

libro formó parte del «catolicismo político» que, en esas fechas, se hallaba en espera de un intelectual afirmativo y ocupado con cuestiones pragmáticas. Ese intelectual fue Carl Schmitt.

Su relación con Ball está rodeada de silencios. Se ignora la causa por la cual Schmitt trató de disuadir a Ball de la publicación de ese libro, ofreciéndole además hacerse cargo de los gastos que le ocasionara esa renuncia. Ball no aceptó la propuesta y cerró ese capítulo con una carta dignamente altiva, el silencio en su diario y en la biografía que escribió su esposa. El anecdotario de ese oscuro episodio despierta la impresión de una venganza de sacristía por parte del «equipo» de Schmitt, y no tendría importancia alguna si tras esos celos no se ocultara un significativo clima eclesial, característico de esa crispada época de la historia alemana, esto es, el de una nostalgia por la jerarquía, la secta y la obediencia, que, en última instancia, es un rechazo de la individualidad. Después de la Segunda Guerra y cuando a Schmitt le cobraron su desafortunado compromiso con el nacionalsocialismo, aquél registró en su *Glossarium* (publicado póstumamente en 1991): «... por este concepto clave histórico-intelectual del ejecutor genial (se refiere críticamente y *post festum* a Hitler) se aclaran también mis relaciones personales con Franz Kluxen (que me inició en la espiritualidad completamente genial del siglo 19, en R. Wagner y O. Weininger) y con Hugo Ball, que sufrió bajo el genialismo alemán, sin poder arreglárselas con él. Ball huyó de la época hacia la humildad después de caer profundamente en esa época». Y un mes después, en junio del mismo año de 1948, observó: «Esta es la palabra clave secreta de toda mi existencia espiritual y publicística: la lucha por la agudización católica propiamente tal (contra los neutralizadores, los vagabundos estéticos, contra los abortadores de resultados, los incineradores de cadáveres y pacifistas). Aquí por este camino de la agudización católica Theodor Haecker ya no siguió conmigo; aquí todos se alejaron de mí, hasta Hugo Ball» (*Glossarium*, Berlín, 1991, pp. 151 y 161). ¿Qué reprochó Schmitt a Ball realmente? ¿El «genialismo alemán» que le impidió seguir con él por el camino de la «agudización católica»? Ball murió en 1927, cuando Schmitt estaba muy lejos de su adhesión al nacionalsocialismo. ¿Condujo esa «agudización católica» a esa tenebrosa aventura? En el apunte de junio agrega Schmitt que los únicos que le quedaron fueron Konrad Weiss y Paul Adams. La mención de Konrad Weiss, de uno de sus poetas preferidos y hoy completamente olvidado, muerto en 1940, permite suponer lo que Schmitt entendió por «agudización católica». En el «Diálogo con Eduard Spranger» de 1945, con el que inició su autojustificación titulada *Ex Captivitate Salus* (1950) dijo Schmitt: «Mi carácter puede no ser completamente transparente; pero mi caso puede designarse con ayuda de un nom-

bre que encontró un gran poeta. Es el caso malo, indigno y sin embargo auténtico de un *Epimeteo cristiano*» (p. 12). El poeta que encontró ese nombre fue Konrad Weiss, quien también había acuñado la noción de «agudización católica propiamente tal», y quien en un ensayo del mismo nombre de 1933 había llamado «Epimeteo cristiano alemán» al alemán en general, cuyo Reino comparte con él dos aspectos: el rostro ciego y luchador del hombre junto al vidente femenino. «El hombre germánico, para encontrar la integridad crucificada del sentido, aumenta el peso de la tierra por el peso de la historia. Éste es el aumento de la cristiandad por el premandamiento en la historia y este es el Epimeteo cristiano alemán» (*Der christliche Epimetheus*, Berlín, 1933, p. 88). La frase no se distingue por su claridad, pero en ella hay claves: el rostro vidente femenino es el de la Virgen María, el nombre de Epimeteo remite a Pandora, cuyos retoños Prometeo y Epimeteo representan la advertencia y su desatención ante la cornucopia de males que guardaba Pandora y que Epimeteo aceptó. La complicada y plúmbea analogía reflejaba la complicada situación en que se hallaba el catolicismo alemán en un país protestante que era el suyo y que anhelaba, por patriotismo patético e irracional teutón, un restablecimiento del *status quo ante* Lutero. El patriotismo teutón era la cornucopia malvada de Pandora. ¿Qué implicaba políticamente ese restablecimiento, esa «agudización católica propiamente tal»? Teóricamente, una filosofía de la historia que, anticipando la concepción del materialismo histórico vulgar, «castigaba» a la historia por no haber sido materialista o espiritua- lista. En el contexto de la secularización, del pensamiento de Hobbes, de Hegel, de Nietzsche, esa filosofía de la historia exigía una clarificación previa. Ésta fue la «teología política». Su presupuesto histórico-político lo formuló Carl Schmitt en su ensayo *Teología política* (1922): «Todos los conceptos concisos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados». A la teoría de la teología política de Carl Schmitt dedicó Ball el ensayo «La teología política de Carl Schmitt» (1924), que fue la primera exposición de la obra de Schmitt hasta 1922 y que sigue siendo ejemplar. Aparte de la consideración sistemática de la obra, es decir, del establecimiento del hilo que une *El romanticismo político* (1919), *La dictadura* (1921) y la *Teología política*, el ensayo contiene una breve, pero muy significativa clave de los otros hilos que unen a la *Crítica de la inteligencia alemana* con la última obra de Ball, *Cristianismo bizantino*, de modo que la «teología política» de Schmitt se convierte en un espejo en el que Ball encuentra la confirmación de los supuestos teóricos de la *Crítica* y a la vez las divergencias que llevaron a Ball a la mística y al «catolicismo integral» de su último libro. La diferencia más importante se refiere a la distinción entre «dictadura comisaria» y «dictadura soberana» que elabora Schmitt

en *La dictadura*. Ball critica el ejemplo de que se sirve Schmitt para ilustrar el concepto de «dictadura soberana» y pregunta retóricamente: «¿Es siquiera posible una dictadura soberana dentro del Estado? Cromwell es sin duda un usurpador, por el hecho de que se enfrentó furiosamente a la Iglesia. Y aunque invocó a Dios y aseguró que ante Él toda instancia terrenal es relativa o desaparece...» fue «en fin un heterodoxo... no fue un soberano. Y así, la consecuencia obliga a decir que en este libro, Schmitt cree aún en una soberanía fuera de la Iglesia, en tanto que como católico debe atenerse al principio de que dentro de la política sólo es posible fundamentar irracionalmente una dictadura comisaria; tan sólo, pues, cuando un poder irracional imparte la comisión a un instrumento que con medios racionales pone en marcha los altos propósitos del poder que comisiona... Lo irracional nunca puede entrar en relación directa con el Estado. Ese es el sentido de la Iglesia como institución y de la dictadura comisaria. El dictador soberano sólo puede ser fundamentado dentro de la Iglesia» (*Der Künstler und die Zeitkrankheit*, p. 324s). La discusión sobre la dictadura y la soberanía en el marco de la teología política, sobrepasa el interés jurídico-político y teológico. Éste es el signo de un clima y de una problemática sociales que surgieron como consecuencia del derrumbamiento del imperio alemán, del tardío Estado Nacional, en el que la llamada *Kulturkampf* prusiana renovó legalmente y sin violencia bélica la guerra religiosa de Estado protestante y la persecución de parte de la población católica, es decir, en el que los términos de determinación de la sustancia del Estado eran religiosos y, en última instancia, teológicos. El derrumbamiento del imperio agudizó una sensibilidad religiosa secular, por así decir, y lo que en el fondo se trasluce en esta discusión, no es el problema de la ausencia de Dios sino el problema de la ausencia de autoridad prusiana, es decir, militar o, más exactamente, de autoritarismo, del sustancial de la sociedad alemana.

En el prólogo a sus *Consideraciones de un apolítico* aseguró Thomas Mann —entre postulado y comprobación—: «Me confieso profundamente convencido de que el pueblo alemán nunca podrá amar la democracia política, por el simple motivo de que él no puede amar a la política misma y de que el tan desacreditado 'Estado autoritario' es la forma de Estado adecuada correspondiente al pueblo alemán y la que es y sigue siendo en el fondo la forma querida por él» (*Betrachtungen eines Unpolitischen*, Berlín, 1919, p. XXXII). Aunque Thomas Mann y sus exégetas como Georg Lukács relativizaron o difuminaron la significación ideológica de esta confesión y profesión de fe, ella es expresión de un clima político germano-restaurativo y antiburgués, que no se resuelve según la dialéctica hegeliana, es decir, que no «conserva y suspende» en un tercer término la

contradicción de la «antiburguesía», esto es, la de ser burgués restaurativo, sino se mantiene como cabeza de Jano y engendra contraposiciones sonoras pero lógicamente nulas. «Contra lo que más profundo en mí, mi instinto nacional, tenía que enconarse, fue el clamor por la 'política' en la significación de la palabra que ésta merece en la esfera espiritual; la 'politización del espíritu', la falsificación del concepto de espíritu en la mejoradora Ilustración, en la filantropía revolucionaria lo que tiene en mí el efecto de veneno y arsénico; y sé que éstas, mi repugnancia y protesta, no son algo insignificamente personal y temporalmente determinado, sino que en ello opera desde mí la esencia nacional misma. El espíritu no es política: como alemán, no se necesita ser mal siglo diez y nueve, para 'no' hacerse responsable a vida y muerte de esto. La diferencia entre espíritu y política contiene la de cultura y civilización, alma y sociedad, la de libertad y derecho de sufragio, arte y literatura; y germanidad, eso es cultura, alma, libertad, arte y no civilización, sociedad, derecho de sufragio, literatura» (op. cit. p. XXXIII). Thomas Mann advirtió, al comienzo del prólogo, que ese libro no corresponde a su idea de obra, porque es «una efusión o un *memorandum*, un inventario o una crónica» (op. cit. p. X). Como crónica y efusión y *memorandum*, la «confusión épica» es la confluencia mediatizada de nostalgias que, variando una designación crítica de Menéndez Pelayo sobre Bécquer, son «suspirotos germánicos». En ese limbo del espíritu «despolitizado», de un «espíritu» que buscaba una continuación nueva del «titanismo» alemán de la época clásica o «época de Goethe», como se ha llamado la época del idealismo alemán, se recurrió a una reconfiguración del Absoluto, es decir, de esa ultimidad secularizada en la que consistió el apocalipsis terrenal y burocratizado de la filosofía de Hegel. En lenguaje atropellado, que la historiografía literaria atribuye a la influencia del expresionismo, Ernst Bloch, por ejemplo, esbozó en su libro *Espíritu de la Utopía* (1918) un mapa del futuro, cuyo presupuesto es la «voluntad del Reino», en el que «el alma, el Mesías, el apocalipsis, que constituye el acto del despertar a la totalidad, dan los últimos impulsos de la acción y del conocimiento, forman el Apriori de toda política y cultura» (*Geist der Utopie*, ed. Suhrkamp, Frankfurt/M., 1964, p. 346; en la ed. de 1918 no se encuentra esta frase que incluyó en la ed. de 1923). Walter Benjamin, por su parte, fue más claro. En su ensayo «Para una crítica del poder» (1922), agregó a la diferencia entre violencia que crea derecho y la que lo mantiene, la «violencia divina que es insignia y sello, nunca medio de ejecución sagrada» ya la llamó «violencia reinante», que, en el contexto del ensayo, significa «poder reinante» («Zur Kritik der Gewalt», en *Gesammelte Schriften*, ed. Tiedemann & Schweppenhäusser, Frankfurt/M. 1977, t. II-1, p. 203). Los ejemplos podrían multiplicarse, pero la significación de