; aquella que vive la caridad y la que se alimenta del egoísmo. Aquí se ha intentado sostener que la realidad política, según Agustín, hablando metafísicamente, se fundamenta en la existencia de estas dos ciudades que gravitan espiritualmente más allá del espacio concreto, pero estas ciudades perviven en el tiempo y luchan por ganar espacio o inmanencia en la historia.

Otro aspecto importante de la metafísica de la historia de Agustín es el concepto de eternidad. Para Agustín es insostenible la eternidad de lo inmanente, en tanto que se sustentaría la posibilidad de la victoria política del Imperio Romano. En dado caso, la eternidad de Roma solo sería viable por medio de la memoria de las virtudes que dieron lugar a la grandeza de aquel gran Imperio a lo largo de su historia. Agustín encontrará principalmente los motivos de la caída del imperio en el olvido de aquellos valores culturales y sus virtudes.

Y así, los valores y virtudes del cristianismo estarán sustentados en la "memoria" de los apóstoles, no en sus construcciones materiales. Con esto se establece una distinción radical entre la eternidad que pensó Virgilio y la que pensó Agustín. Entre la eternidad política, materialmente hablando, y la eternidad concebida por Agustín se establece una distinción entre el concepto de eternidad y el concepto de tiempo. Pues en Agustín se ha encontrado que el fin de la historia no es la inauguración de una duración sin fin, sino que la eternidad es una liberación de la duración y de la inmanencia. Con esto, Agustín busca independizar el discurso social y político de lo inmanente, colocándolo en la trascendencia; de aquí la importancia del concepto de paz, ya que Agustín no está intentando desafanarse del aspecto social y político, sino de fundamentarlo a partir de otro horizonte. Se puede observar que, para Agustín, tiempo y espacio serán entendidos, en gran parte, por las categorías de ciudad y memoria; políticamente hablando se desplaza el concepto de espacio como lugar que genera ciudadanía hacia el concepto de tiempo, en dirección hacia una ciudad que espacialmente supera el territorio geográfico.

Siguiendo la tradición de Platón expresada en el *Timeo,* sobre un supuesto isomorfismo entre cosmos, sociedad y alma, a partir de los conceptos de orden y armonía, Agustín ajusta, por un lado, su visión teleológica de la creación y la disposición natural del ser humano que lo conduce a abrazar su condición de ser social y establecer comunidad. Para Agustín, la concordia de una ciudad se alcanza cuando sus miembros se conducen virtuosamente. El aspecto que directamente aquí interesó fue que, a partir del concepto de virtud, Agustín ofrece, a su vez, un modo de concebir la noción de pueblo. Para Cicerón, el pueblo era "una multitud reunida en sociedad por la adopción en común acuerdo de un derecho y por la comunión de intereses"[571]. De manera que lo que constituye a una República es una "multitud" que acepta un conjunto de leyes comunes por el cual gobiernan sus vidas y sus miembros y, así, se garantizan las condiciones de armonía y civilidad a partir de la virtud de la justicia.

[571] Agustín, *La Ciudad de Dios*, XIX, 21.

Pero, para Agustín, la armonía social se funda, más allá del cumplimiento de la ley, bajo dos presupuestos: un orden social diverso convergiendo en un interés común, y teniendo en cuenta que la armonía es análoga al orden de la creación querida por Dios. En otras palabras, para Agustín, la armonía social se funda en la virtud definida como *ordo amoris,* y esta supera la idea de multitud para fundar un "pueblo" que mira hacia un destino común. Lo que aquí me ha interesado, concretamente, es cómo la relectura del concepto de pueblo en Agustín puede poner en crisis la aproximación jurídica y legalista de Cicerón. Y la relectura de Przywara de este mismo concepto coloca en dificultad el significado que se le atribuyó durante el Romanticismo alemán. Para el jesuita un pueblo no se genera solo de la virtud, sino del dramático hecho de la migración y de la alianza entre ellos.

En este sentido, se puede observar que los filósofos "contrarrevolucionarios" sustentaron una metafísica política —o metafísica de lo político— a partir de las ideas de *ordo amoris* y paz de Agustín, ya que la paz se comprende como "la tranquilidad del orden" y el orden como "la disposición que asigna a las cosas diferentes y a las iguales el lugar que le corresponde". Así, el concepto de paz agustiniano supone la dimensión ontológica del orden.

A este respecto se ha podido evidenciar la distinción entre concupiscencia, o amor desordenado, y la *caritas*, o amor ordenado. Con esto se buscó mostrar el efecto ético inmediato de las ideas anteriores: lo inviable de tratar los medios como fines, ya que esto produciría un apego a lo inmanente y, por lo tanto, un amor de egoísmo y concupiscencia y, por ende, desordenado; mientras que lo comunitario emerge de la *caritas* comprendida a partir del *ordo amoris,* que es constante entrega de sí, sin reserva, que busca concretarse en la cercanía al otro rompiendo todo egoísmo. Se trata de una ética que no se comprende sin política; lo contrario sería fomentar individualismo. A la vez, se trata de una política que no se comprende sin ética; lo contrario sería equivalente a corrupción.

Ha sido necesario revisar *De Trinitate,* de Agustín, con la intención de buscar el fundamento último que propone el obispo de Hipona sobre el aspecto comunitario. De la Trinidad, Agustín encuentra la imagen de una *trinidad interior personal*: la

memoria, la inteligencia y la voluntad. Estas tres facultades no son idénticas, pero sí relativas a una sola realidad que es la persona humana.

Para Agustín surge de aquí la imagen de la Trinidad, siempre y cuando se traspasen los límites de sí mismo; la mente recuerda a Dios, se entiende de Dios, y ama a Dios, entonces es cuando se da la Trinidad. Es decir, la trinidad psicológica no es imagen de Dios por conocerse, recordarse y amarse, sino porque remite a su Creador para recordarlo, conocerlo y amarlo. Las diferencias son enormes entre la imagen y la Trinidad. Entre el ser humano y Dios se da una distancia tal que solo puede ser salvada por Dios y por la fe trinitaria. Entonces, las imágenes se ubican en el horizonte de la desemejanza.

Y así, para Agustín, la desemejanza es la condición para que el misterio de la caridad se haga presente para sostener la vida, la comunidad, la persona y la historia, en tanto que la comunión solo se hace presente a partir de unidades diferenciadas. Entonces confluyen la ayuda divina y la búsqueda humana en lo que supone un acontecimiento de comunión. Con el concepto de comunidad sustentado en el de comunión, lo que se ha buscado preservar es la unidad y la distinción. Dicha distinción, o diferencia, sucumbió bajo el nacional socialismo, fenómeno que comúnmente se engloba en los “colectivismos”. Para Przywara ha sido vital, en su obra y propuesta de la analogía, encontrar, en Agustín, que la realidad se genera a partir de la polaridad entre semejanza y diferencia, sin que esta sea contradictoria. En otras palabras, Przywara observa en el obispo de Hipona la posibilidad de explicar el fenómeno de lo político a partir del innegable fenómeno de la polaridad, pero negando cualquier posibilidad de futuro en la polarización.

Otro elemento importante del argumento de esta investigación ha sido exponer la relación Iglesia-Estado; para esto he intentado mostrar que un canon importante de filósofos y teólogos después de la Segunda Guerra Mundial buscaron sustentar las ideas de un agustinismo no teocrático o cercano a la totalización del poder, entre ellos: Henri-Xavier Arquillierè, Erik Peterson, Massimo Borghesi y Joseph Ratzinger. Sobre todo, me he concentrado en la justificación del cristianismo en la sociedad y su tarea dentro de la política, una tarea que consiste, según la posición política agustiniana, en una Iglesia-Estado donde no puede haber “pacto

íntimo". Además he intentado insistir en que el cristianismo puede ser un potencial desacralizador de los regímenes políticos, pero sin destituir el significado y valor propio de lo político, que es el resguardo del orden del mundo.

Por último, se ha podido observar que, de la revisión de *Augustinus* y *San Agustín, Perfil humano y religioso,* Erich Przywara recoge un modo epistémico de proceder, haciendo referencia al *Comentario al Evangelio de san Juan*, sobre todo basándose en el fragmento 63,1, que afirma: "Búsquesele para encontrarlo, está oculto; búsquesele una vez encontrado, es inmenso".[572]

Asegura el jesuita que se requiere de un *órgano de lo divino,* un *amor* que siente la elocuencia de la realidad como oposición. El concepto de *órgano* Przywara lo utiliza para hablar sobre la metodología de Agustín y Tomás, refiriéndose al problema del conocimiento: "¿Procede el conocimiento de arriba abajo o de abajo arriba?". El jesuita encuentra el "método especial" de Agustín en *La Ciudad de Dios*, concretamente en el libro XI, capítulo 18:

> Así, pues, como la oposición de contrarios contribuye a la elegancia del lenguaje, así la belleza del universo se realza por la oposición de contrarios con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de realidades.

En mi parecer, Przywara halla en el pensamiento de Agustín un método que se contrapone al racionalismo moderno. El método agustiniano no es reductivamente intelectual, ni tampoco una dialéctica estética, sino que incluye un *affectus* que coloca al ser humano en la realidad inmediata; una realidad compuesta de oposiciones.[573] La intención de Przywara es hacer ver que el método de la oposición de contrarios tiene origen en Agustín y corresponde, políticamente hablando, a "estos dos amores [que] constituyen la diferencia entre ambas ciudades del género humano". Dicha oposición se realiza a partir de la coexistencia temporal de ambas ciudades invisibles y, así, "se va desarrollando esta tensión del mundo". El interés y

[572] J. Fernández, "La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de Erich Przywara", Revista de filosofia UCSC, Vol. 22, Nº 2, 2023, 41 – 64.
[573] Jovani Fernández, "La salida al interior: influencia e interpretación del agustinismo en el pensamiento de Erich Przywara", Revista de filosofia UCSC, Vol. 22, Nº 2, 2023, 41 – 64.

aproximación de Przywara al fenómeno político se debe a su fascinación por la realidad.

III. La crisis, el pueblo y su devenir histórico

Después de revisar la influencia de Agustín en lo que respecta a sus ideas políticas y su visión de la historia, se expusieron las ideas de Erich Przywara acerca de la crisis de Occidente. A partir de una perspectiva de la filosofía de la historia cercana al obispo de Hipona, se encontró que Przywara trazó, en dos tipos de literatura, la crisis en la que ve sumergida a la Europa de los años 1930 a 1955; estos son artículos y homilías. Tanto en unos como en otros se puede evidenciar la descripción de la cruda realidad de Occidente y, a la vez, una profunda esperanza en relación con el futuro y su vocación.

En los textos académicos se pudo localizar la conferencia “El motivo espiritual agustiniano y la crisis actual” (1930); ahí Przywara aseguró que, en lo referente a toda dialéctica, la única que configura verdaderamente a Occidente es el tema *espiritual agustiniano,* donde se plasma la dialéctica histórica del pensamiento occidental entre la primacía de la *caritas* o la primacía de la *veritas*. Se pueden ubicar diversos agustinismos, por ejemplo, el voluntarista-afectivo, que privilegia la *caritas*, o el intelectualista-contemplativo que privilegia la *veritas*; es decir, Przywara busca sustentar, en este texto, la historia de la cultura occidental como una sucesión y lucha de agustinismos.

En este artículo Przywara utiliza un lenguaje parecido al de la *dialéctica del materialismo histórico* que polariza la dimensión material, mientras que la dialéctica que propone Przywara es el tema espiritual agustiniano entre la *caritas* y la *veritas,* y no una lucha de clases. Es importante ver cómo Przywara considera que, inevitablemente, se hace presente la oposición y que, inevitablemente, requerimos de “algo” para conciliar dicha oposición. Para Przywara es la religión aquella que nos permite no absolutizar ninguno de los polos, es decir, genera el andamiaje para mantenernos en la oposición de contrarios, sin sucumbir en la contradicción, que sería equivalente a la absolutización.

El otro artículo donde se trata el tema de la crisis de Occidente son las conferencias radiofónicas de 1944, tituladas “Crisis de Occidente”; en estas se encuentra lo que podría ser una de las ideas más originales de Przywara. Lo que se puede ver en esta conferencia es, implícitamente, una sistematización del concepto de pueblo que se aleja de la noción de pueblo del romanticismo alemán. En primer lugar, Przywara considera que la situación geopolítica de Europa es un dispositivo para recuperar el sentido y significado de Occidente, siempre y cuando Europa recupere su situación espiritual como un medio físico-geográfico estratégico para la migración, ya que Europa conecta “los infinitos continentes y los mares”. En palabras de Przywara, Europa es el medio entre el amanecer y el atardecer, entre la aurora y el ocaso. Przywara ofrece una interpretación particular de la palabra “imperio”, cuyo primer sentido general sería la relación total y territorial entre el amanecer asiático y el atardecer europeo, configurando con esta palabra la idea de una relación entre pueblos que componen “toda la extensión de la tierra”, denominado por Przywara “infinito cósmico”.

En segundo lugar, Przywara busca rastrear críticamente, en el racionalismo, la generación de lo político como dominio despótico. Lo primero que habría que decirse es que el pensamiento racionalista fue valorado por el jesuita como la primacía de lo teórico que forjó un antropocentrismo excluyente de lo divino. Así, lo que caracteriza al tipo de pensamiento occidental es el intento de domesticación racionalista del infinito cósmico. Se podría decir que, para Przywara, el primer significado despótico de imperio sería aquella actividad política que emerge en el racionalismo secularista, cuya acción se concentra en el dominio territorial.

En tercer lugar, y como respuesta a lo anterior, Przywara intentará proponer la transición de la primacía del *anthropos* teórico de la modernidad para retornar a la teoría comprendida como *contemplación,* y esta, a la vez, como receptividad de lo otro, a saber, la receptividad del infinito que hay después de las fronteras de Occidente. Przywara intenta superar el pensamiento moderno a partir de Orígenes y Agustín, con la imagen del intercambio entre el esposo y la esposa como un principio cósmico para Occidente. Przywara, en este punto, está intentando proponer, de modo teológico, un modelo para comprender el futuro de Occidente. Y

entonces, según el jesuita, no debería parecer absurdo tomar la palabra *matrimonio* como modelo mítico y, a la vez, aquella raíz de la identidad occidental y, así, sustituir los modelos racionalistas anteriores. Es importante la figura o modelo del matrimonio como realidad donde se genera intercambio, es una idea que se profundizará con la idea de *Admirabile commercium*.

Teniendo en cuenta la intención de generar o recuperar un paradigma para comprender el concepto pueblo, Przywara explica tres movimientos históricos-metafísicos que describen el carisma, vocación y conformación de Occidente: expatriación (1), corporación (2) e *instrumentum redemptionis* (3). Estos tres conceptos buscan explicar la idea de la migración y la conformación del pueblo como un todo.

El Occidente no es simplemente un concepto geográfico, ni nacional o estatal, sino que surge de lo que es realmente sobrenatural y cristiano, es un pueblo conformado por aquel imperativo “que todo sean uno como tú y yo, Padre, somos uno”. Se trata, para Przywara, de un pueblo que no ha surgido de otra manera, sino a partir de ese matrimonio entre la Antigua y la Nueva Alianza, entre la antigüedad judía peregrinante y aquellos pueblos de gentiles migrantes.

Przywara asegura que el significado de la expresión “carisma de Occidente” debe ser esencialmente comprendido como una expatriación (1) cuyo hecho se origina en el exilio de Abraham, que consistió en salir de todas las condiciones naturales de su tierra y su familia. Para la Antigua Alianza, este exilio es el terreno real de un pueblo que está por conformarse. La idea que se encuentra de fondo es que ningún pueblo se genera por sí mismo, sino a partir del exilio o la migración.

La otra idea que describe el carisma de Occidente es que este es una corporación (2). Przywara considera que la Antigua Alianza no tuvo su unidad interior ni en lo nacional ni en lo estatal, como en la modernidad. Así, la existencia y la historia de toda la Antigua Alianza deben entenderse únicamente como la existencia en la promesa y la historia de la promesa de un pueblo elegido por Dios.

Pero con el advenimiento de Cristo se transita de la idea de pueblo a la idea de cuerpo, porque *Corpus Christi* denota la forma en que la Iglesia se encuentra en relación con la humanidad entera en alusión a la primera comunidad de cristianos

conformada por judíos, recién bautizados y gentiles, un conjunto no necesariamente uniforme. Entonces la *Civitas Dei* agustiniana es la forma de un imperio autentico conformado por los pueblos de todo el mundo. Para el jesuita, la idea de pueblo se sostiene a partir de la participación diversa de sus individuos y se sostiene bajo una promesa. Incluso migración y corporación podrían ser la dinámica propia y nunca superada y concluida de cómo se crean los pueblos.

La última idea se denomina *instrumentum redemptionis* (3). Históricamente la Antigua Alianza estaba construida sobre los grandes profetas como un instrumento de salvación para los gentiles, y la Nueva Alianza en Cristo como el instrumento de salvación para todo el mundo. Consecuentemente, Occidente se entendió a sí mismo en términos de instrumento y misión para todo el mundo. Pero dice Przywara que esto pudo parecer controversial porque, finalmente, se podría estar planteando un gran imperio homogeneizador sobre el mundo.

El límite histórico que encuentra Przywara sobre Occidente, entendido como *instrumentum redemptionis,* es proceder como si las alianzas fueran posesión exclusiva de cada pueblo. Me parece que la idea que está de fondo es aceptar que, cuando el ser humano toma posesión contra el sentido original de un instrumento de redención, la consecuencia es la división entre los pueblos. Es decir, la Antigua y Nueva Alianza se convierten en lo que las cartas paulinas llaman "jactancia en la carne": el uso de Dios para el uso propio de cada pueblo. Para Przywara, si no se tiene el suficiente cuidado la identidad de un pueblo, puede constituir o generar, por efecto inmediato, al pueblo enemigo.

Por tanto, los tres aspectos anteriores pueden sucumbir en una tentación llamada por Przywara *mysterium iniquitatis,* que trata de la inversión de la “expatriación” cuando esta se comprende como auto aislamiento de los elegidos. Según el jesuita, el pecado fundamental de la Antigua Alianza fue recluirse, generando una inversión de la migración y en Nueva Alianza creando la idea de una "ciudadanía celestial" aislada de lo público. La idea de ciudadanía celestial es aquella que comprende que el cristianismo o el judaísmo, o cualquier pueblo, no tiene nada que ver con un “circulo cultural” y generar, por consiguiente, ideas de exclusividad. Como se puede observar, Erich Przywara intenta mostrar la posibilidad

de confrontarse con una idea distinta de pueblo como aquella que configuró el idealismo alemán, y de la cual serán herederos el nazismo, por ejemplo.

Los otros textos donde Erich Przywara relata el drama de la crisis de Occidente son de índole religioso, concretamente, homilías. Ahí se puede prestar atención a la advertencia del siguiente ataque que, con mayor potencia, se podría presentar en lo intelectual y cultural. A la vez, se deja ver un Przywara que interpreta aquellos terribles acontecimientos como el lugar en el que Dios está trabajando para una profunda renovación; "He aquí que hago nuevas todas las cosas". Y en ese sentido, para el jesuita, “fin de un mundo” es el cese de todas las síntesis políticas que se produjeron hasta ese momento. Bajo la categoría “Nueva Reforma” intentará hacer ver los límites de la Reforma luterana como causa de la división de Europa, pero a la vez, la expresión “Nueva Reforma” denota la disposición verdadera y existencial de aquellos pueblos por ser reformados en un momento tan crucial.

Si se observa con cuidado, Przywara reconoce cómo obró positivamente la Reforma para producir la separación y autonomía de la Iglesia y el Estado. Pero, a su vez, se genera el proceso más influyente de la historia moderna: el nacimiento del Estado secularizado que, para el jesuita, será una nueva forma de “reino sagrado”.

Para Przywara, el Estado moderno trajo peores consecuencias en lo que se puede denominar proyectos políticos del “Reino” secularizados e inmanentes y, además, aquellos proyectos que sucumben en la identificación como pueblo elegido, como lo serán el proyecto del nazismo y el capitalismo. Y así, “fin de un mundo”, o bien, “Nueva Reforma”, significa plantearse la posibilidad de la superación de lo viejo por algo nuevo hecho a partir de la vocación misma de Occidente. La alternativa será, para Przywara, como se ha visto, el retorno y recuperación del mito.

Después de revisar la aproximación académica y litúrgica de Przywara, me ha interesado responder a las preguntas ¿a partir de dónde realiza su reflexión del sentido, fin y renacer de la historia? ¿Qué posibilita su visión esperanzadora? La respuesta que el mismo jesuita ofrece es que su visión nace de la “resurrección de aquella gran visión que el abad Joaquin de Fiore tuvo (…)”. El punto central es

retomar la cuestión agustiniana del concepto de historia y su devenir a partir de la Trinidad. La historia de Occidente ha sido la historia de la secularización del proyecto de "Reino" fundamentando un reino inmanente. La propuesta del jesuita consiste en considerar la concordia de distintos momentos históricos que han concretado el verdadero reino a partir de distintos personajes o hechos concretos y sugerentes, como Joaquín de Fiore, san Francisco de Asís, la Reforma, de modo que el cristiano integre una noción de historia que madura y se consuma a partir de una concordia y caridad perfectas, al modo de las notas características de la Trinidad.

He intentado explicar brevemente que esta visión de la historia se seculariza durante la Ilustración alemana con un Schelling o un Lessing, y serán, más bien, los proyectos asociados a la educación y el saber ilustrado la nueva religión de la humanidad. Esta visión de la historia busca garantizar la continuidad bajo la lógica del devenir progresivo como posibilidad para un fin optimista de la historia, donde el cristianismo mismo fue una parte del desarrollo progresivo, pero quedando relegado como un solo momento de todo el proceso.

La respuesta de Przywara a la concepción de la historia en modo secularizado será a partir de la obra *Reflexiones sobre la historia universal* (1961), de Burckhardt, en la que se desarrolla la idea sobre el sentido de la historia como continuidad, pero sin desarrollo progresivo necesario, con el objetivo de romper con la lógica histórica que había querido introducirse con el concepto de Revolución como causa del progreso histórico. Por tanto, será necesario el *continuum* histórico, pero no el progreso.

IV. La noción de totalidad política y ciudad para Przywara

Para esta investigación, la obra *Idee Europa* (1955) ha sido el horizonte de conciencia dentro del cual Przywara expresa su reflexión crítica sobre la identidad de Europa después de las guerras mundiales; también se encuentra el significado del quehacer político necesario para el porvenir de Occidente. El primer elemento que se pone de manifiesto es la categoría agustiniana de ciudad o burgo. para el jesuita, el quehacer político expresa un modo concreto y único de "pensar el burgo"

y, a la vez, se trata de un “arte de atender el burgo”, sobre todo, teniendo presentes dos elementos: que la ciudad, o burgo, debe superar cualquier idea de parcialización individualista de sus miembros, configurando un todo en relación con sus partes. Dicho “todo” se mantiene solo a partir de una alianza interna de sus partes y miembros, así como de las alianzas que se generan con otras ciudades o burgos. Podrá verse que Przywara se distancia del concepto pueblo que utiliza en los años treintas y lo sustituye por ciudad o burgo.

Este modo de pensar la política corresponde a aquella búsqueda constante sobre cómo pensar el Federalismo, que refleja la estructura cultural y económica descentralizada de Alemania y que tiene una tradición muy arraigada. Pero, más allá de su función política, los estados federados también buscan reflejar y defender sus diferentes identidades culturales. Ha sido importante explicar que, para el jesuita, la alianza no es equilibrio de intereses, sino la capacidad con carácter esponsal para dar la vida, como cuando un rey o un pueblo da la vida uno por el otro. De modo que hacer política, según la identidad y vocación de Occidente, es aquel servicio total y pleno al burgo o ciudad.

Sin embargo, se ha podido observar que la opción por el “todo”, políticamente hablando, en ocasiones se inclina hacia la parte, o bien, hacia un todo aparente. Por ejemplo, si la alianza es comprendida como un equilibro de intereses, se entra en la lógica del “regateo” militar y comercial, que consiste en la preocupación por la ganancia individual. Además, después de las guerras mundiales, en los años cincuenta se intentó fundamentar la posibilidad de una total no-política bajo la idea de la despolitización de las distintas áreas de la sociedad como consecuencia de la contraparte del Estado-total que arrojó al mundo en un conflicto bélico.

Pero el fenómeno político que más le preocupa a Przywara es lo que se podría denominar totalidad parcial, que se expresa en los intereses fragmentarios e improcedentes de los partidos políticos que, en aquella época, defendían beneficios parciales a partir de una cosmovisión religiosa o liberal, y forjaron luchas entre cosmovisiones.

La propuesta de Przywara será plantear la posibilidad de un *Estado total cualitativo:* que lo económico, lo político, lo militar, lo religioso, las minorías y los

estamentos mayoritarios formen una alianza en favor de los intereses comunes de un todo llamado ciudad o pueblo. Se trata de que se integren las diversas parcializaciones y que se evite absolutizar alguna de ellas dentro de la realidad total denominada ciudad.

En consecuencia, un verdadero Estado “total” solo puede ser comprendido como aquel en que todo lo político, tanto exterior como interior, es “territorio autónomo”. Por tanto, una auténtica democracia, en el parecer de Przywara, tendrá como elementos configurantes dos partes: primero, decidir claramente por un *proyecto político objetivo,* excluyendo todo tipo de luchas entre visiones del mundo;segundo, que un verdadero proyecto político objetivo surge, efectivamente, de la trasformación de una cosmovisión, puesto que la democracia política es la conjunción de lo político, tanto interior como exterior, y la representación de las cosmovisiones de cada estamento, pero sin que estas dominen, absoluticen o hegemonicen el proyecto.

Erich Przywara no trata de negar la relevancia de la cosmovisión, sino de explorar su razón de existir. En el capítulo “Europa del Espíritu”, Przywara sigue la idea de que la sociedad humana y política siempre está guiada por "mitos". Esta noción proviene del politólogo escoces Robert M. Maclver, que considera que los mitos son "aquellas ideas y opiniones, cargadas de juicios de valor, que tienen los hombres, y conforme a las que viven". De este modo se puede evidenciar una relación importantísima entre la cultura, la religión y el Estado, donde religión y Estado no son comprensibles sin su referencia cultural que posee, a su vez, un complejo de relatos míticos. En consecuencia, el rol que el mito tiene en el surgir de la acción política es influenciar la aparición de las formas de gobierno y de poder que sean propias de cada pueblo o ciudad, o, dicho de otro modo, que los pueblos se identifiquen con sus modos de poder y gobierno. De fondo se rechaza la teoría hobbesiana que coloca al miedo como origen del poder político.

V. El admirable intercambio. Del todo territorial a la totalidad política

En esta investigación se ha intentado explicar qué significado tiene la expresión de Przywara donde asegura que “los mitos son modelos celestes que tienen lugar real

en la profundidad del alma de un pueblo". En *Idee Europa* (1955) se mantiene, de principio fin, la tensión con el mito para explicar la totalidad como una composición geográfica que incluye a Europa como una península de Asia, en íntima conexión con África por medio de Sicilia, las islas de Grecia y la península Ibérica, esto con el objetivo de fundamentar que Europa pertenece a un "todo" territorial y sin el cual no cabría explicación alguna.

Además, se ha intentado mostrar las consecuencias de la misma geografía en lo que denomina una geo-metafísica y una geo-cultura. Se puede ver que, en las diversas formas de argumentar, incluso en las más forzadas, la intención del jesuita es sustentar que Occidente solo se comprende como "parte" de un "todo" en mutuo intercambio cultural y político con Asia y África, como si tratara completar un ciclo. Este fenómeno lo explica a partir del principio teológico del "*Admirabile commercium*", que es otra forma de comprender la alianza esponsal que mencioné arriba. Przywara encuentra la posibilidad de que, en la antigua noción de *Admirabile commercium,* se explique la dinámica de las partes como pertenecientes a una totalidad insuperable e innegable, de modo que la política, la religión, la cultura, incluso la geografía, son realidades autónomas pero que se implican y relacionan íntimamente.

Ahora bien, el *Admirabile commercium,* o admirable intercambio, se relaciona directamente con la pregunta por el porvenir y vocación de Occidente. El primer asunto es identificar que admirable intercambio enuncia un significado particular para la expresión "Occidente cristiano". Para Przywara, el adjetivo "cristiano" formula una realidad existencial, en tanto que ser cristiano es "ser Cristo mismo como un miembro ontológico" y, en ese sentido, Occidente está llamado a "[…] realizar conjuntamente en todo nuestro ser, nuestra vida, nuestro obrar, nuestro sufrir y morir el uno y único katallagé, el uno y único commercium que es Cristo mismo". Pero ¿qué significa esto en términos prácticos?

Anteriormente me he detenido en la idea de la generación de los pueblos a partir del fenómeno de la migración; otro fenómeno que le llama la atención a Przywara es el de la esclavitud. Bajo esta idea intenta hacer ver cómo históricamente ha existido y pervivido el intercambio de esclavos en el mundo

antiguo, clásico y medieval, de modo que el *Admirabile commercium* es cambio completo que no permite solo intercambio de iguales, sino que “uno” se convierte en el “otro”. Se trata de un acontecimiento que consiste en el rescate del esclavo, por lo cual dicho *commercium* es encuentro-correspondencia en el intercambio, a saber, un rescate. Así, según Przywara el verdadero Occidente es aquel que, bajo el intercambio universal de esclavos, todos los pueblos de la tierra se vendan unos a otros y vendiéndose sucesivamente para casarse “unos” con “otros”.

Para Przywara, los proyectos políticos que fueron llevados a cabo bajo la finalidad de un solo "cuerpo de Cristo", y que se ampliaron con la idea política de la "ciudad de Dios" agustiniana buscada, por ejemplo, través del Sacro imperio constantiniano, y luego, carolingio, fue la concreción de una nueva forma de la Antigua alianza que constituía un pueblo elegido, exclusivo y altamente identitario.

A partir de la idea anterior, se realizó un recorrido histórico a la par del historiador austriaco Friedrich Heer para comprobar que cualquier proyecto político, gubernamental, asociación y partidos no ha logrado concretar el ideal del *Admirabile commercium* en tanto que grupos exclusivos han fomentado la identidad identitaria. En consecuencia, históricamente las formas de esa “idea cristiana” de reino o imperio que aparecieron en Occidente, hasta ahora han llevado un contundente "no" a lógica del "intercambio".

Con lo anterior se ha intentado hacer ver que la creencia de una Europa católica, que luego se descristianizó con el Humanismo, la Ilustración y la Revolución Francesa, es solo una fábula. Según Przywara, siguiendo a Heer, se trata de una fábula que no es cercana, en realidad, al cristianismo mismo. Esta conciencia histórica permite comprender la relación de cristianismo y política fuera de la lógica del intercambio que causó la cristianización forzada y superficial de Europa y produjo, por efecto, el binomio elegidos-enemigos.

Sin embargo, lo que permite, según el jesuita, la reconstrucción espiritual de Occidente es la reapropiación de grandes reformadores como Francisco de Asís, Ignacio de Loyola y Teresa de Lisieux, que han sido maestros dispuestos a guiar hacia el *Admirabile commercium*, en tanto que logran establecer la diferencia o autonomía entre el ámbito de lo interior y lo exterior. Por consiguiente, un Estado

confesional y único al modo imperialista es imposible, y mucho menos deseable. El sueño para Przywara es un Occidente donde la autonomía de lo político y lo religioso se realice, así como la posibilidad de que los diversos Estados convivan mutuamente conformando una *unitas multiplex*.

Para Przywara, la concreción geo-metafísica y geo-cultural de la política es hacer de Viena la capital de un Occidente unido; sería la verdadera resurrección de la noción de admirable intercambio, puesto que se sintetiza la posibilidad de la *unitas multiplex,* que es la unidad en la diversidad de todos los pueblos del Occidente y Oriente. Viena sería, para Przywara, la conversión hacia nuevo "burgo de Occidente", donde se concrete la “cierta unidad” en que Occidente no se comprende a sí mismo como lo opuesto a los otros continentes, sino un Occidente al que pertenece reciproca, orgánica y fructíferamente a un Oriente.

En la investigación se ha insistido en que el texto *Idee Europa* (1955) fue escrito recuperando los mitos que originaron Occidente; a su vez su propio estilo es muy cercano al mítico, donde se intenta mostrar el origen inmemorial y el destino esperanzador de Occidente. La lógica de este discurso consiste, en gran parte, en persuadir al lector de adquirir una conciencia histórica a partir del admirable intercambio, disuadiendo cualquier otra concepción, ya sea la del materialismo histórico o la de la prosperidad capitalista de América del Norte. Przywara intenta fundamentar que el admirable intercambio es el relato que deberá ser recuperado para reconstruir, política, cultural y religiosamente a Occidente. Para que el ideal de un proyecto como una *unitas multiplex* sea realidad a partir del admirable intercambio y que permee en la forma concreta de una federación de pueblos, Occidente deberá comprender que una alianza o un pacto de voluntades y de autonomía individuales genera la posibilidad de conformación de una nueva ciudad.

VI. El poder o el dominio de todo

Un último aspecto que se revisó en esta investigación es el tema relativo al poder político, donde se han mencionado, al menos, cuatro formas históricas; *mana*, *exusia*, *potestas* y poder alemán. Para Przywara, el poder es el elemento vital, espiritual, privado, comunitario, religioso, secular, e inquietante que se ha rehusado

históricamente a la fragmentación; ha buscado “el todo”. En consecuencia, el admirable intercambio es el punto de inflexión de un poder totalizante y dominante, ya que la postura del jesuita integra la posibilidad de la reciprocidad de las partes, ya sea entre los pueblos, o bien, entre Iglesia y Estado, pero alejándose de la posibilidad del dominio de las partes protagonizada por “uno”, que podría ser el rey o cualquier gobernante.

Según Przywara, el cristianismo amplía históricamente el significado del poder con la figura del matrimonio, la alianza o el intercambio, y es comprendido con la palabra ágape; así el acto político podría ser comprendido como encuentro-respuesta más allá del dominio-imposición. Przywara intenta hacer un llamado a la concepción del poder en Alemania de los años cincuenta, ya que considera que se debe superar la visión del poder como posesión brutal ejercida históricamente por reyes, por presidentes, o por el *Führer*. La imagen que el jesuita prefiere para explicar la brutalidad de la posesión es la de una violación.

En aquellos años Carl Schmitt presenta, siguiendo a Przywara, una distinción analítica de la noción de poder bajo las formas del *nehmen*, *teilen* y *weiden.* Dicha visión intenta explicar las complejidades de la vida asociada. Estas palabras muestran las dinámicas de apropiación, división y apacentamiento/producción territorial correspondientemente, y la reflexión se encuentra situada en la dimensión territorial del poder y las acciones que un supuesto conquistador puede ejercer sobre un territorio.

Esta visión del poder corresponde directamente de la expresión del jesuita “polaridad fértil de *dynamis-energeia*”. Según Schmitt, la base del sistema jurídico alemán es la imposición del poder sobre lo conquistado, lo que también se puede llamar, siguiendo al jesuita, “aspecto gámico de la posesión”, que consiste en la conjunción íntima con la cosa conquistada a partir de la guerra que la prepara e implementa. Así, la "última cosa secreta" sobre el poder, según Schmitt, y anunciada por Przywara, puede ser explicada por el mito de la guerra ancestral de los dioses del panteón nórdico, que se podría catalogar como un relato fundacional de la civilización alemana.

Para el jesuita resulta evidente que el relato de los Aesir y los Vani, mito de la tradición nórdica, acoge la dimensión maniquea de la espiritualidad oriental y la traslada a Occidente al ámbito germánico. Para Przywara no se trata tanto de definir las modalidades de la batalla entre las concepciones pagana y cristiana, sino de observar que el maniqueísmo inherente a la religión de los reyes nórdicos subsiste, se conforma, sobrevive y se transforma sincréticamente dentro del monoteísmo, creando una nueva identidad popular, cultural y política llamada por Przywara "agón cristiano", un modo concreto e histórico de concebir el poder y la política en el cristianismo germánico. Se trata de un poder cuyo origen inmemorial busca abarcarlo y dominarlo todo a partir de la diferencia, la imposición y el reconocimiento Y, así, el territorio conquistado recibe su ordenamiento, su división y su nombre.

Siguiendo la misma ruta, marcada por el mito y a partir de la influencia de la *Antropología cultural* de la época, el jesuita considera que habría que aprender, además, de la polaridad del intercambio circular que se ha plasmado en las civilizaciones antiguas a través del carácter simbólico, por ejemplo, de la serpiente y otras alusiones simbólicas. Concretamente se refiere al *commercium*, intercambio o *kyklos* que existe entre los pueblos, entre lo comercial, económico, político, cultural, incluso en lo bélico. Dicho intercambio circular tiene dos notas particulares: el *kyklos* y el *agón*, es decir, la reciprocidad y el carácter agónico, que es indigente y menesteroso colocado en todas las relaciones humanas. Para Przywara, la explicación inmemorial o mítica del poder busca colocar límites a la interpretación hobbesiana, cuyo objetivo consiste en la entrega de la libertad generando, a su vez, un leviatán llamado Estado al cual temer.

Además, Przywara considerará que toda la mitología podría ser una "huella mítica natural en el cumplimiento del misterio de la Revelación", y que gran parte de las huellas míticas de la historia donde Occidente coincide con Oriente en filosofía, en política, en religión y en cultura están en el imperativo "todo trasformado en Uno". Pero ¿qué significa que todo devenga en uno? El jesuita intentará responder que, en primer lugar, nos encontramos históricamente con aquellas huellas míticas como origen inmemorial del poder comprendido, hasta ahora, como dominación e imposición, pero dicho mito encuentra su límite en la revelación del cristianismo

como un reino integrado por la idea de corporación, intercambio, alianza esponsal, para configurar una adecuada idea de pueblo o ciudad.

El pueblo, en tanto cuerpo, o bien, un cuerpo que reposa sobre su mismo pueblo será entendido como una *ekklesia* en el sentido helénico, donde la autoridad suprema reposa en los ciudadanos, es decir, en cada parte del cuerpo, conformando una sola corporación. El verdadero reino, según Przywara, en este contexto es aquel que se concreta bajo el intercambio circular entre poder eclesiástico y poder estatal, y en la reciprocidad del mutuo intercambio cultural de los pueblos, para que dicha permuta pueda darse, estos deberán ser soberanos cada uno en su área, en un círculo soberano en completa y armónica concordia.

Considero que el pensamiento de Przywara ofrece distintas perspectivas a diversos problemas políticos como la separación Iglesia-Estado, la partidocracia, el federalismo, el poder político, el carácter constituyente del pueblo entre otros. Pero el problema que más me llama la atención, y que considero atraviesa todo el argumento, es la relación entre religión y política. A su vez, en dicho problema se puede observar distintos estratos. El primero de ellos podría referir a la fundamentación metafísica que, por su parte se relaciona con la composición de contrarios; es decir, para el problema político habría que dar cuenta de la misma realidad configurada por la contrariedad entre lo inmanente y lo trascendente, en otras palabras, para Przywara el asunto de la oposición de contrarios en política se genera desde la composición de la realidad misma. Se puede evidenciar, en la cronología de la obra del jesuita, que la fundamentación fue metafísica en sus textos juveniles, como la obra *Analogía Entis* (1932), y en su época madura da un giro en la fundamentación hacia el aspecto cultural del mito, atribuyendo a este un tono propedéutico o preparatorio de la misma revelación.

El otro estrato del problema religión-política puede referir al asunto ético, y que en esta investigación versó, en gran parte, en la reflexión sobre la libertad y las obligaciones generadas a partir del concepto de alianza y federación. El problema de la relación entre política y religión también fue revisado necesariamente desde el punto de vista de la historia; se observó cómo la libertad, pensada desde la obediencia o desde la revolución, configura un modo de proceder y de actuar en la

historia. Un elemento importante en esta investigación fue sustentar el hecho del *continuum* histórico, pero sin garantizar el progreso; me parece que ha sido posible desacralizar dicho concepto.

Además, gran parte de la investigación tiene como telón de fondo la cultura, sobre todo cuando se trató el concepto de mito y el de migración. Ahí se ha intentado insistir en el carácter irrefutable del intercambio geo-cultural de los pueblos, poniendo en entredicho la posibilidad de fundamentar la exclusividad y originalidad de un pueblo sobre los otros. Con el intercambio geo-cultural también se ha querido insistir en la posibilidad de observar que las huellas míticas de los pueblos han conformado un modo concreto de comprender el poder que subyace en la cultura. Para Przywara es fundamental comprender que este se relaciona de modo fundamental con la relación recíproca del ágape. Habría que observar que para el jesuita el poder y su explicación reside en la cultura.

La problemática entre la política y la religión se concreta de un modo particular en la historia de Occidente, en la desafiante —y casi siempre inadecuada— interacción entre Estado e Iglesia; una relación que ha tenido muchas formas históricas y que, para Przywara, aún está por mostrar su forma verdadera, siempre y cuando se logre entender la forma del *Admirabile commercium.*

Un límite importante de esta investigación, y el más riesgoso, ha sido abordar la relación política-religión desde un autor profundamente religioso; él mismo afirma el peligro cuando dice, en la introducción de *Idee Europa* (1955), que “La consecuencia de esto es que todo esfuerzo actual por un “nuevo occidente” termina por ser algo ideológico vago”.[574] Es decir, considerar nuevamente que el camino sea apuntar hacia la fundamentación de una propuesta que genere la exclusión y el dominio, y no el deseado admirable intercambio entre los pueblo y las instancias de la sociedad. Otro límite importante ha sido circunscribir al continente americano dentro de Occidente sin una revisión crítica, casi obviando su situación geográfica y cultural, y, por tanto, ciñéndolo a la cosmovisión europea del siglo XIX y XX.

[574] Erich Przywara, *En torno a una idea de Europa*, Trad. Fabrizio Mandreoli y José Luis Narvaja, (Buenos Aires: Instituto Thomas Falkner, 2015), 58.

Así mismo, considero que el lenguaje y muchas de las referencias tienen un tono hondamente católico, aspecto que he intentado matizar cuando ha sido posible, sin embargo, el desafío consistió en no traicionar ni sesgar el contenido que el jesuita buscaba expresar en algunos pasajes. Además, habrá que hacer referencia a aquellas interpretaciones forzadas de datos históricos o metáforas, incluso relacionando símbolos o imágenes de otras culturas o épocas generando descontextualizaciones.

Con todas estas importantes limitantes queda aún abierta una serie de inquietudes y temas por tratar, por ejemplo, continuar explorando la basta bibliografía de Przywara que, en ocasiones, podría parecer interminable. Pero tratándose de asuntos teóricamente problemáticos y desafiantes, queda abierta la posibilidad de preguntarse en relación con la teología política por la misión mesiánica del pueblo. Además, para el ámbito de la filosofía de la historia, queda pendiente preguntarse ampliamente por el concepto de *eschatón* y la visión joaquinista de la historia en Przywara. Y un tema en común para la teología política y la filosofía de la historia permanece abierto el asunto del dispositivo utópico que se observó en *Idee Europa* (1955). Para la filosofía de la historia y de la religión, habría que revisar exhaustivamente la obra *Humanitas* (1952) y analizar qué y cómo comprende Przywara el sincretismo cultural.

En lo que respecta a los autores contemporáneos a Przywara, sería importante realizar un estudio amplio sobre los puntos de confluencia con Edith Stein, concretamente con su obra *Una investigación sobre el Estado* (1925). En lo que corresponde a otros autores me parece sería importante un acercamiento y posible relación con el pensamiento de Pierre Manent y su obra *La Ciudad del hombre* (1994).

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

Przywara, Erich. *Analogia Entis*. Trad. Edwards Aníbal. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2013.

Przywara, Erich. *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm.* Trad. John R. Betz - David Bentley Hart. Michigan: Eerdmans, 2014.

Przywara, Erich. "Das augstinische Geistesmotiv und die Krise der Gegenwart", *Kantstudien* 35 (1930): 252-272.

Przywara, Erich. *El Cristianismo según san Juan*. Trad. B. Unrrueta. San Sebastian: Dinor, 1961.

Przywara, Erich. *En torno a una idea de Europa*, traducido por Fabrizio Mandreoli y José Luis Narvaja. Buenos Aires: Instituto Thomas Falkner, 2015.

Przywara, Erich. *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*. Nürnberg: Glock und Lutz, 1952.

Przywara, Erich. *In und gegen*. Nürnberg: Glock und Lutz, 1955.

Przywara, Erich. *Krise des Abendlandes* (1944), en *Philosophisches Jahrbuch* 60 (1950): 385-405.

Przywara, Erich. *Logos, Abendland, Reich, Commercium* (Dusseldorf: Patmos, 1964).

Przywara, Erich. "Macht" en *Humanitas. Der Mensch gestern und morgen*, trad. Margherita Geniale. Torino: Giappichelli Editore, 2022.

Przywara, Erich. "Nación, Staat, Kirche", en *Stimmen der Zeit* 125 (1933).

Przywara, Erich. "Quattro omelie sull'occidente", traducido por Fabrizio Mandreoli y Michele Zanardi, en *Egeria*n.15, X (2021).

Przywara, Erich. *San Agustín, Perfil humano y religioso*. Traducido por Lope Cilleruelo. Madrid: Ediciones cristiandad, 1934.

Przywara, Erich. *Teolegúmeno español y otros ensayos ignacianos*, traducido por Alfonso López Quintas (Madrid: Los Libros del Monograma, 1962).

Przywara, Erich. "Vier Predigten uber das Adendland", en *Crist Heute* I, 3 (1948).

Bibliografía secundaria

Ackermann, Konrad. *Der Widerstand der Monatsschrift Hochland gegen den Nationalsozialismus.* München: Kösel, 1965.

Aguilar, Héctor Orestes (ed.). *Carl Schmitt, Teólogo de la política*, en *Teología política*. México: FCE, 2001.

Agustín. *Cartas*. Traducido por Lope Cilleruelo. https://www.augustinus.it/spagnolo/lettere/index2.htm.

Agustín. *Comentario al Evangelio de san Juan*. Traducido por José Anoz Gutiérrez. https://www.augustinus.it/spagnolo/commento_vsg/index2.htm.

Agustín. *Confesiones*. Traducido por Ángel Custodio Vega Rodríguez. https://www.augustinus.it/spagnolo/confessioni/index2.htm.

Agustín. *Del génesis a la letra*. Traducido por Lope Cilleruelo, OSA. https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm.

Agustín. *De Trinitate*. Traducido por Luis Arias, OSA. https://www.augustinus.it/spagnolo/trinita/index2.htm.

Agustín. *In evangelium Ioannis tractatus*.

Agustín. *La ciudad de Dios*. Traducido por Santos Santamarta del Río, OSA y Miguel Fuertes Lanero, OSA. https://www.augustinus.it/spagnolo/cdd/index2.htm.

Agustín. *Retractaciones*. Traducido por Teodoro C. Madrid. https://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm.

Agustín. *Sermón 81*. Traducido por Pío de Luis Vizcaíno, osa. https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index.htm.

Agustín. *Sermón 296*. Traducido por Pío de Luis Vizcaíno, osa. https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index.htm.

Alici, Luigi. “Introduzione” en *Agustín de Hipona, La città di Dio*. Milán: Rusconi, 1984.

Álvarez, Leonardo. "La constitución de Weimar ¿una república sin republicanos?" *Historia Constitucional* no. 12 (2011).

Alvear Téllez, Julio. "La comprensión del Estado laico y de la secularización del poder político según Jellinek, Gauchet, Schmitt y Gambra." *Revista de Derecho*. Valparaíso, 2014: 765–799.

Antuñano Alea, Salvador. "Estudio preliminar". En *Agustín de Hipona, La Ciudad de Dios*, editado por Antuñano Alea, 35-137. Madrid: Tecnos, 2013.

Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Madrid: Edición encuentro, 2001.

Arias Reyero, Maximino. “La doctrina trinitaria de San Agustín: en el "De Trinitate"”. *Teología y vida* 30, no. 4 (1989): 249-270.

Arquillière, Henri-Xavier. “Observation surl’essence de l’augustinisme politique.” *Revue de philosophie*, juillet-décembre, 1930.

Avelino de la Pienda, Jesús. "Lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore (1130-1202)", *Teorema* XXII/3 (2003).

Barberi, "Contro la soteriologia della violenza: le radici katechontiche dell'ordine politico secondo Carl Schmitt", en *La ragione contro la paura. Religione e violenza*, Mimesis, 2017.

Borghesi, Massimo. "Desde Peterson hasta Ratzinger. 'Agustín y la crítica de la teología política' en Agustín de Hipona como Doctor Pacis: estudios sobre la paz en el mundo contemoporáneo." Colombia: Uniagustiniana, 2018.

Brotóns, Ernesto J. "Comunión trinitaria y fraternidad del Reino. La koinonía trinitaria como fundamento de la comunión interpersonal y social". *Estudios trinitarios* 54, no. 1 (2020): 5-52.

Brown, Peter. *Agustín de Hipona*. Madrid: Acento, 2001.

Brown, Peter. *El mundo de la antigüedad tardía*. Madrid: Gredos, 2012.

Chiesa Isnardi, G. *I miti nordici*. Milano: Longanesi, 1991.

Cicerón. *Sobre la República*. Traducido por Antonio Fontán. Barcelosna: Gredos, 2018.

Constitución del Imperio (Reich) alemán, de 11 de agosto de 1919. In *Textos constitucionales españoles y extranjeros.* Zaragoza: Athenaeum, 1930.

Corni, Gustavo. *Breve historia del nazismo.* Madrid: Alianza Editorial, 2017. (eLib)

De Lubac, Henri. *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*. Madrid: Encuentro Ediciones, 1989.

Denzinger, Heinrich. *Enchiridion*. Barcelona: Herder, 1999, no. 1866.

Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Salamanca: Ediciones Almar, 2003.

Dufal, Blaise. "Séparer l'Église et l'État: L'augustinisme politique selon Arquillière." *L'Atelier du Centre de recherches historiques* 01 (2008). https://doi.org/10.4000/acrh.313.

Dumézil, Georges. *Gli dèi dei germani*. Milano: Adelphi, 1974.

Durand, Emmanuel. *La périchorèse des personnes divines*. Paris: CERF, 2005.

Evans, Helen Lovell. *The German Center Party 1870-1933: A Study in Political Catholicism.* Carbondale, IL: Southern Illinois Press, 1981.

Florez, Ramiro. “Lectura política y alcance último de La Ciudad de Dios de san Agustín”. *Cuadernos de Pensamiento* 10 (1996): 159-186.

Fox, Brian J. *Carl Schmitt and Political Catholicism: Friend Or Foe?* University of New York, September 2015. Tesis doctoral.

Fulbrook, Mary. *Historia de Alemania.* Madrid: Akal, 2009.

García Tato, Isidro. "Analogía y panactualismo en la teología de Karl Barth." *Diálogo ecuménico* 21, no. 69 (1986): 5-29.

Garzón-Vallejo, Iván. "Carl Schmitt: ¿Estado de naturaleza o pesimismo antropológico?" *Papel político* 15, no. 1 (Bogotá, 2010).

Geniale, Margherita. "Conquista e rivendicazione. I fondamenti mitici del Nomos in Carl Schmitt", en *Heliopolis. Culture Civiltà Politica* XIX, Número 1 (2021).

Geniale, Margherita. *L´oggetivo segreto di tutta la storia. Riflessioni sul potere secondo Erich Przywara*. Torino: Giappichelli Editore, 2022.

Gilson, Étienne. *Introduzione allo studio di Sant’Agostino*. Torino: Marietti, 1983.

Gilson, Etienne. *Las Metamorfosis de la Ciudad de Dios*. España: Troquel, 1954.

Gross, Michael B. *The War Against Catholicism: Liberalism and the Anti-Catholic Imagination in Nineteenth-Century Germany.* Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2005.

Guerrero Apráez, Víctor. "La irrupción de la 'teología política en la República de Weimar y sus reverberaciones contemporáneas." *Papel Político* 13, no. 2 (2008): 431-448.

Heer, Friedrich. *Aufgang Europas: eine Studie zu den Zusammenhängen zwischen politischer Religiosität, Frömmigkeitsstil und dem Werden Europas im 12. Jahrhundert*. Wien-Zürich: Europa Verlag, 1949.

Heer, Friedrich. *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit*. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1952.

Heller, Hermann. *Escritos políticos*. Madrid: Alianza editorial, 1985.

Horwath, Peter y Dulce Estévez, "La novela Las Casas vor Karl V (1938) de Reinhold Schneider: un disfrazado ataque a las prácticas del totalitarismo", *Nóesis* vol. 17, núm. 34, agosto-diciembre, 2008.

Johnson, Elizabeth. *La que es*. Barcelona: Herder, 2002.

Juan Damasceno. *De fide orthodoxa*. Traducido por J.P. Torrebiarte. Madrid: Aguilar, 2003.

Keynes, John M. *Las consecuencias económicas de la paz.* Barcelona: Crítica, 2009.

Kühnl, Reinhard. *La República de Weimar: establecimiento, estructuras y destrucción de una democracia.* Valencia: Alfons El Magnànim, 1991.

Lasanta Casero, Pedro Jesús. "IUS CANONICUM." *vol. XXXIV*, no. 68 (1994): 595-615.

León Magno. *Sermón LXXXII*. Traducido por Héctor Herrera C. Paris: Ed. Migne, 1878.

Lowith, Karl. *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar, 1968.

MacIver, Robert M. *The Web of Government*. Nueva York: Macmillan, 1947.

Mandreoli, Fabrizio. "Osservazioni su aspetti della teología di lutero e sul Popolo d´Israele nel pensiero di Erich Przywara: strumenti utili per l´oggi ecclesiale", *RTE* XIX (2015).

Martín De la Guardia, Ricardo. "Sobre una nueva visión de la República de Weimar." *Memoria y civilización* no. 8 (2005).

Mateo-Seco, Lucas F. “La escatología en San Agustín.” *Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra* 2002: 327-352.

Moya, R. "Naturaleza de la potestad de la Iglesia en materia temporal." *Angelicum* 37, no. 1 (1960): 53-69.

Negro, Dalmacio. *La tradición liberal y el Estado.* Madrid: Unión Editorial, 1995.

Nicoletti, Michele. *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*. Brescia: Ed. Morcelliana, 1990.

Nietzsche, Friedrich. *Así hablo Zaratustra*. Madrid: Alianza editorial, 2011.

Oroz, José. “San Agustín y San León Magno frente al destino de Roma.” *Augustinus* 9, Abril/junio 1964: 175-191.

Parker, Robert. *El siglo XX, Europa 1918-1945.* Madrid: Siglo XXI, 1987.

Pérez, Roberto. "Constitución, derecho y poder judicial en la República de Weimar (Alemania 1919-1933)." *Jueces para la democracia* no. 32 (marzo, 2000).

Peterson, Erik. *Il monoteismo come problema político*. Brescia: Queriniana, 1983.

Pikaza, Xavier. *Enchiridion trinitatis*. Salamanca: Secretariado trinitario, 2005.

Ratzinger, Joseph. *L’unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*. Brescia: Morcelliana, 1973.

Ratzinger, Joseph. *Popolo e casa di Dio in sant’ Agostino*. Milán: Jaca Book, 1971.

Restrepo Zapata, Juan David. "El Estado alemán durante la República de Weimar." *Tempus* 2015, Número 1: 78-89.

Rodríguez Garza, Raúl J. "El debate Schmitt-Peterson. Revisión del problema de la teología-política." *Reflexiones marginales* no. 76 (2023).

Rossi, Miguel Angel. “La decadencia del Imperio Romano desde la perspectiva de Agustín de Hipona”. *Circe* XIX, Buenos Aires (2015): 33-53.

Rovira Belloso, José M. “Revelación de Dios, salvación del hombre.” *El Ciervo: revista mensual de pensamiento y cultura*, no. 349 (1980).

Ruggieri, Giuseppe. "L’idea di Europa in Erich Przywara e Jan Patočka", *Siculorum Gymnasium* LXIX, II (2016).

Rusconi, Roberto. “La historia del fin: cristianismo y milenarismo.” *Teología y Vida* XLIV (2003): 209-220.

Saavedra, Mauricio, y Enrique A. Eguiarte. “Jn 17,11 en el "De Trinitate" de san Agustín”. *Scripta theologica* 52, fasc. 2 (2020): 383-407.

Sánchez-Prieto, Juan María. "Estudio preliminar." In *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, editado por Juan Donoso Cortés. Salamanca: Ediciones Almar, 2003.

Saranyana, Josep-Ignasi. *Breve Historia de la filosofía medieval*. Navarra: EUNSA, 2001.

Sarayana, Josep Ignasi. "Sobre el 'milenarismo' de Joaquín de Fiore en su interpretación del Apocalipsis", *Florensia*13/14 (1999): 351-363.

Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europæum*. Berlin: Greven, 1950.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político.* Madrid: Alianza, 2009.

Schmitt, Carl. *Il nomos della Terra*, trad. F. Volpi y E. Castrucci. Milano: Adelphi, 1991.

Schmitt, Carl. *Le categorie del 'politico'*. Bologna: Il Mulino, 1972.

Schmitt, Carl. *Stato, grande spazio, nomos*, trad. Giovanni Gurisatti. Milán: Adelphi, 2015.

Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza editorial, 2011.

Schmitt, Carl. *Teoría de la Constitución.* Madrid: Alianza editorial, 1982.

Schmitt, Carl. *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954, Materialien zu einer Verfassungslehre*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.

Schmitt, Carl. "La época de la neutralidad." In *Estudios políticos.* Madrid: Doncel, 1975.

Schmitt, Carl. *Teología política.* Madrid: Trotta, 2009.

Schneider, Reinhold. *Las Casas vor Karl V: Szenen aus der Konquistadorenzeit*. Alemania: Insel Verlag zu Leipzig und Wiesbaden, 1952.

Serra Giménez, Francisco. "Carl Schmitt, 'Teórico' de la constitución de Weimar." *Pensamiento* 72, no. 272 (2016): 505-521.

Spaey, Jacques. *L'élite politique péruvienne*. París: Editions Universitaires, 1972.

Spengler, Oswald. *Heráclito*. Sevilla: Espuela de Plata, 2013.

Sperber, Jonathan. *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany.* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Sureau, Denis. *Una nueva teología política. En torno a la Radical Orthodoxy.* Granada: Nuevo inicio, 2010.

Tertuliano. *Apología*. Traducido por Pedro Manero. Madrid: Biblioteca clásica, 1927.

Theologische Realenzyklopädie (Berlín: De Gruyter, 1982), https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.27_607_21/html.

Tommasi, Francesco Valerio. "L'analogia in Carl Schmitt e in Giorgio Agamben. Un contributo al chiarimento della teologia politica." *L'Ircocervo* no. 1 (2013): 1-17.

Tratado de Versalles, VIII, I, art. 31 en https://www.ungeneva.org/es/about/league-of-nations/covenant.

Vergara Ciordia, Javier. “Agustinismo político y los espejos de príncipes.” *Anuario de Historia de la Iglesia* 28 (2019): 221-247.

Viciano, Alberto. "Dos visiones de la historia en la Antigüedad: Tito Livio y Agustín de Hipona". *Ciudad de Dios: Revista agustiniana* 203, no. 3 (1990): 583-592.

de Villalmonte, Alejandro. "El pensamiento político de Donoso Cortés y el dogma del pecado original." *Cauriensia* IV (2009): 391–426.

Virgilio. *Eneida*. Traducido por Eugenio de Ochoa. Sevilla: Clásicos de Orbis Dictus, 2005.

Weber, Christoph. *Kirchliche Politik zwischen Rom, Berlin und Trier 1876 bis 1888: Die Beilegung des preußischen Kulturkampfes.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1970.

Wilhelm Graf, Friedrich. "God's anti-liberal avant-garde: New theologies in the Weimar Republic", *German Historical Institute London* 2, no. 2 (2010).

Zamagni, Gianmaria. "La formula di Heer dell'era costantiniana (1949-1953). Il cristianesimo in mezzo al tempo e all'eternita", *Enciclopedia*

Costantiniana (2013), https://www.treccani.it/enciclopedia/la-formula-di-heer-dell-era-costantiniana-il-cristianesimo-in-mezzo-al-tempo-e-all-eternita_%28Enciclopedia-.

Zarazaga, Gonzalo. “La comunión trinitaria.” *Estudios eclesiásticos* 80, no. 313 (2005): 263-290.

Zizioulas, Ioannis D. *Comunión y alteridad. Persona e Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2009.