

La teología política de Heinrich Meier: una propuesta crítica

Heinrich Meier's Political Theology: a critical proposal

*JORGE LATORRE MERINO**

Resumen: La teología política ocupa hoy un lugar privilegiado en los estudios teórico-políticos y filosóficos que estimulan la vida del debate académico actual. Carl Schmitt, así como las polémicas que rodean el legado de su obra, tiene una clara responsabilidad en este estado actual de cosas. Muchos se han lanzado a proponer claves interpretativas a fin de arrojar nueva luz sobre el trabajo del jurista. Uno de los especialistas más acreditados en este ámbito es Heinrich Meier. A través del análisis de su propuesta de lectura, en este artículo se busca polemizar con un aspecto fundamental de la misma. Analizando, asimismo, los resultados que arroja la lectura de Meier en lo tocante a la relación Hobbes-Schmitt, el texto busca esbozar una propuesta de revisión de la categoría «teología política», que en ocasiones se ha visto excesivamente restringida a los márgenes del universo intelectual de Schmitt.

Palabras clave: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, Heinrich Meier, teología política, secularización.

Abstract: Political Theology has a central role in theoretical-political and philosophical studies in the current debate. Carl Schmitt and the polemics around his work are one of the reasons which explain this situation. Many readers have made several efforts in order to understand the meaning of the jurist's work. One of the most reputable scholars on this issue is Heinrich Meier. Analyzing his lecture, this paper aims to question one of his fundamental thesis. Furthermore, the results of Meier's work will be also analyzed within the Hobbes-Schmitt relationship. Thus, in the light of our conclusions we will come up with an outline of a new meaning of "Political Theology" beyond the borders of Schmitt's intellectual universe.

Keywords: Carl Schmitt, Thomas Hobbes, Heinrich Meier, Political Theology, Secularization.

Recibido: 24/08/2022. Aceptado: 27/12/2022.

* Doctorando en Ciencias Políticas, de la Administración y Relaciones Internacionales en la Universidad Complutense de Madrid (UCM). También ejerce como Colaborador Honorífico del Departamento de Historia, Teorías y Geografía Políticas de la misma universidad. Email: jorgelat@ucm.es. Actualmente se encuentra estudiando el debate teológico-político del pasado siglo y sus recepciones en el pensamiento actual. En el marco de su trabajo doctoral, la obra de Carl Schmitt ocupa un lugar predilecto en sus actuales investigaciones. En 2022 publicó en *Res Publica: revista de las ideas políticas*, el artículo "El Leviatán en la doctrina del Estado de Carl Schmitt. Entre la crítica y la tragedia".

1. Introducción

Es bien sabido que Heinrich Meier forma parte de los *schmittólogos* de renombre mundial y sus aportaciones a la recepción de la obra del jurista son un punto indispensable del debate actual. La tesis de partida con la que trabaja Meier procede de su análisis del comentario del joven Leo Strauss a *El concepto de lo político*. Meier sostiene que el mayor problema detectado por Strauss es la indefinición schmittiana de un núcleo sustancial de lo político, y añade que esta falta de sustancia obedece a la naturaleza teológica del pensamiento del jurista, o mejor, a la necesidad de Schmitt de esconder sus apriorismos teológicos a fin de librarse de la batalla contra el liberalismo en el terreno de la metafísica (Meier: 2008, pp. 85-86). Este «Comentario» posee una historia propia, y permaneció en segundo plano hasta que en 1988 Meier publicó un volumen recopilatorio, donde se recoge el «comentario» de Strauss, una introducción al mismo, en la que Meier esboza una interpretación original del pensamiento de Schmitt, y por último, se incluye también el intercambio epistolar entre ambos autores.

Seis años más tarde, Meier lanzaría un volumen sistemático, desarrollado a partir de lo descrito en el «Diálogo de ausentes», esta vez dividido en cuatro capítulos que abordan el conjunto de la obra de Schmitt, bajo el título *Die Lehre Carl Schmitts* (1994). La tesis es la misma que seis años atrás: para comprender el significado último del pensamiento schmittiano, hemos de partir de la premisa de que existen dos grandes métodos de conocimiento que piensan la política: uno es la filosofía política y otro la teología política. De nuevo, esta lectura es deudora del «comentario» de Strauss, así como de otros trabajos donde el filósofo ahonda en esta idea (Strauss, 2014). Sin embargo, la empresa teórica de separar categorialmente «teología política» de «filosofía política» para analizar el conjunto del trabajo de Schmitt, deudas aparte, es obra exclusiva de Meier¹.

La novedad de la aportación de Meier consiste, en primer lugar, en encuadrar a Schmitt como un claro miembro de esa familia llamada «teólogos políticos», distinta de la de los filósofos, para más tarde, en segundo lugar, investigar el pensamiento del jurista en torno a cuatro grandes cuestiones: moral, política, revelación e historia.

El pensamiento teológico-político, tal como Meier lo define, es una forma de conocimiento que parte de la fe en la Verdad revelada, que posee la fuerza empírica de exigir una respuesta en cada momento histórico, tomando los acontecimientos terrenales como un desafío único que demanda una coacción al orden². El hecho de que la «teología», tal como la entiende Meier, se agote en un acto de fe, y no tome en consideración los elementos nucleares pertenecientes a la dimensión del *logos*, es uno de los grandes problemas de su tesis, y ha sido criticado en otro lugar³. En términos teológicos, y siempre según Meier, el «teólogo de la política» se caracteriza por una postura de apertura a la trascendencia, a la espera de escuchar el llamado de la historia. En este sentido, cada desafío epocal, cada reto

1 En adelante tomaremos distancia de la separación conceptual straussiana entre «teología política» y «filosofía política» para centrarnos exclusivamente en la distinción de Meier, que difiere considerablemente de la de Strauss.

2 Entre otros lugares, esta reflexión viene presentada de forma más compacta en el prefacio a la edición americana. Cf. H. Meier (2011, pp. XI-XIX).

3 Me remito al artículo de H. E. Herrera (2013).

planteado al *statu quo*, es —o debe ser— respondido con una imposición de orden; la voluntad divina reclama una acción autoritaria con la determinación de afianzar el orden político.

Desde el punto de vista ontológico, la filosofía política sitúa el fundamento de lo político en el puro conocimiento humano, mientras que la teología política parte de la convicción innegociable de que la verdad ha sido revelada al hombre por una instancia supraterrenal, y reclama de éste una respuesta en forma de imposición autoritaria de orden. Pese a esta distinción ontológica, Meier (2011, pp. 41-43) admite, poniendo en riesgo todo su razonamiento ulterior, que ambas formas de pensamiento están determinadas por la fe, incluso aquellas que se vanaglorian de su ateísmo. Así las cosas, tanto la filosofía política como la teología política parten de la asunción de una serie de enunciados que solo se sostienen en actos de fe, y no son por tanto, científicamente demostrables. Con lo cual, de acuerdo con la distinción de Meier, tanto la filosofía política como la teología política parten de un supuesto normativo infundado, en lo que difieren es en el contenido de dicho supuesto: en el caso de la filosofía política, el apriorismo consistiría en otorgar al conocimiento humano la primacía ontológica; mientras, en el caso de la teología política, se concedería una posición privilegiada a la Verdad revelada.

Las implicaciones contenidas en esta distinción son innumerables, pero conviene concentrarse en las más relevantes para la cuestión que nos ocupa. En primer lugar, el concepto de teología política manejado por Meier impone un llamamiento inexcusable a la (re)acción política; se trata, por principio, de un pensamiento orientado a la acción humana. En segundo lugar, la respuesta que la teología política exige de la humanidad tiene un carácter autoritario; es un acto de obediencia a un llamado que no halla fundamento en la racionalidad del ser humano y se encuentra determinado por la necesaria imposición de un orden eficaz. De este modo, las síntesis racionales y las filosofías del progreso no entran dentro de las coordenadas de esta forma de pensar la política (Meier: 2011, pp. 12-16). En tercer lugar, para la teología política la autoridad soberana y omnímoda que está detrás del gran teatro de la historia es Dios, y por tanto nos hallamos ante una forma de conocimiento providencialista, que rechaza de plano toda filosofía inmanentista y antropocéntrica: el hombre no posee autosuficiencia y su acción está determinada por la Providencia (Meier: 2011, pp. 66-100). Por último, y este puede ser uno de los puntos más polémicos de la propuesta de Meier, como veremos más adelante, la teología política no especula acerca de la naturaleza o los contenidos de la voluntad divina, solamente se limita a obedecer un mandato trascendente de sumisión a la autoridad soberana de Dios. El dios de los teólogos políticos puede parecerse, en su insondabilidad, al nominalista *Deus absconditus*, ante el cual toda forma de indagación acerca de su naturaleza representa el más grave de los pecados, similar al pecado original que supuso la expulsión de Adán y Eva del paraíso, que la antigüedad clásica identificó con el mito de Prometeo⁴. El sometimiento a la autoridad soberana de Dios, fundamentado en la doctrina del pecado original es el gran principio cristiano sobre el que orbita el pensamiento «teológico-político» que describe Meier.

Uno de los grandes interrogantes que plantea esta teoría es si la imagen de Schmitt permanece excesivamente presente en eso que Meier denomina «teología política», es decir,

4 La cuestión de la insondabilidad de Dios, que Schmitt toma de Tertuliano, viene expuesta en Meier (2011, pp. 86-95).

¿en qué medida podemos hablar de una categoría de pensamiento y no estamos solamente hablando de «pensamiento schmittiano»? ¿Tiene la teología política de Meier algún miembro en su familia, más allá del propio Carl Schmitt? En una palabra, ¿tiene la descripción de Meier entidad categorial? ¿Es realmente algo más que una interpretación del pensamiento schmittiano? Mi tesis es que Meier falla a la hora de ordenar jerárquicamente los rasgos del pensamiento del jurista a través de su categoría «teología política». Asimismo dicha categoría corre el riesgo de agotarse cuando intenta trascender las fronteras del «universo Schmitt». Para demostrar esta tesis, me gustaría poner un foco crítico sobre uno de los apartados centrales del libro de Meier, concretamente, el que aborda la relación Schmitt-Hobbes.

2. Alcance teórico de la «teología política»

Sin lugar a dudas, la centralidad de la teología política en el debate contemporáneo se explica en buena medida por la influencia de la obra de Schmitt. La discusión se ha avivado en las últimas décadas, y ha incrementado sin precedentes el interés teórico por el jurista de Plettenberg⁵. La teología política, tal como viene definida por Schmitt en su libro de 1922, parte de la conocida premisa de que «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt: 2009b, p. 37). Se trata de una tesis que desencadenó una profunda polémica en torno a cuestiones fundamentales como la «legitimidad de la Modernidad», el papel del ser humano en el curso de la historia y la naturaleza de la autoridad soberana, entre otros aspectos cruciales. Schmitt, con su lapidaria sentencia de 1922, buscaba inaugurar una «sociología de los conceptos» en condiciones de rastrear y localizar el origen teológico de las ideas que articulan el universo político de la Modernidad. Lo que más tarde se vio, gracias a la sistematicidad de Blumenberg (2008), es que la afirmación de Schmitt⁶ poseía un contenido polémico que ponía en cuestión la legitimidad sobre la que se erige nuestro tiempo histórico, ya que endosaba a la Modernidad una serie de deudas con su pasado teológico. En esta línea, creo que el camino adecuado para solventar los interrogantes que surgen en torno a la obra de Schmitt no consiste en desenmascarar la teología que esta esconde —en la línea de Meier—, sino, en sentido inverso, destacar el elemento político-polémico implicado en la tesis de 1922. Dicho de otro modo, la mejor perspectiva para desgranar este episodio de la obra del jurista pasa por comprender la politicidad intrínseca de la propuesta schmittiana, más que sacar a la luz la teología que fundamenta su teoría política⁷. Esta politicidad intrínseca queda patente en el escrito de

5 En este sentido, las recientes publicaciones de M. Vatter (2021), J. L. Villacañas, R. Navarrete y C. Basili (eds.) (2021), E. Stimilli (ed.) (2019), R. Esposito (2015), M. Borghesi (2013) y V. Rocco, R. Navarrete (eds.) (2012) entre otros muchos, son prueba suficiente de la centralidad de la teología política en el debate actual.

6 Aunque, estrictamente, ha de decirse que el blanco polémico del trabajo de Blumenberg es Karl Löwith (2007), en cuyo tratado establece una serie de continuidades históricas entre la moderna filosofía de la historia y la escatología cristiana. De hecho, las posiciones de Blumenberg y Schmitt pueden ser más cercanas de lo que parece, en la medida en que Schmitt habló de analogías estructurales entre el soberano terrenal y el Dios cristiano, y Blumenberg reconoció una reocupación (*Umbesetzung*) del lugar de la teología por parte de la filosofía moderna. Esta cercanía entre la «reocupación» y la «analogía» ha sido contemplada por Galindo Hervás (2004).

7 H. E. Herrera (2013) critica el constreñimiento que produce la lectura de Meier; en particular, impide comprender el potencial sistemático del trabajo de Schmitt, el cual se ve finalmente reducido a una ilustración *ex negativo* de la filosofía política.

1970 que Schmitt (2009c) publica bajo el título *Teología política II*. En este sentido, cabe apreciar una evolución en la teología política schmittiana que va de la teologicidad de la política en 1922 a la politicidad de la teología en 1970⁸. Esta evolución tiene como punto clave la incorporación del concepto de lo político, aparecido en 1927, en el corpus de la teología política schmittiana. Lo que está fuera de toda duda es que en 1970 la primacía de lo político dentro del esquema teológico-político se vuelve incuestionable⁹.

Esta lectura que aquí se propone sobre la primacía de lo político en la teología política schmittiana puede arrojar cierta luz sobre los numerosos ataques al carácter *instrumental*¹⁰, funcional, de los motivos teológicos dentro de la obra del jurista alemán. Esta instrumentalidad parece palmaria en un punto crucial: el ideario teológico que Schmitt despliega a lo largo de su obra bebe de muy distintas —y a veces contradictorias— fuentes teológicas: desde la Carta de Pablo a los Romanos, hasta la doctrina agustiniana del pecado original; desde la idea nominalista del *Deus absconditus*, hasta un cierto protestantismo —pese al catolicismo de Schmitt— que sacraliza la *potestas directa* del soberano terrenal¹¹. Toda esta flexibilidad y ambigüedad de fuentes dogmáticas en la obra del jurista solo deja en pie el elemento político, que permanece inmóvil a lo largo de toda su vida intelectual. La primacía de lo político se traduce en un llamamiento autoritario al orden, que a su vez tiene por objeto la búsqueda de un fundamento legítimo del poder autoritario¹². No se está diciendo que Schmitt revista su teoría política de ropajes teológicos, sino que, en la mente del jurista,

-
- 8 Esta evolución se aprecia atendiendo al sentido del escrito de 1922, a saber, que tras la doctrina moderna de la soberanía subyace una articulación que bebe de fuentes teológicas; a través de analogías estructurales, se da por sentada una primacía del pensamiento teológico sobre la forma política del Estado moderno. Sin embargo, en el escrito de 1970 *Teología política II*, se invierte el sentido de la teología política schmittiana, en la medida en que lo político —identificado en la estasiología, dentro del manuscrito de Gregorio Nacianenco— sería el nervio del dogma de la Trinidad. Así, en 1970 puede observarse una primacía de lo político sobre el dogma religioso, en tanto que este último se acopla dentro de la enemistad con el uno, que es tomada como supuesto fundamental de la doctrina trinitaria.
- 9 La expresión «primacía de lo político» ha sido empleada, entre otros, por Javier Franzé (2015) para analizar la oposición entre el concepto de «la política» frente al de «lo político». Aquí la tomo prestada para representar *ad hoc* la división de opiniones entre una «primacía de lo teológico» y una «primacía de lo político» dentro del pensamiento de Carl Schmitt.
- 10 La línea de la instrumentalización política de la teología por parte de la teología política ha sido recorrida desde muy diversos lugares. Hunde sus raíces en la crítica agustiniana de la *theologia civilis* de Marco Terencio Varrón. El argumento de Agustín (2010: Libro VI) es que si los dioses de la teología civil tienen una finalidad mundana definida y reconocible por el hombre, esos dioses, por fuerza, han tenido que ser inventados por los hombres. Esta misma línea crítica, en la actualidad, es explorada, entre otros, por Borghesi (2013) y G. Parietti (2022). Dalmacio Negro (2000) ha subrayado las incompatibilidades entre el catolicismo y la moderna teoría del Estado. A modo de crítica de la teología política como principio de dominación destaca J. Taubes (2007). También Walter Benjamin (2010) plantea una enmienda al fundamento teológico que subyace al principio de autoridad. Contemporáneo de Schmitt, Topisch (1955) señaló que la teología política —que él denominó «cosmología política»— era una vía de legitimación del poder político a través de referencias a lo sobrenatural. Por la vía teológica, los ejemplos más destacables de esta línea crítica son el libro de Erik Peterson (1999) sobre el monoteísmo y tres artículos de Hans Barion (1959, 1965, 1968).
- 11 Esto lo captó Erik Peterson (1999, p. 79 y ss.) en su crítica del arrianismo de Eusebio, quien vió en la *Pax Augusta* una señal de la llegada del tiempo escatológico y en Constantino el mesías soberano de este mundo.
- 12 Antonio Rivera (2007). En esta línea, el autor rastrea una genealogía de autores que instrumentalizan la teología y la ponen al servicio del poder autoritario, para después sacar a la luz la inconsistencia teológica de sus planteamientos teológico-políticos.

lo político, aún siendo inseparable del elemento teológico, tiene primacía sobre posiciones dogmáticas o religiosas¹³, y opera como principio articulador de estas.

La presencia permanente del autoritarismo político no se le escapa a Meier: como hemos dicho al comienzo, Meier describe una teología que se basa en una demanda inmediata, autoritaria e irresistible de orden. Sin embargo, y aquí estriba el núcleo de esta crítica, resulta más revelador entender la naturaleza eminentemente política, mundana e inmanente de un llamamiento tal. El *katechon*, el pecado original, el Dios mortal de Hobbes, todo ello se comprende mejor a la luz de una categorización político-realista de la teología política schmittiana, en la medida en que estos conceptos teológicos, en la mente del jurista, tienen la función de iluminar un programa teórico-político que posee primacía sobre aquellos, y los orienta, operando como principio rector de los mismos.

Resulta desatinada y oscurecedora la puesta en primer plano del elemento teológico-dogmático a la hora de pensar en el significado último de la obra de Schmitt. Para dejar zanjada la cuestión, aquí no se está negando la presencia sustancial de una serie de elementos teológicos dentro de la obra del jurista, pero resulta más adecuado comprender que esta presencia solo puede entenderse a la luz de la primacía de lo político respecto al elemento religioso. No se trata, en suma, de un programa político derivado de una toma de posición fundamental en materia religiosa —lo cual constituiría una forma distinta de teología política, más acorde con otros autores—, sino del sentido eminentemente político —anterior a cualquier toma de posición dogmático-religiosa— que tendría la teología política schmittiana. Lo político opera como un principio ordenador que unifica y moviliza unidireccionalmente los diversos elementos dogmático-religiosos que nutren el pensamiento del jurista. Esto implica, de forma inexorable, que lo político es un supuesto, un *a priori* anterior a toda doctrina, un fundamento autoevidente —metafísico, si se quiere—, dentro del corpus teológico-político¹⁴. En cierto modo, este es el sentido que subyace a la autoimagen de Schmitt como «jurista y no teólogo» (Schmitt: 2010, p. 77).

Como se ha explicado más arriba, Meier, conocedor del «comentario» de Strauss al *Concepto de lo político*, identificó una fe en la verdad revelada tras el pensamiento político de Schmitt, en la medida en que el jurista no se ocupó de justificar por medios filosóficos el núcleo conflictivo de lo político, lo cual implicaba una «profesión de fe antropológica» (Meier: 2008, p. 85). La posibilidad de que tras este punto se halle una toma de posición prerracional, normativa, y que por tanto el concepto schmittiano de lo político esté sostenido por una profesión de fe, no significa, en ningún caso, que sea legítimo erigir, a partir de este razonamiento, una categoría de estatus genealógico que justifique dividir la historia del pensamiento político de Occidente en dos. El apriorismo sobre la peligrosidad natural del hombre tampoco es suficiente para afirmar que el corpus teórico-político del jurista derive de una teología, ya que ello implicaría agotar la categoría «teología» en la fe, y como el propio Meier ha admitido (2011, pp. 41-43), la filosofía política —supuesto contrapunto de

13 Que la teología no es simple ropaje está bien presente en las obras más relevantes dedicadas al estudio del pensamiento schmittiano. Únicamente nos remitimos a algunas: C. Galli (2018), J. Dotti (2002) y M. Nicoletti, (1990).

14 Un eminentísculo discípulo de Schmitt, Julien Freund (1968), ha tomado la idea de lo político y, partiendo de su estatuto metafísico, la ha sistematizado como una de las seis «esencias» humanas —las otras cinco serían la religión, la moral, la ciencia, el arte y la economía—, presentes en toda época y lugar.

la teología política— también se sostiene sobre un acto de fe. En este sentido, la noción pesimista que Schmitt presume como fundamento de lo político, por mucho que implique una profesión de fe, no permite caracterizar el pensamiento schmittiano como teológico. A este respecto, Meier asimila los presupuestos, los apriorismos, a la teología. El hecho de que el concepto schmittiano de lo político dependa de un supuesto antropológico no argumentado filosóficamente da la razón a nuestro argumento acerca de la primacía de lo político. Si, por el contrario, aceptásemos la asimilación de Meier, estaríamos agotando toda visión negativa del hombre en la teología, o viceversa. Bien es cierto que el dogma del pecado original está ligado a una antropología negativa, pero ha de señalarse que la visión pesimista del hombre —posiblemente metafísica, pero no necesariamente teológica— tendría primacía sobre el dogma teológico que se erige sobre dicho supuesto antropológico. Dicho brevemente, el pecado original sería un mito que implica una antropología pesimista, pero no toda antropología pesimista está ligada a un dogma teológico. En la medida en que, como sostengo, lo político en Schmitt tiene primacía sobre lo teológico, la peligrosidad del hombre sería una enseñanza ancestral, un conocimiento eminentemente acerca de la naturaleza de lo político, que funcionaría como nervio articulador del dogma del pecado original. Así, se aprecia con mayor claridad la politicidad intrínseca de los dogmas implicados en la teología política schmittiana. En esta línea, el pecado original es operativo en la teología política del jurista ya que alberga una suerte de sabiduría originaria sobre lo político y la peligrosidad del hombre.

Otra cuestión que suscita la tesis de partida de Meier es el alcance de la distinción, por él planteada, entre teología y filosofía políticas. Antes de nada, conviene recordar que Meier tiene en mente una distinción categorial aplicable a toda la historia del pensamiento político, y no se trata —o eso pretende su autor— de una conceptualización *ad hoc* a fin de aclarar una polémica en torno a la obra de Schmitt¹⁵. Como hemos dicho, la teología política que describe Meier está, de principio a fin, atada al universo intelectual de Schmitt¹⁶. Resulta difícil rastrear una tradición de autores que puedan sin dificultad entrar a formar parte de dicha definición. Otro problema derivado de la categoría «teología política» de Meier es el déficit conceptual que supondría dejar fuera de dicha categoría a toda una gama de autores —medievales, modernos y contemporáneos— que fácilmente podrían acoplarse a un concepto más preciso de «teología política». A lo largo del libro, el propio Meier llega a sugerir cómo podría componerse esa genealogía de teólogos políticos, donde encajarían Tertuliano, Louis de Bonald o Donoso Cortés (Meier: 2011, p. 99 y ss.). Esta genealogía que propone Meier no soporta una mirada crítica, en tanto que un lector mínimamente atento puede sin problemas ver que esos pensadores son precisamente los autores de cabecera de Schmitt. Efectivamente, la categoría «teología política» de Meier está confinada a los márgenes de la teoría schmittiana, y solo logran entrar en ella los autores de referencia del jurista, o mejor, los autores de referencia del jurista, tal como el propio jurista los lee.

15 Meier dedica un artículo (2009) y un volumen monográfico (2013) a profundizar esta distinción, en este caso lejos de las fronteras del pensamiento schmittiano, pero tomando los mismos rasgos esbozados en sus trabajos dedicados al jurista.

16 Un texto reciente en el que se defiende la necesidad de trascender los límites schmittianos de la categoría «teología política» lo ofrece A. Rivera (2017), donde se defiende la necesidad de señalar teologías políticas medievales, modernas y posmodernas.

Sin duda la distinción de Meier requiere una definición más exhaustiva de los términos en que se erige, lo cual empezaría por definir qué es la teología y qué es la política. Se deduce fácilmente de lo hasta aquí expuesto que la idea que Meier maneja de «teología» es la más problemática dentro del sintagma «teología política». Se acepta que el adjetivo «política» sea equiparable a una toma de posición autoritaria¹⁷, tal como Meier describe en su trabajo. Lo que no es admisible es que pueda calificarse como «teología» cualquier forma de apriorismo normativo. De acuerdo con lo expuesto por Meier toda toma política de posición que ponga en cuestión la autosuficiencia y el carácter absoluto de la razón humana es admisible dentro de la categoría «teología política».

Como vengo diciendo, y sin ánimo de poner en duda las continuidades y solidaridades entre la teología y la política dentro del pensamiento del jurista, se vuelve más productivo localizar primero una disposición a emprender, interpelado por la necesidad histórica de cada contexto, una búsqueda de legitimidad en el orden autoritario que se impone. Aceptada esta premisa, la teología que subyace tras la propuesta política de Schmitt tiene cabida, pero solo después de localizar la dimensión política como articuladora de todo el corpus teológico. Es en este punto donde los problemas de la propuesta de Meier salen a la luz de forma más clara: cuando identifica una teología que mediatisa la relación Schmitt-Hobbes.

3. El caso Hobbes

Hemos mentido la laxitud de Meier a la hora de calificar de «teológico» un pensamiento político. Para él toda forma de apriorismo normativo, toda teoría que orienta al ser humano a una acción determinada, es teológica porque, presume, ese conocimiento procede de una verdad revelada, y en consecuencia la acción que reclama solo se explica a la luz de un llamado divino.

El punto más polémico de esta tesis aparece en los dos últimos capítulos del libro (Meier: 2013, p. 100 y ss.), cuando pasa a abordar la figura del Hobbes schmittiano. Meier ve con acierto el papel que Schmitt (2008) asigna en 1938 al filósofo inglés como el iniciador de las dinámicas de la secularización y la neutralización que marcan el rumbo espiritual de la Modernidad europea. Según Schmitt (2008, p. 121 y ss.), Hobbes siembra en el Leviatán la semilla que terminará por resquebrajar la integridad del principio de estatalidad moderna. Para el jurista, Hobbes cometió un error fatal al separar lo privado de lo público, la fe íntima del individuo de su obediencia material, externa, en el crucial momento en que establece el principio según el cual solo las acciones contra el Estado deben ser reprimidas, y no los pensamientos íntimos de los súbditos. Siguiendo a Schmitt, este paso es fatal para el Estado moderno, ya que supone una renuncia del Leviatán a conquistar el corazón de los individuos. En otras palabras, para Schmitt, con este gesto, Hobbes está legitimando la absorción del poder espiritual de la Iglesia católica —entre otras confesiones e instituciones, como

17 Aunque en este punto es legítimo plantear una línea crítica que conecta con el constreñimiento que hemos señalado en relación con la tesis de Meier. En este sentido, cabría plantear: ¿cabe identificar como «políticas» solamente aquellas doctrinas encaminadas a una acción concreta? y más aún ¿por qué es «política» solamente una doctrina teológica que llame a una defensa del *statu quo*? En consecuencia, según Meier, la teología de la liberación quedaría fuera de su concepto de teología política.

las universidades¹⁸, que ponían en cuestión la autoridad del Estado—, al precio de reunir la *auctoritas* y la *potestas* en la persona jurídica del príncipe¹⁹. En pocas palabras, podría decirse que la fisura crónica del Estado moderno estriba en la renuncia de este a conquistar la conciencia de los súbditos a cambio de garantizar su obediencia externa a la ley estatal.

Hasta aquí la reflexión de Meier capta sin mayor problema el significado del *Leviatán* de 1938. No obstante, es en su análisis del texto de 1965 sobre la Reforma consumada (Schmitt: 1982) donde su tesis se muestra más insostenible. El texto en cuestión posee un tono reconciliador; puede percibirse en él un cierto arrepentimiento de Schmitt tras la severidad mostrada tres décadas antes con su maestro Hobbes. Dice Meier que en este texto Schmitt ve en Hobbes más a un teólogo que a un racionalista político, al afirmar expresamente que Hobbes partió siempre de la certeza de que «Jesús es el Cristo», y que su teoría no buscaba otra cosa que establecer las condiciones de paz y seguridad de la *res publica christiana*. La nota añadida por Schmitt en la última edición de *El concepto de lo político* (2009a, pp. 150-152) donde el jurista presenta su «cristal de Hobbes», apunta en esa misma dirección: salvar el elemento cristiano de la teoría del Estado-Leviatán. De nuevo, bajo el prisma de la «primacía de lo político», hay que entender que la fórmula «Jesús es el Cristo» es el único artículo de fe común a todos los grupos enfrentados en el contexto de las guerras de religión, el único sustrato dogmático que Hobbes puede identificar como un terreno neutral, estable, en el que levantar los pilares del Estado moderno. Para Meier, el Hobbes schmittiano, en un momento de necesidad histórica, respondió al llamamiento divino que reclamaba paz y orden en el mundo de los hombres. Sin embargo, resulta más adecuada una puesta en primer plano de la necesidad de orden como principio normativo dentro del esquema hobbesiano. El enunciado «Jesús es el Cristo» obedece más bien a la búsqueda de un suelo estable sobre el que erigir un poder absoluto capaz de poner fin a las guerras de religión. Este es sin duda el sentido de la mirada teológico-política del último Schmitt hacia la teoría del Estado de Hobbes, presente en unos pocos textos²⁰, y determinada, como se viene defendiendo, por una primacía de lo político sobre el aspecto dogmático-religioso.

Vale aclarar, antes de seguir, que aquí no se pone en duda el carácter teológico de la obra de Hobbes. Hay razones evidentes para calificar al filósofo inglés como un teólogo de la política²¹, pero no por el camino trazado por Meier.

En este punto conviene adelantar una de las conclusiones de este artículo: el concepto de «teología política» presenta una amplia gama de articulaciones semánticas, y no puede quedar reducido a una sola conceptualización. En este sentido, puede entenderse por teología política una doctrina política fundada en una interpretación sistemática de un determinado

18 En su *Behemoth*, Hobbes (1992) señala a las universidades como una autoridad espiritual responsable de los desórdenes relativos a la guerra civil en Inglaterra.

19 Entre otros lugares, en A. Rivera (2001), se habla de una «reducción» de la *auctoritas* a la *potestas*.

20 La totalidad de los textos de Schmitt dedicados a Hobbes vienen recogidos en Schmitt (1986).

21 Ahora bien, del mismo modo que Hobbes puede ser caracterizado como teólogo de la política, esto no significa que la definición inicial de Meier funcione. Si ampliamos la definición más allá de las fronteras que prescribe Meier veremos que un teólogo de la política puede ofrecer un programa que no necesariamente apunte a una imposición autoritaria de orden. ¿Acaso no puede calificarse como teología política las obras de Locke y Spinoza, habida cuenta de que ambos parten de una postura teológica sobre la forma en que es creado el hombre, o bien sobre las experiencias proféticas, para después elaborar una teoría del Estado en consonancia con sus reflexiones teológicas?

dogma religioso²². Por otro lado, existiría una noción de teología política consistente en una doctrina política que asumiría *a priori* un determinado principio normativo y llamaría a una acción determinada, como se ve claramente en el caso de Schmitt, donde lo político tiene primacía sobre el dogma religioso. En el caso del Hobbes de Schmitt, resulta más pregnante, en términos hermenéuticos, captar en primera instancia el elemento realista —político en un sentido schmittiano—, más presente en su monográfico de 1938, que perderse en complicados rodeos sobre el carácter teológico —desde una idea muy cuestionable de «teología»— del Hobbes schmittiano. Con esta distinción, se ve con claridad cómo el concepto de teología política de Meier zozobra entre ambas modalidades. Por un lado, Meier hace pie en el fundamento religioso de la teología política, su sustrato dogmático, por otro, pone al mismo tiempo en primer término la orientación hacia una acción determinada en el más acá, en este caso, identificada en la imposición autoritaria de orden. La tesis que aquí se viene defendiendo es que solo esta segunda variedad de teología política es aplicable a Schmitt.

Se corre el riesgo de oscurecer la comprensión conjunta del pensamiento schmittiano si se ofrece una visión dogmática de su teología política, poniendo en primer plano la fundamentación religiosa y suponiendo que de esta emana una teoría política ulterior. En este sentido, conviene poner el foco en intérpretes que sí toman conciencia del elemento político-realista de Schmitt y ofrecen una visión más acabada de su obra²³.

La última lección que el jurista extrae, en la fase más madura de su obra, de su maestro Hobbes, es que en un momento decisivo, en el cual el orden europeo se vio amenazado por el Behemoth de la guerra civil, es la necesidad de poner en primer plano el elemento político —como un supuesto normativo para su doctrina del Estado— sobre el dogma religioso.

4. Conclusión

Han sido dos las cuestiones polémicas que se han propuesto a fin de lograr una mejor y más clara comprensión de un trayecto complejo en la obra del jurista de Plettenberg: por un lado, se ha planteado una revisión del término «teología política» y, por otro, se ha cuestionado la tesis de Meier poniendo el foco sobre la relación Schmitt-Hobbes.

En primer lugar, la necesidad de rechazar el concepto «teología política» manejado por Meier parte del dato de que, incluso dentro del universo teológico de Schmitt, puede percibirse sin grandes dificultades una variedad y ambivalencia de fuentes teológicas que vuelven difícil un intento de sistematización de la supuesta teología schmittiana. Conceptos paulinos y agustinianos, entre otros, se mezclan con un cierto protestantismo político en el pensamiento schmittiano y no dejan ver una clara postura del jurista católico en materia religiosa. En este sentido, creemos que es más conveniente poner en primer lugar el elemento político, para más tarde dar paso a las indagaciones teológicas dentro de su pensamiento, que en cualquier caso serían accesorias de una lectura que comprenda la primacía

22 La tesis presentada por Álvaro D'ors (1976) refleja con solvencia esta modalidad que pretendemos presentar de teología política en un sentido que otorga primacía al elemento dogmático-religioso.

23 Este elemento político-realista está muy presente, entre otros lugares, en los trabajos de Molina Cano (2019), Jiménez Segado (2009) y M. Herrero (2015 y 2007); sin olvidar el ya citado J. Freund (1968).

de lo político en el pensamiento schmittiano²⁴. Por otro lado, hemos visto que el concepto «teología política» acuñado por Meier está lleno de restricciones schmittianas, es decir, la idea que Meier esboza de teología política está determinada por una lectura previa de la obra del jurista, que después, y solo después, aspira a alcanzar el estatus de categoría. De todos modos, como se ha señalado, la idea de Meier plantea serios problemas a la hora de sistematizar la obra del jurista.

En segundo lugar, se ha probado lo problemático de la tesis de Meier a partir de su aplicación a un caso práctico: el Hobbes schmittiano. La crítica de la tesis de Meier sobre el Hobbes de Schmitt arroja una conclusión evidente: la idea de teología política de Meier presenta los rasgos de una hipótesis de partida de naturaleza funcional. Lejos de explicar realmente los contornos de una forma de pensamiento enfrentada a su opuesto —la filosofía política—, la teología política de Meier tiene la función de permitir el desarrollo ulterior de su lectura. Su problema, en suma, es la autorreferencialidad; su explicación solo resulta operativa aceptando una idea de teología no exenta de profundas grietas. Como se ha tratado de demostrar, la propuesta resulta dudosa a la hora de señalar el núcleo teórico de la obra del jurista, y desde luego no posee la suficiente proyección como para construir una tradición del pensamiento político lejos de la teología política schmittiana.

Respecto a Hobbes, hay que decir que tanto el texto de 1938 como el de 1965, pese a sus distancias, dejan claro que los grandes males de la Modernidad —que en el ámbito político son encarnados por las dos grandes ideologías del progreso, el liberalismo y el socialismo, que comparten una metafísica de la técnica y una visión instrumental del Estado— no dejan de ser los hijos no deseados del proyecto político de Hobbes. Decir que Schmitt, en su crítica de estos enemigos del Estado, tiene en mente al cristianismo en su lucha milenaria contra los ejércitos del Anticristo²⁵ suena un tanto exagerado, a la par que maniqueo. Como hemos visto, el maniqueísmo es un sesgo recurrente dentro del trabajo de Meier: el más evidente es el que separa «filosofía política» y «teología política». El «cristal de Hobbes», por otro lado, es el punto de llegada, las conclusiones últimas del jurista tras el «trabajo de toda una vida» (Schmitt: 2009a, p. 151) sobre Hobbes y el principio de la estatalidad moderna, pero no la tesis de partida para una lectura sistemática de dicho trabajo.

De la interpretación que aquí he defendido se deduce que Schmitt no ve en el pecado original la verdad revelada que explica lo político; resulta más clarificador plantear la cuestión de modo inverso: el pecado original ilustra, como un relato mítico, el arcano de lo político, la conflictividad intrínseca del hombre y la necesidad de hallar un orden eficaz para hacer de este mundo un lugar habitable y seguro. Hobbes renunció al dogma oficial, y su obra fue perseguida y duramente criticada por poner en primer plano lo político, por plantear una revisión total de las Escrituras que permitiesen comprender la politicidad intrínseca de la religión. En su *Teología política II*, cuando Schmitt revisa la teología de Gregorio Nacianceno, da cuenta del carácter eminentemente político del dogma trinitario, lo cual no

24 En esta comprensión de lo político como aspecto principal de la teología política tiene gran cabida la indagación de Jan Assmann (2015) sobre la sacralización de conceptos políticos operada por diversas religiones en el mundo antiguo.

25 Esta analogía entre las ideologías del progreso y el Anticristo está presente a lo largo de todo el libro de Meier (1994) dedicado a Schmitt.

hace sino mostrar la primacía de lo político respecto al elemento religioso (Schmitt: 2009c, p. 83 y ss.). En suma, para Schmitt el catolicismo es una doctrina milenaria de lo político²⁶.

Para finalizar, se vuelve urgente definir con mayor precisión qué es «teología política». Aquí se ha sugerido una separación —que no aspira a ser omniabarcante ni definitiva— entre dos conceptos de teología política. Por un lado, existe una idea dogmático-religiosa de teología política, que parte de una toma de posición respecto a un determinado dogma, y de ahí deduce una doctrina política en consecuencia. Las formas que esta teología política puede adoptar, en forma de teoría social, del Estado o de las Relaciones Internacionales, son múltiples y de gran variedad. Por otro lado, existe una teología política que pone en primer plano un principio político, arraigado al ser humano como un rasgo antropológico inherente, dado, supuesto *a priori*, y que precisa de una respuesta igualmente necesaria. La teología política de Schmitt es la que mejor podría ajustarse a esta segunda modalidad, ya que la conflictividad humana viene presupuesta en su concepto de lo político. La necesidad inexorable de dirimir con el núcleo polémico de lo político nos deja una idea del hombre como un ser arrojado ante lo político, ante la necesidad de erigir —imponer, si se quiere— un orden autoritario que garantice las condiciones mínimas de existencia entre seres humanos dinámicos y peligrosos.

Como hemos visto, el análisis de Meier adolece de un uso discrecional de ambas ideas de teología política, las cuales han de reconocerse como necesariamente opuestas, dada la primacía que, respectivamente, cada una de ellas otorga, bien al elemento político, bien al dogmático-religioso. Tal como se ha mostrado, hay momentos en que Meier tiende a adscribir toda suposición normativa a su categoría de teología política, justificando dicha adscripción a través de lo que él denomina la Verdad revelada. En otras ocasiones, Meier parece manejar una idea de teología política más cercana a las analogías, o «reocupación de espacios», como diría Blumenberg (2008), que en este caso se hallaría dentro de una idea dogmática de teología política. En su forma dogmático-religiosa, la teología política explicaría los fenómenos políticos a través de analogías con el dogma; esto se ve de la forma más palmaria en la tesis de Meier, según la cual Schmitt tiene en mente la venida del Anticristo en su crítica de las ideologías del progreso.

5. Referencias

- Assmann, J. (2015). *Poder y salvación. Teología y política en el antiguo Egipto, Israel y Europa*, Madrid: Abada Editores.
- Barion, H. (1959) “*Ordnung und Artung im kanonischen Recht*”, *Festschrift für Carl Schmitt zum 70. Geburtstag*. Berlín.
- Barion, H. (1965). Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form. *Der Staat*, 4, 131-176.
- Barion, H. (1968). “*Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils*”, *Festschrift Epirrhosis für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag*. Berlín.

26 El carácter intrínsecamente político del catolicismo es la idea fuerza que articula *Catolicismo romano y forma política* (Schmitt: 2000).

- Benjamin, W. (2010). "Fragmento teológico-político" en Benjamin, W., *Obras*, Madrid: Abada Editores.
- Blumenberg, H. (2008). *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-Textos.
- Borghesi, M. (2013). *Critica della teología política*. Genova: Marietti.
- D'ors, Á. (1976). Teología política. Una revisión del problema. *Revista de Estudios Políticos*, 205, 41-80.
- Dotti, J. (2002) ¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo. *Deus mortalis*, 1, 93-190.
- Esposito, R. (2015). *Dos. La máquina de la teología política y el lugar del pensamiento*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Franzé, J. (2015): "La primacía de lo político: crítica de la hegemonía como administración", en Wences, M. I. (Ed.), Tomando en serio la Teoría Política: entre las herramientas del zorro y el ingenio del erizo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 141-172.
- Freund, J. (1968). *La esencia de lo político*. Madrid: Editora Nacional.
- Galindo Hervás, A. (2004). Los fundamentos teológicos de la política moderna. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 5, 40-66.
- Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*, Buenos Aires: UNIPE.
- Herrera, H. E. (2013). La caracterización de la teología política de Carl Schmitt por parte de Heinrich Meier, *Revista de Estudios Políticos*, 159, 13-37.
- Herrero, M. (2015). *The Political Discourse of Carl Schmitt. A Mystic of Order*, London: Rowman & Littlefield.
- Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona: EUNSA.
- Hobbes, T. (1992). *Behemoth*, Madrid: Tecnos.
- Jiménez Segado, C. (2009). *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888- 1985)*, Madrid: Tecnos.
- Löwith, K. (2007): *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires: Katz Editores.
- Meier, H. (2013) *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, München: C.H.Beck. <https://doi.org/10.17104/9783406654756>.
- Meier, H. (2011). *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226189352.001.0001>.
- Meier, H. (2009). ¿Qué es la teología política? Introducción a un concepto controvertido, *La torre del Virrey*, 6, 89-93.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*, Buenos Aires: Katz. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bdm9>.
- Meier, H. (1994). *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Stuttgart: J. B. Metzler. <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04427-3>.
- Molina Cano, J. (2019). *Contra el «mito Carl Schmitt»*, Sevilla: Espuela de Plata.
- Negro, D. (2000). En torno a la teología política, *Colección*, 6 (10), 319-360.

- Nicoletti, M. (1990). *Trascendenza e potere. La teología política di Carl Schmitt*, Brescia: Morcelliana.
- Parietti, G. (2022). Su significato e impossibilità della teología política, *La Cultura. Il Mulino-Rivisteweb*, 1, 149-167.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*, Madrid: Trotta.
- Rivera, A. (2017). Teología política medieval y posmoderna: entre la secularización y la “afinidad estructural”. *Bajo Palabra. II Época*, 19, 87-110. Recuperado de: <https://revistas.uam.es/bajopalabra/article/view/10361>. <https://doi.org/10.15366/bp2018.19.004>.
- Rivera, A. (2007). *El dios de los tiranos. Un recorrido por los fundamentos teóricos del absolutismo, la contrarrevolución y el totalitarismo*, Córdoba: Almuzara.
- Rivera, A. (2001). Teología política: consecuencias jurídico-políticas de la *Potentia Dei, Daimon*. *Revista de Filosofía*, 23, 171-184.
- Rocco, V. y Navarrete, R. (eds.) (2012). *Teología y teonomía de la política*, Madrid: Abada Editores.
- Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009a). *El concepto de lo político*, Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009b). *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009c). *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política en Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía*, Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2008). *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes. Sentido y fracaso de un símbolo político*, México: Distribuciones Fontamara.
- Schmitt, C. (2000). *Catolicismo romano y forma política*, Madrid: Tecnos.
- Schmitt, C. (1986). *Scritti su Thomas Hobbes*. Milano: Giuffrè Editore.
- Schmitt, C. (1982). “Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen”, en Schmitt, C., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- San Agustín (2010), *La ciudad de Dios*, Madrid: Tecnos.
- Stimilli, E. (ed.) (2019). *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Macerata: Quodlibet. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdf0m0c>
- Strauss, L. (2014). *¿Qué es filosofía política? y otros ensayos*. Madrid: Alianza.
- Taubes, J. (2007). “Teología y teoría política” en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires: Katz.
- Topisch, E. (1955), Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der Politischen Theologie. *Wort und Wahrheit*, 10, 19-30.
- Vatter, M. (2021), *Divine democracy : political theology after Carl Schmitt*, New York: Oxford University Press.
- Villacañas, J. L., Navarrete, R. y Basili, C. (eds.) (2021). *Arcana del pensamiento del siglo XX*, Barcelona: Herder Editorial.