



Carl Schmitt: un escritor político, no un pensador católico

Posted on 19 de febrero de 2026 by Francisco Vila

La relación de Carl Schmitt (1888-1985) con el catolicismo es, sin duda, uno de los temas más complicados cuando se estudia la biografía y la obra del profesor alemán. Algunos renombrados autores defienden que Schmitt era un católico de estricta observancia y que, resultado de esa cosmovisión del mundo, su doctrina solo puede ser aprehendida desde la teología católica. Otros, por el contrario, arguyen que, aunque quizá católico en el plano personal, su teoría es plenamente jurídica y laica, no teológica.

El lector poco avezado o primerizo en Schmitt hallará respuestas dispares. Así, por ejemplo, *Catolicismo romano y forma política* (1923), el recurso al *katechon* paulino en *El Nomos* (1950) o ciertas confesiones en *Ex captivitate salus* (1950) o *Glossarium* apuntarán en el sentido del pensador católico. Sin embargo, otras obras como *El concepto de lo político* (1927), *Teoría de la Constitución* (1928) u otras lecturas de *El Nomos* y otras partes de *Ex captivitate salus* y de *Glossarium* llevarán a que el campo de Schmitt es el derecho y la política como realidades autónomas no subordinadas a ninguna otra y, en consecuencia, el alemán resultará ser un pensador estrictamente político, no un pensador católico.

La problemática anterior se hace aún más confusa cuando se introduce el tema de la teología política. Pues, en 1922, Carl Schmitt publica *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Y, casi cinco décadas después, vuelve a ocuparse del asunto en *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie* (1970).

Quienes defienden la catolicidad del pensamiento schmittiano hallan su rótulo deseado en *Teología política*. Pero, curiosamente, quienes se oponen a la idea de Schmitt como pensador católico se nutrirán de las mismas páginas. Luego, es normal preguntarse: ¿qué lectura es la correcta?, ¿quién dice la verdad?, ¿quién miente e intenta justificar un Schmitt hecho a su imagen y semejanza?, ¿caben ambas lecturas de la obra?

Dos libros esenciales para aclarar el entuerto han visto la luz recientemente. De un lado, Miguel Saralegui pergeña *Vacío y unidad. Introducción al pensamiento de Carl Schmitt* (Guillermo Escolar, 2024). De otro, Carlos Pérez Crespo traduce e introduce el opúsculo de Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967), que, con el título *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*, se edita en la lengua de Cervantes acompañado de una entrevista al magistrado del Tribunal Constitucional alemán (Trotta, 2024). Böckenförde —quien fuera «el más importante discípulo de Schmitt de la posguerra» y que trató de compatibilizar el pensamiento del maestro con el liberalismo de la República Federal (Mehring, 2022: 477, 480)— y Saralegui ofrecen dos lecturas distintas de la teología política, pero ambos redundan en lo mismo: Carl Schmitt es un jurista, no un teólogo.

Con estas dos novedades editoriales bajo el brazo, expondremos a continuación la relación de Schmitt con el catolicismo y, seguidamente, detallaremos cuál es la idea de teología política que nos parece más convincente.

¿Es Carl Schmitt un pensador católico?

Como hemos apuntado, autores —tal vez sugestionados por su propia fe religiosa— que identifican a Carl Schmitt con el catolicismo y a su teología política con la teología católica no faltan. La biografía de Schmitt también apuntaría en ese sentido.

Schmitt —como oiremos de su propia boca en el apartado siguiente¹— crece en el seno de una familia católica en medio de una comunidad protestante hostil. En Plettenberg, la familia Schmitt padece las leyes anticatólicas de Bismarck. «Para nosotros —confiesa Schmitt— Bismarck era el malo» (Lanchester, 2017: 208). En ese ambiente, nuestro autor se forja como «un católico prusiano» (Jiménez Segado, 2009: 23), se deja querer por el clero e intenta postularse, con escaso éxito, como escritor católico llevando a la imprenta *La visibilidad de la*

Iglesia (1917) o *Catolicismo romano y forma política* (1923). La indiferencia de la burocracia de célibes ante sus publicaciones, unido a un desencuentro personal con las jerarquías eclesiásticas debido a que no anularon el matrimonio con su primera esposa, hará que no vuelva a ocuparse de temas teológicos. No obstante, años después, las *Schutzstaffel* (SS) lo siguen considerando un autor católico y, por eso mismo, lo purgan en diciembre de 1936. A saber, tras afiliarse al nacionalsocialismo que tanto había criticado, Schmitt devino un objetivo a abatir. Los «viejos luchadores», que así se hacían llamar los nazis fetén, lo veían como «un empedernido oportunista sin ninguna clase de confiables convicciones fundamentales» (Rüthers, 2004: 89). Los juristas nazis Koellreuter, Eckhardt, Höhn y compañía no tardaron en notificar a las SS del giro ideológico de Schmitt. Considerado el guardián de la santa doctrina nacionalsocialista, el grupo capitaneado por Himmler ve tres escollos que dificultan o impiden la realización del movimiento nazi: los judíos, las iglesias y los conservadores. Carl Schmitt incurre en todos los pecados. Las SS constatan que Schmitt tenía amigos judíos durante la República de Weimar, que es un conservador católico y, por si fuera poco, que había escrito en contra del NSDAP. El gerifalte de las SS, Otto Ohlendorf, no tiene dudas: Schmitt se cuenta «entre los más peligrosos representantes de un absolutismo de Estado contrapuesto al puro nacionalsocialismo» (Rüthers, 2004: 100). Schmitt, añade un informe secreto concluido en 1937, era «“el enemigo más peligroso” del nacionalsocialismo durante la República de Weimar» (Quaritsch, 2017: 136). Así las cosas, en diciembre de 1936, la revista *Das Schwarze Korps* recuerda en dos artículos el pasado conservador, católico y projudío de Schmitt. El Maquiavelo alemán resulta ser un oportunista que usa al nacionalsocialismo para medrar. Tras la denuncia, Schmitt pierde todos sus cargos salvo el de catedrático en Berlín y el de consejero de Estado prusiano.



El general Kurt von Schleicher frente a un colegio electoral en julio de 1932. Wikimedia

Así pues, la semilla está echada. Habría motivos intelectuales y biográficos más que suficientes para considerar a Schmitt un pensador católico. Eso debe pensar el alemán Heinrich Meier, quien, desde hace tres décadas, viene afirmando que toda la teoría de Schmitt es inexplicable sin el concepto de teología política acuñado por el mismo Schmitt (Meier, 2006: 77, 81). Y la teología política no es sino «fe en la revelación» (Meier, 2006: 77). Por ende, toda la doctrina schmittiana se circunscribe a «la batalla por la fe» (Meier, 2006: 82). «La revelación divina es la autoridad suprema y el fundamento último» de su pensamiento (Meier, 2006: 84). A ojos de Meier, comenta Herrera, Schmitt brota como «un teólogo político [que] busca directamente actuar en la historia según el dogma. (...) Sería así, en cierto sentido, un activista: ocupado de la decisión que debe tomarse en el instante histórico bajo condición de su fe» (Herrera, 2013: 19). Jürgen Habermas es otro que asocia a Schmitt y a su teología política con el catolicismo. La meta de Schmitt no sería otra que «justificar el regreso de la teología cristiana a los fueros de la política secular, lo cual —según el criterio del filósofo— crearía una nostalgia por un “Estado confesional”» (Pérez Crespo,

2018).

Antes que Meier y Habermas, el pensador católico francés William Gueydan de Roussel, quien trató personalmente a Schmitt, también quiso llevarlo a su terreno. En la revista católica *Gladius*, el colaboracionista exiliado en Argentina tras la Segunda Guerra Mundial afirma que Schmitt es un «filósofo católico» (Gueydan de Roussel, 1990: 1420-1421) o, más aún, «el más grande filósofo católico del siglo XX» (Gueydan de Roussel, 1990: 1423). La asociación entre Schmitt y el pensamiento católico es indiscutible para Gueydan de Roussel. Tanto que el francés no pierde el tiempo dedicando un solo ejemplo que justifique la compatibilidad de la obra schmittiana con el catolicismo. Su relato se reduce a la reproducción de (supuestas) conversaciones, correspondencia y alguna cita aislada de *Ex captivitate salus*.

En España, Eugenio D'Ors introduce a Schmitt como pensador católico en 1929. Con décadas de adelanto a Meier, Habermas y Gueydan de Roussel, D'Ors certifica que Schmitt es un «escritor vigorosamente católico» (Molina, 2019: 29). Desde entonces —y dando igual que el propagandista católico Sánchez Agesta argumentase en 1942 que la obra de Schmitt no es la de un pensador católico (Molina, 2019: 40) o que el numerario del Opus Dei, López Amo, explicase en 1963 la incompatibilidad del decisionismo schmittiano con la doctrina católica (López Amo, 1963)—, hay autores españoles que, recurrentemente, aseguran la catolicidad del pensamiento schmittiano. Montserrat Herrero dictamina que los escritos políticos de Schmitt se «explican, en último término, solo mediante el recurso a Dios» (Herrero, 2007: 423). Carmelo Jiménez Segado asevera que el alemán defiende «una especie de conservadurismo integrista católico que recela de los sistemas democráticos» (Jiménez Segado, 2005, 335). Y, más original que los anteriores, Carlos Ruiz Miguel concluye que, como el catolicismo carece de una doctrina jurídico-política propia, no hay motivos para decir que Schmitt, pese a su decisionismo y negación del derecho natural, no sea un autor católico (Ruiz Miguel, 2019: 23).

Otros autores, sin embargo, manifiestan que el pensamiento schmittiano es incompatible con el catolicismo. Alegan que Schmitt se mueve en el plano de lo jurídico y lo político como realidades autónomas. Es un pensador estrictamente laico. Un jurista al servicio del Estado.

En Alemania, Ernst-Wolfgang Böckenförde y Günter Maschke, quienes trataron a Schmitt bastante más que Gueydan de Roussel, no solo aclaran que el de Plettenberg es un pensador estrictamente político, sino que, y para más inri, sus creencias personales habría que ponerlas en tela de juicio. Böckenförde evoca que «el elemento católico no fue la base de nuestro intenso contacto de conversación y discusión». Además, sigue el discípulo, «Carl Schmitt tenía una relación ambivalente con la Iglesia, porque (al divorciarse de su esposa) había infringido los procedimientos tradicionales de un matrimonio eclesiástico y vivía con su

segunda esposa en un matrimonio ilegítimo, desde el punto de vista de la Iglesia, lo que equivalía a una excomunión» (Gosewinkel, 2024: 72). Incluso engañó a la clérigalla para que enterrasen a su segunda esposa, que era ortodoxa, en un cementerio católico (Saralegui, 2016: 198). En fin, vivir en pecado no le quitaba el sueño. En la misma línea que Böckenförde, «Maschke pone en duda incluso la intensidad de sus creencias» (Molina, 2019: 41). Asimismo, el editor recuerda que Álvaro D'Ors «constantemente criticaba a Schmitt por mal católico» (Molina, 2019: 180).

En España, Jerónimo Molina atestigua que el pensamiento de Schmitt es «incompatible con el derecho público cristiano, de cuño iusnaturalista». Por lo que constituye para la mayoría de los autores católicos —que siguen la senda de López Amo— «una verdadera piedra de escándalo intelectual» (Molina, 2019: 85). El alemán es un pensador político. «Schmitt —finaliza Molina— siempre estuvo del lado del Estado, no del de la Iglesia; su afinidad selectiva es la paz estatal interior, no la Verdad» (Molina, 2019: 41). Por su parte, Miguel Saralegui destaca que «Schmitt reivindica que su lugar es el de la razón y no el de la revelación. (...) Lector y admirador de autores no católicos, reivindica que la razón puede enfrentarse legítimamente no solo a la ortodoxia y a la curia, sino también a la misma revelación» (Saralegui, 2016: 201). No debemos engañarnos, por tanto, cuando Schmitt emplea al pensador católico Donoso Cortés. Porque el Donoso de Schmitt «solo sirve para comprender a Schmitt y no para comprender al propio Donoso»; el Donoso real fue, en verdad, el «típico actor político de la Restauración por el que Schmitt siempre sintió desprecio» (Saralegui, 2024: 156).

La recepción de Schmitt en Argentina no difiere de la española. Schmitt es visto sospechosamente por los autores católicos desde que Arturo Sampay llevase sus doctrinas al país de San Martín a mediados del pasado siglo. «Los principios aristotélico-tomistas —detalla Anzaldi— son refractarios a la problematización política schmittiana, ya desde el punto de partida de antropologías diferentes y opuestas, así como en la defensa católica del derecho natural» (Anzaldi, 2022: 172). Andrés Rosler va un paso más allá. El filósofo del derecho argumenta —muy convincentemente— que Schmitt, lejos de ser un pensador católico, es un precursor del pensamiento político judío actual, pues los sionistas han asumido buena parte de su obra (Rosler, 2025). Como adelantara Böckenförde: «¿Dónde estaría el Estado de Israel si no hubiera comprendido que la distinción entre amigo y enemigo es parte de la política, y que actúa en esa lógica?» (Gosewinkel, 2024: 68).

Carl Schmitt ante su catolicismo

El 5 de junio de 1958, Schmitt resume las etapas de su vida: «1. Niñez, 1888-1900: en el deslocalizado eifel-moselano de la región de Sauerland, marcado por un catolicismo de

familia, indignado con el Estado. 2. Adolescencia, 1900-1907: clericalismo de internado destotalizador, relativizado con educación humanista. 3. Juventud, 1907-1918: gran prusianismo de carácter guillermino y neokantiano, deshegelianizado. 4. Hombre, 1919-1932: desprusianizada alemanidad con democracia liberal de estilo Weimar y fuertes reacciones nacionales (anti-Versalles). 5. Edad madura, 1933-1945: desatada gran germanidad del hermano Straubinger, con huida hacia el interior. 6. Edad tardía, 1945-1958: desatado antifascismo con “pan de gracias” según art. 131.43» (Schmitt, 2021: 572).

En efecto, Schmitt relata en 1972 que procede de una familia católica extraordinariamente humilde. Su padre «era un católico muy devoto que no tuvo una vida fácil» (Schmitt, 2012a: 44). Como católico, crece en Plettenberg «en un ambiente profundamente evangélico, caracterizado en parte por un protestantismo sectario» (Schmitt, 2012a: 44). Al terminar el siglo, prosigue sus estudios en un instituto estatal, pero hospedándose en un internado católico, del que lo expulsan tras encontrarle un ejemplar de *La vida de Jesús*, de David Friedrich Strauss. Algunos profesores del instituto, que marcan una gran impronta en él, lo introducen en el pensamiento crítico y el anticlericalismo. Cuestiones que signarán su vida.



Núremberg en ruinas, 1945. Wikimedia

En 1923, Schmitt busca el aplauso de las jerarquías eclesiásticas publicando *Römischer Katholizismus und politische Form*. «Libro que testimonia el inquebrantable impulso católico que, en esa época, era natural en [él]» (Schmitt, 2012a: 48). Considerará «esa obra como una de [sus] mejores» (Lanchester, F., 2012, pág. 152). Se trata de un texto gallardo escrito en un ambiente sumamente hostil debido al sectarismo protestante. Sin embargo, lamenta, los curas no le hicieron caso. De ahí extrae una importante lección: «Un profano no tiene mucho que decir a una burocracia de célibes» (Schmitt, 2012a: 48).

Aunque alegó ante el fiscal Robert Kempner en Núremberg que el jerarca nazi Alfred Rosenberg desestimó sus teorías por católicas y, por tanto, contrarias a *Mein Kampf* (Schmitt, 2017: 83), y pese a escribir en su libro de cautiverio que «el último asilo para un hombre atormentado por los hombres es siempre una plegaria, una jaculatoria al Dios crucificado» (Schmitt, 2010: 59), lo cierto es que, tras naufragar su plan de convertirse en autor católico,

Schmitt se consolidará intelectualmente del lado del Estado y del derecho, renunciando, de esta forma, a la Iglesia y a la teología. Consiguientemente, el 11 de septiembre de 1952 se define como «el padre de la infame teoría del amigo-enemigo. No olvides que eres católico y en concreto un católico laico, es decir, carne de cañón de una burocracia célibe» (Schmitt, 2021: 447). Y, como jurista laico, desprecia a los pensadores católicos oficiales. «Ramerás» como Maritain (Schmitt, 2021: 38) y el «payaso» Bernanos (Schmitt, 2021: 15) no le merecen respeto alguno.

El ataque decisivo de Schmitt al catolicismo —que debería escandalizar a quienes se empeñan en ponerlo bajo la órbita de la Iglesia— llega en el libro V de *Glossarium*. Redactado entre octubre de 1955 y diciembre de 1958, Schmitt destruye al catolicismo en ese diario. Critica el sacerdocio universal promovido por la Iglesia cuyo resultado será, profetiza, que termine por no haber sacerdotes. «El medio más seguro para suprimir el sacerdocio es el sacerdocio general. Si todos los laicos deben ser sacerdotes, entonces antes se volverán laicos todos los sacerdotes que sacerdotes los laicos. El nivel en el que ahora se encuentran ambos entonces será el más bajo y cómodo, es decir, el del laicismo general y no el del sacerdocio general» (Schmitt, 2021: 562). Pero su mayor escarnio viene al darse cuenta de que el cristianismo está retornando a sus orígenes judíos. Su catolicismo es más bien pagano. Pues se revela en el «amor a las antiguas imágenes del crucificado; madera de la cruz; la Semana Santa» (Schmitt, 2021: 139). Schmitt repudia todo retorno a los orígenes judíos. Porque así entendido, señala siguiendo a su admirado Benjamin Disraeli y a su examigo Thomas Mann, el cristianismo es un instrumento judío para dominar al resto de pueblos. «La emancipación de los judíos se ha llevado a cabo de tal manera que los cristianos se han vuelto judíos» (Schmitt, 2021: 414). En palabras de Mann: «El cristianismo es la más bella flor del judaísmo» (Schmitt, 2021: 414). La curia es la única y exclusiva culpable de haber renunciado a la tradición pagana en pro de la judía. Los curas son una panda de traidores y vendidos. Schmitt se alegra de no pertenecer a ese cristianismo oficial compuesto por «célibes indirectos» y «sacerdotes funcionarios» que no son sino «estafadores» que se alían con el poderoso de cada momento abandonando al mismo Cristo (Schmitt, 2021: 507-508). Con la excusa de Hitler, denuncia, la Iglesia se alía con los asesinos del heredero. Desprecia, por ello, a «estos papas del dólar y de las células frescas» (Schmitt, 2021: 568). Los obispos de Roma actuales son repugnantes. «Solamente son ya normativistas y justos hacedores de paz; *peace makers* con seguro de vejez y el derecho a una larga y edificante vida en la tierra, es decir, con derecho a morir de viejos» (Schmitt, 2021: 568). Así pues, con ocasión de la muerte de Pío XII, tan solo le queda pedir que «Dios se apiade de esa pobre alma de diplomático» (Schmitt, 2021: 568). Casi nada.

En caso de existir, el catolicismo de Schmitt sería un catolicismo extraordinariamente *sui*

generis. El catolicismo oficial y, por tanto, el más ortodoxo pensará seguramente que el párrafo anterior contiene varios motivos para anatemizar a Schmitt. Ahora bien, siempre que pueda, el alemán recordará que él es cristiano por su origen familiar. «Para mí, la religión católica es la religión de mis padres. Soy católico no solo por conocimiento, también por origen histórico, por la raza, si puedo decirlo así» (Schmitt, 2021: 164). Su catolicismo, añade, queda relegado al plano puramente personal, biográfico, mas no es extensible a su obra. En el plano intelectual, Schmitt detalla que su objeto de estudio es «la ciencia del derecho», no la teología; él es «católico, pero no teólogo» (Schmitt, 2021: 165). A lo largo de *Glossarium*, un tema tan central para los juristas católicos como es el derecho natural le parece una cuestión «inútil», «errónea y anacrónica», un «laberinto», «repristinaciones anacrónicas de desamparados juristas filosofadores», «un callejón sin salida», etc., etc., etc. Como jurista laico, el derecho positivo es lo único que le ocupa y preocupa. Por esta razón, y aleccionado por su propia experiencia vital, Schmitt califica de «cómica» o, peor aún, «tragicómica» cualquier incursión de un laico en temas teológicos. El laico solo será escuchado por la burocracia de célibes si dice «sí y amén», pero «solo recibe miradas de desprecio» cuando refuta a la clerigalla (Schmitt, 2021: 566). Por consiguiente, el jurista debe centrarse en su campo, que es el derecho positivo, y debe renunciar a la teología, ya que «dentro del espacio de la burocracia célibe no tiene nada que decir y fuera de él lo tienen por un monaguillo» (Schmitt, 2021: 565- 566). *Dixit*.

Si Carl Schmitt es un jurista, ¿qué significa la teología política?

Si el pensamiento schmittiano, como argumentan distinguidos autores y, lo más importante, el mismo Schmitt avala, es puramente jurídico-político y, por tanto, no teológico, ¿qué entiende el alemán por «teología política»? Es decir, descartada la interpretación sustancial de la teología política esgrimida por Eric Peterson, pues Schmitt no hace correlación alguna entre, por ejemplo, el monoteísmo cristiano y una determinada forma de gobierno como pudiera ser la monarquía, y desechada igualmente la posición de Montserrat Herrero, puesto que Schmitt tampoco explica la política o el derecho por referencia a Dios, ¿qué otras definiciones de teología política son posibles? Saralegui y Böckenförde plantean otros dos significados.

a) La teología política como identidad estructural

En el mismo año que se publica *Teología política II*, Schmitt aclara que «[*Politische Theologie*] no es el libro de un teólogo, sino el libro de un jurista» (Schmitt, 2012b: 147). Ergo, el alemán es bastante explícito a la hora de liberar a uno de sus grandes rótulos de todo olor frailuno. A muchos de sus lectores católicos les cuesta asumir tal posición schmittiana. Pero la verdad —y se debe insistir en ello— es que Schmitt, inmortaliza Saralegui, «nunca se tomó a sí

mismo por lo que muchos de sus lectores se lo han tomado: un apologeta a secas de la religión» (Saralegui, 2024: 57).

En *Vacío y unidad. Introducción al pensamiento de Carl Schmitt*, Saralegui ofrece una original e ingeniosa lectura de la teología política schmittiana. En su última obra, Saralegui rechaza tanto al Schmitt teólogo político sustancial —lo cual es relativamente sencillo si uno es honesto y no quiere enturbiar la obra del alemán anteponiendo su propia ideología al texto— como al Schmitt teórico de la secularización. Nos ocuparemos de la teología política como teoría de la secularización en el siguiente apartado. De momento, baste indicar aquí que, según Saralegui, la teología política como teoría de la secularización no es del todo convincente. Y no lo es porque, pese a que Schmitt comienza el capítulo 3 de *Politische Theologie* (1922) afirmando que «todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados» (Schmitt, 2009: 37), apenas pondría ejemplos. Las muestras de esa traslación de la teología a la jurisprudencia estatal se contarían prácticamente con los dedos de una mano: del milagro al caso excepcional, del Dios omnipotente al legislador todopoderoso, del deísmo al Estado de derecho y poco más. Asimismo, opina Saralegui, Schmitt habría renunciado explícitamente a la teología política como teoría de la secularización en el prólogo de 1924 a *Romanticismo político* al confirmar que «las transformaciones en la esfera metafísica se encuentran aún más profundamente que tales formas de secularización» (Saralegui, 2024: 29).

A juicio de Saralegui, la teología política solo puede ser entendida cabalmente como una identidad estructural. Esto significa que todos los saberes de una época comparten la misma base intelectual. Cada periodo histórico tiene una forma de entender a Dios, el derecho, las ciencias naturales y, en fin, todos los saberes de esa época. «Schmitt quiere señalar que todos los conceptos, todas las manifestaciones intelectuales de una época están interconectadas» (Saralegui, 2024: 33). Así pues, concluye el español apoyándose en el ensayo sobre *La era de las neutralizaciones* (1929), la teología política no es cosa distinta que «la imagen metafísica de cada época, la clave espiritual y unitaria de un periodo o siglo» (Saralegui, 2024: 33).

La teología política es un concepto puramente formal. En cada periodo histórico, asume un contenido diverso. Henchida de asuntos variables, la teología política nos indica de qué forma los hombres se relacionan con Dios (creencia en un solo Dios, en varios o en ninguno), qué idea de economía tienen (capitalista, socialista, de subsistencia o basada en el lucro), qué piensan sobre la política o la industria, etc. Luego, la teología política se halla por encima de todas esas esferas. En síntesis de Saralegui: «La teología política es soberana» (Saralegui, 2024: 50). Porque, finaliza, «la teología política determina la ideología, la música, hasta las teorías físicas y biológicas que circulan por la sociedad. Influye también sobre la teología, la

religión, sobre el propio catolicismo, el cual está subordinado a la teología política» (Saralegui, 2024: 50).

b) La teología política como secularización de los conceptos

Saralegui reprueba la teología política como una teoría de la secularización porque piensa que esta última doctrina remite, en último término, a una justificación teológica del concepto. De acuerdo con esta lectura, cuando, por ejemplo, nos preguntásemos por la soberanía estatal ingeniada por Bonino y sistematizada por Hobbes habría que recurrir en última instancia a Dios para explicarlas, ya que el autor francés traslada la soberanía de Dios al poder secular. Saralegui considera que este entendimiento de la teología política es inválido, pues los conceptos jurídico-políticos en Schmitt, una vez creados, son autónomos e incluso podrían usarse contra la religión². Mas, precisa el autor de *Vacío y unidad*, la teoría de la secularización sería válida si se entendiese de un modo absolutamente formal. Cada época da un contenido diverso a los conceptos y, por lo tanto, no debe acudir a épocas pretéritas para fundamentarlos. Así entendida la teoría de la secularización, concluye Saralegui, no andaría lejos de su teología política como identidad estructural (Saralegui, 2024: 71, 74).

Adelantándose varias décadas a Saralegui, Böckenförde sigue la teología política como teoría de la secularización en *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967). Resultado de una conferencia dictada en 1964 en el seminario organizado por Ernst Forsthoff en la abadía de Ebrach, del que Schmitt era un habitual, *El surgimiento del Estado como proceso de secularización* parte del ya citado capítulo 3 de *Politische Theologie*: «Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos» (Schmitt, 2009: 37).

La teología política schmittiana de Böckenförde es totalmente formal. Esta comprensión, como diría Anzaldi, «manifiesta la relación de rescate y ruptura de Schmitt con la tradición» (Anzaldi, 2022: 172). Rescate, porque toma ideas procedentes de las religiones superiores; ruptura, porque las emancipa del yugo religioso.

En su «breve pero jugoso libro» (García Pilán, 2024: 374)³, Böckenförde aplica el capítulo 3 de *Teología política* al proceso de secularización europeo. El discípulo liberal de Schmitt condensa que el despliegue político europeo y la secularización van de la mano.



Humillación de Enrique IV ante el papa para pedirle su perdón. Eduard Schwoiser, 1852.
Wikimedia

La secularización arranca en la Querella de las Investiduras⁴. En el lejano siglo XI, el intento

de Gregorio VII de dirigir la *Res Publica Christiana* y, por tanto, de que el emperador se subordinase al papa terminará quebrando la unidad de la *Res Publica Christiana*. La Querella de las Investiduras finaliza mediante el Concordato de Worms (1122), el cual establece una distinción entre lo temporal (*secularia*) y lo espiritual-religioso (*spiritualia*). Desde entonces, el emperador y los reyes deberán buscar una legitimidad de suyo al margen de la Iglesia entendida como comunidad total que engloba a laicos y clérigos. «La Querella de las Investiduras convirtió a la política en una esfera propia; ya no podía ni necesitaba un fundamento espiritual, sino un fundamento secular, es decir, de derecho natural» (Böckenförde, 2024: 29). Además de legitimarse al margen de la Iglesia, el poder temporal debe institucionalizarse. El Estado y su burocracia, hechos a imagen y semejanza de la maquinaria papal, pero también conceptos jurídicos como la soberanía e ideas como el ejercicio del poder sobre un territorio perfectamente acotado y delimitado son el resultado de esa institucionalización.

La Querella de las Investiduras había emancipado lo político de lo sagrado, mas no de lo religioso. La religión cristiana continuaba siendo el fundamento que garantizaba la unidad del poder político. Esta situación se quiebra tras la disputa confesional que sigue a la Reforma. En los siglos XVI y XVII, el Estado y la política se ponen en el centro. El Estado se hace neutral ante los partidos religiosos en pugna. Lo importante será que los súbditos acaten las leyes del soberano, aunque lo hagan con repugnancia interna y crean en lo que crean. La decisión del monarca a favor de una confesión determinada nada tendrá que ver con la verdad religiosa. La máxima de que «en un Estado no pueden coexistir dos religiones» es meramente «un argumento político, no religioso, es decir, se refería a la seguridad y al orden del Estado», no a la verdad religiosa (Böckenförde, 2024: 37).

En 1789, los últimos resquicios de la tradición cristiana se esfuman. Ahora el Estado solo se legitima garantizando los derechos y las libertades de los individuos. El orden político se emancipa definitivamente de toda divinidad. Ya solo sirve a los hombres. «Su base es el hombre en tanto hombre» (Böckenförde, 2024: 41). En definitiva, con la Revolución francesa, la secularización se ha completado. La religión es relegada al plano puramente privado. El Estado, finaliza Böckenförde, «se emancipa, como Estado, de la religión» (Böckenförde, 2024: 41).

Böckenförde opina que el proceso descrito no tiene vuelta atrás. La secularización es irreversible. Por este motivo, no tiene sentido tratar de justificar los conceptos jurídico-políticos recurriendo a su origen teológico. Tales conceptos se han liberado para siempre de quien los alumbró. Lo cual, ciertamente, implica una debilidad. «El Estado liberal secularizado —dicta Böckenförde— vive de prerrequisitos que no puede garantizar» (Böckenförde, 2024: 47). Sin embargo, concluye, el Estado ya no puede apelar a la teología para legitimarse. He

aquí, pues, la teología política de Schmitt como teoría de la secularización totalmente emancipada de la religión.

A modo de conclusión

Es extraordinariamente difícil sostener —más allá de la ideología propia de cada cual— que Carl Schmitt sea un autor católico. Schmitt es un jurista. Un jurista al servicio del Estado, no un teólogo a disposición del obispo de Roma. La elucubración de Schmitt como pensador católico, esgrimida en ciertos círculos, obliga a pasar por alto prácticamente toda su obra jurídico-política y sus diarios. Nos parece que quienes aseguran que Schmitt es un pensador católico hacen un ejercicio de contorsionismo —a veces, directa manipulación— difícilmente asumible.

Ciertamente, Schmitt toma ideas de la tradición cristiana europea. Es más, cree que «la concepción cristiana de la historia» tiene aún mucho que decir frente a la unidad técnica del mundo postulada por los soviéticos y los norteamericanos (Schmitt, 2020: 114). Sin embargo, Schmitt recoge esas ideas y las actualiza a su tiempo vaciándolas de toda sustancia. Así, por ejemplo, emplea la idea de *katechon* y la dirige incluso contra los católicos. La figura paulina le permite explicar que la naturaleza humana es polémica. El *katechon* impide pensar un futuro feliz y apromblemático (visión compartida por los liberales, los marxistas, pero también por los cristianos tras la segunda venida de Cristo). El *katechon* enseña que la historia política es triste, conflictiva, y que así seguirá siempre. Por lo que el cristiano no debe especular sobre la segunda venida de Cristo, sino que debe seguir moviéndose en el terreno de lo posible. Si el cristiano pone sus ojos en la parusía, reprocha Schmitt a Álvaro D'Ors, lo mejor sería colaborar políticamente con el Anticristo para que ese futuro pleno y feliz, que seguirá a la segunda venida del mesías, llegue cuanto antes. Schmitt descarta esta opción invocando la figura del *katechon*. El cual, por consiguiente, «tiene una misión más secularizadora que teologizadora» (Saralegui, 2024: 101). Asimismo, quién es el *katechon*, o sea, quién se encarga de retrasar el fin de los tiempos, varía en el curso de la historia. Pudo ser el Sacro Imperio durante siglos, los Estados o, más recientemente, la España de Franco. En suma, el *katechon* de Schmitt, remata Saralegui, no es teológico, sino que se trata de una mera representación que «permite pensar la historia sin una conclusión definitiva o, al menos, evita la seguridad de la superioridad de la última etapa» (Saralegui, 2024: 101)

Schmitt maneja otros relatos bíblicos como el pecado original. Lo esgrime para advertir la maldad de algunos hombres. Pero, exactamente igual que con el *katechon*, recurre a la caída como una pura imagen, no como un teólogo. El pecado original es una excusa empleada para enunciar su pesimismo antropológico. En palabras de Saralegui: «Para Schmitt, puede haber pesimismo sin revelación cristiana, sin teología católica, hasta sin Dios» (Saralegui, 2024:

97).

And last but not least, tenemos el tema de la teología política. Saralegui construye una hipótesis sumamente original e ingeniosa de ese concepto schmittiano. Sin embargo, su interpretación no nos parece concluyente en lo que atañe a la desestimación de la teología política como teoría de la secularización (en el sentido de Böckenförde).

En primer lugar, Schmitt entiende la teología política como secularización de los conceptos en su libro de 1922.

En segundo lugar, reconoce el mismo Saralegui, «Schmitt hizo una sola explicación clara y completa de su teología política de acuerdo al significado que yo privilegio. Esta se encuentra en el texto de 1929 *La era de las neutralizaciones*»; ensayo que, además, «no se le suele considerar un texto canónico para definir la teología política» (Saralegui, 2024: 36).

Asimismo, no nos parece que el alemán se desdiga de la teología política como secularización de los conceptos. En *Teología política II* (1970), Schmitt es diáfano: «Mi libro de 1922 *Teología política* lo conocía Peterson gracias a muchas conversaciones. Este libro no trata de un dogma teológico, sino de un problema de la teoría de la ciencia y de la historia de los conceptos: la identidad estructural de los conceptos que la teología y el derecho utilizan en sus argumentaciones y sus conocimientos» (Schmitt, 2009: 68-69). O sea, Schmitt incide en la teología política como «historia de los conceptos». De unos conceptos que, aunque originariamente teológicos, se han emancipado de la religión.

Y, en tercer lugar, creemos difícilmente asumible la idea de que la teología política, entendida como espíritu de una época, sea soberana. Esta noción implica, según Saralegui, que la teología política impera sobre todas las realidades, incluido el poder. Así, por ejemplo, el poder nazi habría estado subordinado a la teología política de su época, por lo que careció de capacidad para crear su propia teología política (Saralegui, 2024: 54-55). Pareciera que Schmitt suscribe la interpretación de Saralegui en dos pasajes de *Ex captivitate salus*: «De la coacción y del control aumentados técnicamente resultan nuevas formas de pensar y hablar que escapan a esta coacción y a este control. Esto es aplicable en general frente a cualquier terror o discriminación, no solo para Alemania y no solamente para estos doce años» (Schmitt, 2010: 31). Y, poco después, añade: «En todos los sectores de las ciencias naturales y del espíritu se descubrirán trabajos importantes, si no falla aquí de repente la curiosidad intelectual. (...) Ante el foro del espíritu, nuestra labor científica no tiene que temer ni esconder nada ni arrepentirse de nada» (Schmitt, 2010: 34). Sin embargo, estas palabras se las lleva en viento en su coloquio sobre el poder: «El poder es una magnitud propia y autónoma, incluso frente al consenso que él mismo ha creado. (...) El poder es una magnitud objetiva, con leyes propias, frente al individuo humano que, en un momento preciso, pueda

tener en su mano el poder» (Schmitt, 1954: 7). «La realidad del poder supera a la realidad del hombre. (...) Es para todos, también frente al poderoso, una realidad autónoma, y que le arrastra en su dialéctica. El poder es más fuerte que cualquier voluntad de poder, más fuerte que cualquier bondad humana y felizmente también más fuerte que cualquier maldad humana» (Schmitt, 1954: 19). Y, en *Tierra y mar*, concluye: «El gran Leviatán tiene poder incluso sobre los cerebros y facultades humanas. Esto es, ciertamente, lo más asombroso de su poder» (Schmitt, C., 2019, pág. 69). Así pues, el poder emerge como lo realmente determinante en Schmitt, no la teología política. El poder es soberano. Opción que, por lo demás, se acomoda más fácilmente a un análisis realista de la historia, que Schmitt siempre sostuvo. Fue el poder británico de los siglos XVIII y XIX el que generó una teología política (un espíritu de época) parlamentaria; el poderío y éxito de Mussolini crearon una teología política fascista en la Europa de entreguerras⁵; el poder armamentístico soviético, y no la buena nueva marxista, engendró la teología política comunista en la Europa ulterior a la Segunda Guerra Mundial; el omnímodo poder norteamericano es el encargado de instaurar y promover una teología política consumista y tecnófila desde hace más de ochenta años. En fin, el poder es soberano⁶.

Por consiguiente, la teología política como secularización de los conceptos en el sentido otorgado por Böckenförde nos parece que se acomoda mejor al pensamiento de Schmitt. Así entendida, la teología política no trata de justificar los conceptos jurídico-políticos apelando a su origen teológico. La teología política es una mera historia de los conceptos, los cuales, en cada época, asumen un contenido diverso, y puede que sean empleados contra quien los alumbró. La teología política, glosa García-Pelayo a Böckenförde, implica no solo «una traslación» sino también «una toma de posiciones que conlleva algo de prometeico en el que el hombre y su esfera política se han apropiado de conceptos y atributos divinos para volverlos contra Dios» (García-Pelayo, 2009: 2987). Así es.

Francisco Vila Conde es doctor en Derecho por las Universidades de Bolonia y Autónoma de Madrid. Actualmente, es investigador posdoctoral-Xunta de Galicia en el área de Filosofía del Derecho de la Universidade de Vigo.

Bibliografía

- Anzaldi, P. (2022). «Un Kronjurist para la Argentina de Perón. Epílogo para argentinos con unas apostillas iberoamericanas». En J. Molina y J. Díaz Nieva, *Los enemigos de España son mis enemigos. Bibliografía panhispánica de Carl Schmitt (1926-2022)* (págs. 171-174). Granada, Editorial Comares.
- Böckenförde, E.-W. (2024). *El surgimiento del Estado como proceso de secularización*. Madrid, Editorial Trotta.
- García Pilán, P. (2024). «El surgimiento del Estado como proceso de secularización. Edición

- de Carlos Pérez Crespo». *Sociología Histórica*, 14(1), págs. 374-380.
- García-Pelayo, M. (2009). «Sobre la sacralización del Estado». En *Obras Completas III* (págs. 2981-2996). Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Goldoni, L., Semani, E. (1993). *Benito contra Mussolini*. Milán, Rizzoli.
- Gosewinkel, D. (2024). «Ernst-Wolfgang Böckenförde, discípulo liberal de Carl Schmitt». En E.-W. Böckenförde, *El surgimiento del Estado como proceso de secularización* (págs. 49-83). Madrid, Editorial Trotta.
- Gueydan de Roussel, G. (1990). «Carl Schmitt, filósofo católico y confesor». *Verbo* (289-290), págs. 1417-1423.
- Heller, H. (1985). *Europa y el fascismo, Escritos políticos*. Madrid, Editorial Alianza.
- Herrera, H. (2013): «La caracterización de la teología política de Carl Schmitt por parte de Heinrich Meier». *Revista de Estudios Políticos* (159), págs. 13-37.
- Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: La filosofía política de Carl Schmitt*. Navarra, EUNSA.
- Jiménez Segado, C. (2005). «Carl Schmitt y el derecho internacional del Reich». *Revista de Estudios Políticos* (127), págs. 323-336.
- Jiménez Segado, C. (2009). *Cotrarrevolución y resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Lanchester, F. (2012). «Un giurista davanti a se stesso». En C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste* (págs. 151-183). Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Lanchester, F. (2017). «Carl Schmitt. Un jurista frente a sí mismo». *Carl-Schmitt-Studien* (1), págs. 203-223.
- López Amo, Á. (1963). «Prólogo». En C. Schmitt, *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid, Editorial Rialp.
- Mehring, R. (2022). *Carl Schmitt. A Biography*. Cambridge, Polity Press.
- Meier, H. (2006). *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Molina, J. (2019). *Contra el «mito Carl Schmitt»*. Sevilla: Ediciones Espuela de Plata.
- Pérez Crespo, C. (2018). «Una gran “batalla teopolítica” que merece tres guerreros más». *Papel Político*, 2 (23).
- Quaritsch, H. (2017). «Aclaraciones». En C. Schmitt, *Respuestas en Núremberg* (pág. 129-155). Madrid, Editorial Escolar y Mayo.
- Rüthers, B. (2004). *Carl Schmitt en el Tercer Reich*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia.
- Rosler, A. (2025). «Carl Schmitt, el antisemitismo y los judíos». *La torre del Virrey* (38), págs. 23-43.
- Ruiz Miguel, C. (2019). «Estudio preliminar». En C. Schmitt, *Catolicismo romano y forma política. La visibilidad de la Iglesia* (págs. 9-52). Santiago de Chile, Ediciones Olejnik.

- Saralegui, M. (2016). *Carl Schmitt pensador español*. Madrid, Editorial Trotta.
- Saralegui, M. (2024). *Vacío y unidad. Introducción al pensamiento de Carl Schmitt*. Madrid, Guillermo Escolar Editor.
- Schmitt, C. (1954). «Coloquio sobre el poder y sobre el acceso al poderos». *Revista de Estudios Políticos* (78), págs. 3-20.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid, Editorial Trotta.
- Schmitt, C. (2010). *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Madrid, Editorial Trotta.
- Schmitt, C. (2012a). «Colloquio con Dieter Groh e Klaus Figge». En C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste* (págs. 41-66). Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Schmitt, C. (2012b). «Colloquio su Hugo Ball». En C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso. Saggi e interviste* (págs. 97-149). Vicenza, Neri Pozza Editore.
- Schmitt, C. (2017). *Respuestas en Núremberg*. Madrid, Editorial Escolar y Mayo.
- Schmitt, C. (2019). *Tierra y mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Madrid, Editorial Trotta.
- Schmitt, C. (2020). «La unidad del mundo». En C. Schmitt, *Territorio, orden concreto, gran espacio, nomos: estudios escogidos* (págs. 105-114). Santiago de Chile, Ediciones Olejnik.
- Schmitt, C. (2021). *Glossarium. Anotaciones desde 1947 hasta 1958*. Sevilla, El Paseo Editorial.
- Vila Conde, F. (2023). «“El más sagaz e importante de los filósofos alemanes del Estado, no un nazi cualquiera”. El caso Carl Schmitt». *Revista de Libros*, 2 (1).
- Vila Conde, F. (2025). *Manuel García-Pelayo, jurista de Estado. Una teoría de las formas políticas*. Granada, Comares.

1. Véase, asimismo, la pequeña biografía que escribimos para esta misma revista: [«“El más sagaz e importante de los filósofos alemanes del Estado, no un nazi cualquiera”: el caso Carl Schmitt»](#) (Vila Conde, 2023). ↵
2. «En el marco de las diferentes teorías de la secularización, Schmitt opta por una religiosidad especialmente abstracta, en la que el cristianismo representa un papel no solo secundario, sino adaptativo y hasta secundario» (Saralegui M., 2024, pág. 71). ↵
3. Citamos a este autor, pero, en verdad, esas palabras son lo más (y único) inteligente y digerible de una reseña plagada de errores de bulto y narraciones ininteligibles cada vez que nombra a Carl Schmitt. Asimismo, resulta asombroso que un autor español destaque la «importancia» —y genialidad— del análisis de Böckenförde al situar el inicio de la secularización en la Querella de las investiduras; sin embargo, García Pilán ignora que Manuel García-Pelayo ya lo había sostenido en *El reino de Dios, arquetipo político* (1959). ↵

4. Sobre este episodio histórico: Francisco Vila Conde, *Manuel García-Pelayo, jurista de Estado. Una teoría de las formas políticas*, Granada, Comares, 2025, págs. 105-110. [↩](#)
5. Hasta llegar al poder, Mussolini no tenía una sola idea clara. «No soy un teórico —decía— y, por tanto, no quiero teorizar el fascismo. (...) Nosotros nos permitimos el lujo de ser aristócratas y demócratas, conservadores y progresistas, reaccionarios y revolucionarios, legalistas y antilegalistas, según las circunstancias del tiempo, del lugar y del ambiente» (Goldoni, L. y Sermani, E., 1993, pág. 95). Por ello, ante la pregunta de cuál era su programa, el *Duce* respondía: «Nuestro programa es bien sencillo: queremos gobernar Italia» (Heller, H., 1985, pág. 51). Y desde ahí, desde el poder, el fascismo creó todo un espíritu de época con sus apelaciones a la juventud, la nación, al fin de lucha de clases, etc. [↩](#)
6. En su anterior obra sobre Schmitt, Saralegui comparte este criterio: «Esta idea de la superioridad de la política sobre el espíritu es uno de los principios fundamentales de la sociología intelectual de Carl Schmitt» (Saralegui M., 2016, pág. 120). [↩](#)

Autor: Ernst-Wolfgang Böckenförde

Autor-2: Miguel Saralegui

Edicion: Madrid, Trotta, 2024

Edicion-2: Madrid, Gabriel Escolar, 2024

Paginas-2: 232 págs.

Portada: 68918

Portada-2: 68919

Título: El surgimiento del Estado como proceso de secularización

Título-2: Vacío y unidad. Introducción al pensamiento de Carl Schmitt