

Nota crítica:

Abdo Ferez, C., Fernández Peychaux, D.
y Rodríguez Rial, G. (comps.),
Hobbes, el hereje: teología, política y materialismo,
Buenos Aires: Eudeba, 2018, 240 pp.

Este texto comprende nueve aportes (en la forma de capítulos independientes) articulados en torno al eje de la “religión en los textos de Thomas Hobbes” y con especial énfasis en la relación entre “religión, teología y materialismo”, tal como se explicita en el “Prólogo” (10). Se trata de colaboraciones de autores y autoras tanto locales como del exterior (tres), que no pueden más que ser bienvenidas como un robusto aporte a la investigación de ese aspecto no tan conocido que representan las partes III y IV del *Leviathan*, amén de la constelación de textos —sobre todo posteriores, algunos sistemáticos, otros polémicos— que el de Malmesbury dedicó a la temática teológica. Para los lectores no especializados y ciertamente para quienes se inician en el estudio del filósofo, esas voluminosas secciones del *Leviathan* configuran un verdadero “lado oscuro de la Luna”, tanto por su extensión como por su densidad conceptual. En este sentido, cabe señalar la importancia de una obra que ciertamente *también* pretende avanzar, creemos, en la dirección de una exposición razonada del tema así como en la de generar *insights* pasibles de ser retomados en investigaciones posteriores.

El prólogo de la obra (“Soledad de Thomas Hobbes”) es gráfico con respecto al enfoque general que anima a los compiladores: ofrece aquí la única presentación en el texto de los propósitos y puntos de partida científicos del equipo liderado por ellos, además de resúmenes

de las contribuciones (20-27) y una bibliografía muy selectiva en su parte final (33-35). Con respecto a ésta, hay que decir que los textos citados son en general pertinentes¹ aunque se observa la dificultad de lograr un equilibrio entre las dos tendencias que desde hace ya mucho tiempo hegemonizan polémicamente la discusión: las interpretaciones tanto “teístas” como “secularistas” que establecen posiciones² muy especializadas con respecto al debate entre teología y política en Hobbes. Lo mismo puede decirse de la remisión al trabajo de Paul D. Cooke para sustentar la periodización en las etapas de recepción de la teología hobbesiana desde el siglo XVI a la actualidad (10), ya que se trata de un texto que ha sido juzgado como polémico y que va más allá incluso de la *secularist interpretation*.³ Aquí podría haber sido interesante recurrir también a fuentes locales,⁴ dada la larga tradición y producción de los estudios hobbesianos en nuestro país. La cuestión hermenéutica es relevante, creemos, porque permite iluminar mejor los conceptos que

1 Con ausencias notables: por ejemplo, se cita a Luc Foisneau en un artículo de 2007 (“Omnipotence, Necessity and Sovereignty: Hobbes and the Absolute and Ordinary Powers of God and King”) que ubica —muy útilmente— la teoría de la omnipotencia divina en el contexto de la polémica Hobbes-Bramhall pero no se hace referencia al tratamiento propiamente sistemático de la doctrina de la *potentia Dei absoluta y ordinata* realizado en su tesis doctoral publicada en 2000 (*Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, París: Presses Universitaires de France). Nos hemos ocupado del tema en nuestra «Reseña Crítica a Hobbes et la tout - puissance de Dieu» en *SAPIENTIA*, vol. LVIII, fascículos 213/14, 2004, pp. 331-346.

2 En algunos casos estas “posiciones” teóricas son verdaderas “trincheras” físicas, pero puede decirse que el debate contemporáneo siempre se ha conducido con verdadera corrección, fuerte argumentación y erudición. Para un *racconto* abarcativo y razonado de la polémica ver Di Leo Razuk, Andrés, *La noción de Dios en Hobbes: una aproximación teológico-política*, Buenos Aires: Teseo Press, 2018, pp. 23-38.

3 Paul D. Cooke, *Hobbes and Christianity: Reassessing the Bible in Leviathan*, Lanham (Maryland): Rowman & Littlefield, 1996. En primer lugar, su propósito declarado es mostrar a Hobbes como el autor de “...una suerte de conspiración contra el auténtico cristianismo...y que aquellos que aceptan como ingenioso el tratamiento hobbesiano de la religión han sido captados por sus argucias” (pág. xiv), como un “maestro de la falsificación” (pág. 21) que utilizaba una “tramposa ambigüedad” (pág. 63); el problema aquí no sería tanto el evidente partisanismo de los ecos straussianos de estas formulaciones sino más bien la altamente problemática idea de una *conspiracy*. En segundo lugar, la “periodización” (pp. 22-36) no establece etapas razonadas sino una presentación cronológica de autores (el más discutido: Howard Warrender) que excluye no menos de veinte años de la última (y copiosa) producción científica sobre el particular. En tercer lugar, el innegable trabajo de análisis escritural y del *corpus* hobbesiano que realiza Cooke queda en alguna medida desvirtuado por su *parti pris* extremo y así lo ha notado la crítica (cfr. la reseña de Kerry Whiteside en *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3, 1997, pág. 717 ss.).

4 Por ejemplo, para la recepción contemporánea a Hobbes el breve pero documentado artículo de Maja Lukac “Leviathan : herencia maldita, influencia oculta” en *Apuntes Filosóficos*, n° 19, 2001, p. 31-41; para la problemática desde el siglo XX Di Leo Razuk *La noción...*, *op. cit.*, pp. 23-38.

sostienen este prólogo, donde se habla de la “soledad” y la “subversión” de Hobbes (9-10, 19).

Una dosis razonable de contextualismo skinneriano ayuda a matizarlas ya que las líneas más recientes de investigación muestran que esa “soledad” no fue tal...no al menos en términos convencionales. Un erudito trabajo de Jon Parkin precisa la forma en que un giro en la investigación reciente —Skinner, Tuck, Malcom, Marshall, Goldie— ha mostrado como Hobbes “...poseía estrechos vínculos intelectuales con el *mainstream* ilustrado del siglo diecisiete, mucho más de lo que sus críticos permitirían inferir...su exclusión pública con respecto a sus contemporáneos acaso tuviera que ver más con circunstancias contingentes que con alguna vasta inconmensurabilidad intelectual entre su visión y la de sus oponentes”. De hecho, lo contrario fue el caso: en algunos temas, se estaba *demasiado* cerca de las posturas hobbesianas como para aceptarlo y arriesgar por ello reputación científica, religiosa o social.⁵ La acción de los críticos fue así idiosincrática toda vez que escenifican un combate intelectual contra el “villano” Hobbes a la vez que se vinculan más y más con los postulados hobbesianos: o la imposibilidad de rescatar “lo valioso en Hobbes” (y descartar lo que resta) o la paradoja de polemizar y justificarse pero en el propio registro *racionalista* introducido por el de Malmesbury.⁶ Percibir este sutil pliegue en el debate contemporáneo a Hobbes no ha sido solo patrimonio del enfoque contextualista, ya que en un reciente trabajo de Phillippe Crignon dedicado a la teoría de la representación hobbesiana se advierte un mecanismo similar: rastreando minuciosamente “el impacto de Hobbes sobre la controversia trinitaria” que se desató en Inglaterra entre 1680 y 1690, Crignon comprueba cómo se introduce el concepto de “persona” en el campo teológico y filosófico siguiendo exactamente la formulación ciceroniana que utiliza Hobbes en el capítulo XVI del *Leviathan*, todo ello por los propios *críticos* de Hobbes y sin citarlo en ningún lugar.⁷ Es científicamente reconfor-

5 Jon Parkin, *Taming the Leviathan: the reception of the political and religious ideas of Thomas Hobbes in England, 1640–1700*, Cambridge: CUP, 2009, pp. 2, 7-8.

6 *Ibid.*, pp. 411 ss.

7 Phillippe Crignon, *De l’incarnation à la représentation. L’ontologie politique de Thomas Hobbes*, Paris: Garnier, 2012, pp. 376 ss. Es especialmente impactante el seguimiento de los escritos de John Wallis (un veterano adversario de Hobbes) con su subtítulo: “Wallis promotor de Hobbes” (pág. 385), donde se muestra que Wallis toma la fórmula ciceroniana directamente de Hobbes y no de Cicerón —insistimos: sin citar al primero nunca— y cree autorizarse en la tradición para en realidad terminar mimetizándose con el de Malmesbury. Se trata precisamente del mismo efecto paradójico que describe Parkin: polemizar con las armas intelectuales del enemigo incorporando no sólo su literalidad sino sobre todo su esquema conceptual, con consecuencias desastrosas para el polemista. Con razón

tante observar cómo dos investigadores con metodologías diferentes llegan, sin embargo, a resultados similares que matizan y amplían considerablemente la citada “soledad” hobbesiana.

Con respecto a la “subversión”, el prólogo expresa que “cuesta leer a Hobbes como un subversivo” (9) y vincula esa cualidad precisamente con el materialismo: ateísmo, antiespiritualismo y corporalismo serían las marcas distintivas del pensamiento heterodoxo en la época de Hobbes. Enfocar en su pensamiento sobre la “religiosidad” permitiría corregir la percepción de un pensador “...que ha quedado ubicado —quizás demasiado pronto— como un conservador en el catálogo de los manuales publicados en nuestra lengua” (12). La estrategia es clara, entonces: contraponer al Hobbes “conservador” político de la manualística el Hobbes “progresista” erastiano-sociniano (el “hereje”). Confiando en que no queda ni un átomo de prejuicio “conservador” en el enfoque de los autores (y a pesar de que “cuesta leer a Hobbes como un subversivo”) de todos modos hay que insistir en lo que un autor del *mainstream* de la *Hobbes-Forschung* como Quentin Skinner señalara: al destacar la naturaleza artificial de la persona representativa y la necesidad del consenso para instituir la, Hobbes dañaría de manera irreparable la teoría natural del “derecho divino” que era el sostén indiscutido de los legitimistas.⁸ Más allá de sus escarceos políticos con los bandos en pugna, esta piedra basal de la teoría política hobbesiana lo aleja definitivamente de cualquier traza de “conservadurismo” o tradicionalismo. Por otra parte, el profesor de Cambridge también ha enfatizado el carácter “revolucionario” —una *conceptual revolution*— de la teoría de la estatalidad hobbesiana dentro del contexto europeo de la época.⁹

Resultaría demasiado extenso reseñar la totalidad de los artículos, lo cual obliga a cierta (siempre penosa) selectividad en términos de su relación específica con la temática. En lo que sigue y en el orden de la obra, se intentará abordar sinópticamente algunos de los trabajos tanto en su aspecto formal como en el material, dando unas pocas pinceladas sobre su contenido.

En el artículo de Diego Fernández Peycheaux (“Un campanario para apuntalar el cielo”) se realiza una reconstrucción de la polémica hobbesiana con Bramhall, en una exposición que aporta una lectura minuciosa del propio debate (a propósito también de la reciente tra-

habla Crignon de una suerte de “caballo de Troya” (pág. 389) que, entendemos, daría cuenta de la pregnancia rupturista del pensamiento hobbesiano, *malgré* sus oponentes.

8 Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume 3: Hobbes and Civil Science*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pág. 204.

9 Quentin Skinner, *Visions of Politics. Volume 2: Renaissance Virtues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pág. 410.

ducción local del texto) complementada con el aporte y discusión de las obras más especializadas en la temática. Al final de su artículo (55 ss.) apunta al sugestivo recurso *in extremis* de Hobbes —para salvar la polémica— de la distinción foro interno-externo, señalando sus posibles articulaciones, de forma polémica: a) como posible respuesta histórico-contextual europea al problema de la autoridad religiosa frente al Estado privatizando —por así decir— el típico corporativismo de la concepción medieval eclesiástica;¹⁰ y b) como inconsistencia intra-teórica, a la luz del anticartesianismo y de la unicidad del corporalismo hobbesiano.¹¹

En el trabajo de Rodrigo Ottonello (“El *homoousianismo* político-religioso de Thomas Hobbes) se parte de la discusión especializada sobre el “teísmo” versus “secularismo” en la obra hobbesiana, con mención del debate más caracterizado (Curley-Martinich), para pasar a analizar el más que interesante tema de la posición teológica de Hobbes con respecto a la ortodoxia del Concilio de Nicea y las corrientes anti-trinitarias: sin espacio aquí para extendernos,¹² señalamos simplemente que el uno de los objetivos —logrados— del trabajo es mostrar cómo ese concepto unitario de la “misma sustancia” (*homoousios*) entre el Padre y el Hijo es reformulado en vena materialista por Hobbes, poniéndose simultáneamente por dentro y por fuera de la ortodoxia. Sobre este punto específico, el texto se resiente por la ausencia de algún trabajo especializado que promueve conclusiones similares.¹³ Desde un punto

10 La referencia es a Jeffrey Collins, quien ve lo esencial de la Revolución Inglesa en “la lucha por definir la naturaleza de la autoridad religiosa en un Estado que estaba en la cúspide de su rápida modernización” (*The Allegiance of Thomas Hobbes*, Oxford: OUP, 2005, pág. 278). Aparece en escena también mencionada por Fernández Peycheaux la tesis schmittiana sobre el proceso de “neutralización” propio de la Modernidad: “El mundo europeo del siglo XVI buscó un ámbito neutral en el que superar la controversia y donde pudiera entenderse, acordar y persuadirse mutuamente, luego de las irremediables querellas y conflictos del siglo XVI”, cfr. Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*, München: Duncker & Humblot, 1932, pág. 75.

11 En la vena de la influyente —para toda la compilación— Samantha Frost “Fear and the Illusion of Autonomy” en S. Frost y D. Coole (eds.) *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*, Durham: Duke University Press, 2010, pp. 158-177.

12 Remitimos a nuestros trabajos “Hobbes y los usos políticos de la Trinidad” en M. Gross Villanova y D. Ferreira Barros (orgs.), *Hobbes: Natureza, história e política*, São Paulo: Discurso Editorial, 2009, pp. 63-82 y “Theology and Politics in Thomas Hobbes’s Trinitarian Theory” en *Hobbes Studies*, Volume 24, Leiden: Brill, 2011, pp. 62-77.

13 En especial, D. Warner “Hobbes’s Interpretation of the Doctrine of the Trinity” en P. King (ed.) *Thomas Hobbes: Critical Assessments*, London: Routledge, 1993, vol. 4, pp. 83-98 (publicado originalmente en el *Journal of Religious History*, 1969) y George Wright *Religion, Politics...*, op. cit., especialmente el capítulo titulado “Hobbes and the economic Trinity”, pp. 175-210. El libro de Wright es mencionado en la compilación por otro autor (pág. 38) pero lamentablemente no se lo trabaja en el texto de los artículos.

de vista tanto técnico como expositivo, creemos también que hubiera sido necesario un glosario sobre las diferentes herejías antitrinitarias (en la vena de Franck Lessay)¹⁴ o, al menos, cuando se glosan las sinopsis sobre las mismas que presenta Hobbes en diferentes partes de su obra (65-66)¹⁵ se deberían haber indicado los términos técnicos, a saber: modalismo o subordinacionismo, sabelianismo, antropomorfismo, marcionismo (Marcion-Valentino), arrianismo, diteísmo (Nestorio) y monofisismo (Eutiques: “eutiquianismo”), etc.¹⁶ La ausencia de lo anterior provoca que el texto se resienta de la falta de precisión, por ejemplo, cuando se problematiza el supuesto “arrianismo” de Hobbes¹⁷ o, incluso, cuando se introduce la mención hobbesiana a Tertuliano como apoyo de su “corporalismo”: no solo porque éste no fue exactamente un Padre de la Iglesia,¹⁸ sino porque su combate contra “el Jesús fantasmático de gnósticos y marcionitas” (74) también implicó una

14 Franck Lessay “Glossaire des Notions” en Th. Hobbes *Textes sur l’heresie et sur l’histoire*, Paris: Vrin, 1993, pp. 207-213.

15 El texto sobre la hereja, el *Behemoth* y el “Apéndice” al *Leviathan* de 1668.

16 El orden que damos es el propio de Hobbes en “An Historical Narration concerning Heresy, and the Punishment thereof” en *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. William Molesworth, London, Bohn, 1839-1845, vol. 4, pág. 390.

17 Cuando el autor se pregunta “¿cabría pensar en un Hobbes arriano?” (77) y enumera, correctamente, los intentos de defensa de Hobbes en la forma de las rectificaciones a la versión latina del *Leviathan* en 1668 —eliminación de la fórmula “arriana” de Cristo como representante de Dios (junto a las otras personas representativas: Moisés y el Espíritu Santo)— no es al “arrianismo” sin más al que se está conjurando sino a la sospecha de un modalismo o subordinacionismo. Cfr. Karl Rahner *et. al. Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder, 1962, artículos: “Monarchianismus” vol. VII, col. 533-34 y “Sabellianismus” vol. IX, col. 193; *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris: Letouzey, 1928, “Monarchianisme”, vol. 10, col. 2193- 2209 (G. Bardy). Para la polémica “monarquiana” preñada ver los magníficos trabajos de Gabino Uríbarri *La emergencia de la Trinidad immanente: Hipólito y Tertuliano*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1999, pp. 15-16; cfr. ídem *Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia monarquiana*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 1996, *passim*; ídem “Monarquía: Apuntes sobre el estado de la cuestión” en *Estudios Eclesiásticos* N° 69, 1994, pp. 343-366.

18 Como Hobbes pretende (cfr. *English Works...*, *op. cit.*, pág. 307). Aquí la argumentación de Hobbes es sinuosa ya que Tertuliano fue técnicamente un escritor eclesiástico, un apologeta y polemista en teología dogmática de gran popularidad en el cristianismo occidental antiguo (cfr. *New Catholic Encyclopedia*, Washington: Catholic University of America Press/Gale, 2002, vol. 13, pág. 837). Pero desde un punto de vista doctrinal debe ser tomado con precaución, no sólo por su adopción del montanismo en su última etapa (el texto que cita Hobbes es de ese período), sino sobre todo por la pervivencia de la metafísica estoica en su pensamiento como base de su materialismo; cfr. *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg: Herder, 3ª. ed. 2000, vol. 9, col. 1346-1347, así como el minucioso estudio de Marian Hillar *From logos to trinity : the evolution of religious beliefs from Pythagoras to Tertullian*, Cambridge: CUP, 2012, pp. 210-220.

posición trinitaria polémica y, para algunos, claramente heterodoxa.¹⁹ Asimismo, el autor desarrolla importantes referencias patológicas (68-72) sobre la controversia nicea, que son hechas de manera directa y sin aclaratorias a los textos, lo cual no es el procedimiento habitual en el tratamiento de estos temas.²⁰

En el texto de Gabriela Rodríguez Rial (“La teología política en el *Leviatán*”) se realiza un extenso recorrido por las partes III y IV de la obra mayor hobbesiana bajo la consigna de hallar allí su “teología política”, con tratamientos específicos del “reino de Dios profético” y de la cualidad espiritual y la Trinidad en sus versiones hobbesianas. En el cierre se retoma (como en otros artículos) la controversia entre Erik Peterson y Carl Schmitt para declarar su centralidad afirmando que sus teologías políticas “tienen al *Leviatán* como campo de batalla”²¹ y para alejar a Hobbes de cualquier filiación petersoniana (no “inspira su concepción teológica-política en el modelo del reino y el gobierno judío”)²² dada su reformulación heterodoxa de la doctrina trinitaria.

En la contribución de Cecilia Abdo Ferez (“El orden de los signos. Nueva escatología y pluralidad en Hobbes”), se procede a una recapitulación del desarrollo histórico con base escritural que

19 Cfr. Uríbarri, “Monarquía...”, *op. cit.*, pp. 355-362, sobre las posiciones contrapuestas de H. Hagemann y W. Markus sobre Tertuliano en la controversia monarquiana. Más que la distinción entre “substancia” y “personas” la clave aquí es entre el sentido “económico” vs. el “inmanente” de la Trinidad y el tránsito polémico —pero *malgré tout* hobbesiano— entre las esferas metafísica-ontológica y cosmológica-política en el teólogo africano.

20 Hay varias referencias pero también alguna cita (Atanasio, Ireneo, Teodoreto, por ejemplo) y dado que la patología es un campo altamente sistematizado y muchas de las fuentes no están traducidas a lenguas modernas, no queda muy claro el procedimiento de referencias: si se tradujo del original —aparte de aclararlo— hay que mencionar los repertorios clásicos (por ejemplo, la patología de Jacques Paul Migne: *Patrologia Latina* y *Graeca*, hoy accesible digitalmente) o, si se trata de una traducción moderna, la edición utilizada.

21 En términos estrictos, es Schmitt quien introduce explícitamente a Hobbes en su respuesta a Peterson *circa* 1969; cfr. Carl Schmitt “Teología Política II: La leyenda de la liquidación de toda teología política” en Héctor Orestes Aguilar (ed.) *Carl Schmitt, Teólogo de la Política*, México: FCE, 2001, pp. 442 ss.

22 No queda demasiado claro el porqué, sobre todo basándose como hace la autora en las diferentes versiones de la “teocracia judía” (la de Filón según Peterson o la de Moisés vía pacto de la Alianza vs. la de los reyes según Hobbes), porque en definitiva lo que está en juego allí es la relación problemática entre las diferentes legalidades tanto del Reino de Dios por naturaleza como del profético: la incapacidad de *universalización* del segundo sobre el primero ha sido señalada a partir de la *particularidad* de la Revelación, tal como cuando traduce Hobbes el pasaje de *Éxodo* 19, 5: “If you will obey my voice indeed, and keep my covenant, then ye shall be a *peculiar people* to me, for all the earth is mine...” en directa polémica con la *Authorized King James Version*, que habla de una “propiedad personal” (cfr. *English Works...*, *op. cit.*, III, pág. 398, resaltado AJC.). En esto ver Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance...*, *ob. cit.*, pág. 314 ss.

hace Hobbes del judaísmo-cristianismo (“capítulos 35, 38 y 40 de la parte III del Leviatán”), para visualizar allí una operación sobre la factibilidad de una “teología política”: se trata de “postular” y en simultáneo “aplazar” dicha posibilidad (150-151). Lo anterior por medio de la estrategia del desplazamiento escatológico —y por lo tanto indeterminable— del Reino de Dios en la Tierra, a la vez que se impugna la pretensa universalidad actual de dicho Reino propugnando el remedio de las iglesias nacionales con sus correspondientes soberanías. Al marcar, correctamente, la “peculiaridad” del pueblo judío (160) la autora lo vincula ahora con una dinámica no solo democrática (por el “consentimiento” del pueblo) sino también con una de los signos y del carisma del líder-mediador, configurando así una cierta inestabilidad constitutiva del régimen mosaico.²³ Antes del cierre y casi como un excursus, se recurre nuevamente a uno de los contendientes de la polémica teológica-política, Erik Peterson, para sintetizar y glosar algunas de las tesis principales de su texto sobre el monoteísmo.

Una aclaración final, ante la recurrencia tanto de la figura de Schmitt como de la de Peterson en torno a la problemática de la “teología política” (expresamente en Ottonello, Rodríguez Rial y Abdo Fezz), que abordamos con dos indicaciones: 1ª) Se extraña la presencia de un despliegue conceptual de la “teología política”, no solo por su antiguo linaje (correctamente señalado por Schmitt)²⁴ sino porque la expresión deriva *también* hacia desarrollos contemporáneos con un sentido muy diferente al planteado tanto por Schmitt como por Peterson (aunque quizás más cercanos a la intención antiautoritaria de este último). “Teología política” se dice de diversas maneras y circunscribirse *solo* al binomio Schmitt-Peterson invisibiliza en alguna forma la amplitud del campo de discusión,²⁵ que ya se ha hecho evidente

23 Se trata ciertamente de una interpretación deflacionaria de la figura de Moisés que va *à contre-courant* de la visión general sobre el personaje. A modo de muestra: “Moisés es el ejemplo típico de un soberano en el sentido característico de la teoría de la estatalidad de Hobbes...la solución...que Hobbes reivindica para su propio tiempo. El soberano civil al igual que Moisés rige sobre la religión y la política” (cfr. Wolfgang Palaver *Politik und Religion bei Thomas Hobbes*, Innsbruck: Tyrolia Verlag, 1991, pp. 142-143, 147).

24 En su réplica a Peterson; cfr. Schmitt “Teología Política II...”, *op. cit.*, pp. 417 ss.

25 Para un excelente planteo general en nuestro idioma: Bernd Wacker “Teología Política” en Peter Eicher (dir) *Diccionario de Conceptos Teológicos*, Barcelona: Herder, 1990, pp. 520-529; asimismo para una exposición razonada que integra a Peterson en el contexto de una tipología junto a J. Moltmann, K. Barth y J. B. Metz, ver Peter Koslowski “Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre?” en Jacob Taubes (ed.) *Religionstheorie und Politische Theologie Bd. 1: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, München: Wilhelm Fink, 1985, pp. 26-44.

también en textos ampliamente difundidos.²⁶ 2ª) Se debería evitar sobrevalorar el peso *teórico* de la oposición que en su momento presentó Peterson a la *Reichstheologie* o a los *Deutschen Christen*, para prestar mayor atención a los argumentos teológicos, eclesiológicos y soteriológicos de Schmitt en su réplica a Peterson: éstos tienen su mérito, pero hay que decir que la refutación histórico-crítica a Peterson ya ha sido hecha, con impecable filología, en revisión de las fuentes patrísticas que utilizara el teólogo católico.²⁷

Andrés Jiménez Colodrero - UBA-CIF
anjimcol@gmail.com

26 Por caso, el completo estudio de Merio Scattola, *Teología Política*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2008.

27 En la obra colectiva dirigida por Alfred Schindler, donde por ejemplo se afirma de Peterson que "...la fascinación por la conclusión de su tesis lo ha llevado a encasillar al monoteísmo dentro de un enfoque limitado y a embutir en este lecho de Procusto todos los motivos centrales de la teología política veteroecclesial" así como a no exponer más que algunos "tópicos aislados con sus tradiciones, pero en todo caso un recorte muy limitado al cuadro general de la teología imperial del antiguo cristianismo" (cfr. Alfred Schindler (ed.) *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1978, pág. 65.