

LA IMPOSIBILIDAD DE ESPAÑOLIZAR A CARL SCHMITT

Marta García-Alonso*

MIGUEL SARALEGUI, *Carl Schmitt, pensador español*, Madrid: Trotta (2016), 264 pp.

Miguel Saralegui, profesor de la Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile) es, ante todo, un especialista en autores del siglo XVI y XVII y ha publicado trabajos sobre Maquiavelo, Telesio o Hobbes¹. Durante un viaje a Alemania la curiosidad le condujo al *Nachlass* schmittiano –los archivos de Düsseldorf que guardan toda la correspondencia, manuscritos y notas de Schmitt–, y el preciado material que allí encontró le animó a adentrarse en la relación de Schmitt con España y los españoles. No hay que olvidar que la documentación no publicada de Schmitt es inmensa y mucha de su correspondencia es tan interesante como su obra. Para hacernos una idea, solo hay que pensar en sus intercambios epistolares con figuras tales como Leo Strauss, Walter Benjamin o Jacob Taubes, correspondencia que está siendo editada en los últimos años².

* Profesora Titular del Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política. E-mail: mgalonso@fsof.uned.es

¹ SARALEGUI, M. (2012), *Maquiavelo y la contradicción. Un estudio sobre fortuna, virtud y teoría de la acción*, Pamplona: Eunsa; TELESIO (2014), *La naturaleza según sus propios principios*, edición, traducción y notas de Miguel Saralegui, Madrid: Tecnos; HOBBS (2014), *Apéndice al Leviatán*, edición y traducción de Miguel Saralegui, Madrid: Biblioteca Nueva.

² KOPP-OBERSTEBRINK, H., PALZHOFF, T., TREML, M. (2012), *Jacob Taubes-Carl Schmitt. Briefwechsel mit Materialien*, München: Wilhelm Fink Verlag. MEIER, H. (1998), *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen". Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Editado en español Meier, H. (2009), *Carl Schmitt, Leo Strauss y 'El concepto de lo político'. Sobre un diálogo entre ausentes*, Madrid: Katz. La carta de Benjamin a Schmitt de 9 de diciembre de 1930 en GÖDDE CH. y HENRI LONITZ, H. (1997), *Gesammelte Briefe*, 4 vols., Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Partiendo de algunos de esos inéditos, Saralegui elabora su investigación a partir de una opción metodológica que debe leerse como una de declaración de principios: los análisis conceptuales de la filosofía no se pueden desentender de la información biográfica del autor. Según sus palabras, es el Schmitt esotérico el que explica al exotérico de modo que “definitivos o no, estos documentos privados permiten iluminar y comprender de manera mucho más amplia los escritos publicados. La superioridad de lo esotérico estriba únicamente en este punto: la extensión y amplitud de la interpretación” (p. 243). Como vemos, se trata de una opción que va más allá de la contextualización de las ideas, proponiéndonos, en línea nietzscheana, leer la filosofía de Schmitt como una biografía intelectual³. Asimismo, analizando la interpretación que el jurista alemán ofrece de diferentes filósofos, comprendemos mejor sus propias categorías políticas. Y es mediante estos análisis que podemos acercarnos a lo que pensaba de su mundo contemporáneo.

Por ejemplo, para el jurista alemán, como bien muestra Saralegui en su libro, Francisco de Vitoria está detrás de la nueva teoría de la guerra que se está aplicando en Alemania por parte de los aliados, tras la segunda guerra mundial. Si el proyecto del III Reich se reinterpreta como el mal absoluto, y a los nazis se les define como criminales y no se les atribuye el carácter político de vencidos, es porque el liberalismo ha asumido como propia la propuesta teológica de la *guerra justa* de Vitoria (p. 36 y ss). La guerra justa permite la moralización del conflicto político por excelencia, la guerra, y trata al oponente como criminal (término ético-jurídico) en vez de enemigo (concepto político fundamental). La traducción de la contienda vencedor/vencido en términos de víctima/verdugo o criminal/juez, convierte todo conflicto bélico en una guerra total cuyo objetivo es la aniquilación total. Esta situación resulta absurda para Schmitt, puesto que si la división política esencial es la de amigo/enemigo y aquél se define en función de éste y viceversa, la desaparición de lo que te sirve para definirte políticamente solo puede llevar a tu propia disolución política:

³ “Poco a poco se me ha ido manifestando qué es lo que ha sido hasta ahora toda gran filosofía, a saber: la autoconfesión de su autor y una especie de *memoires* no queridas y no advertidas; asimismo, que las intenciones morales (o inmorales) han constituido en toda filosofía el auténtico germen vital del que ha brotado siempre la planta entera”. (Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* 6).

Lo reconozco como enemigo y debo aceptar también que él me reconozca como enemigo. Por tanto, es en esta aceptación recíproca de reconocimiento donde reside la grandeza del concepto. Pero conviene mal a una época de masas con los mitos pseudoteológicos del enemigo. Los teólogos tienen tendencia a definir el enemigo como algo que debe ser eliminado. Pero yo soy jurista, no teólogo⁴.

Sin embargo, Donoso Cortés es alabado por Schmitt por haber sido de los pocos que habrían visto el peligro del comunismo, al haber ligado los eventos históricos de la comuna parisina de 1848 y la revolución rusa de 1917. Más importante aún, habría sido consciente de la deriva aniquiladora del humanismo que dichas revoluciones socialistas llevan en su seno. La equivocación de Donoso habría sido la de equivocarse al enemigo, al elegir a Proudhon, en vez de a Marx, como el objetivo de sus críticas (p. 95).

El trabajo de Saralegui recoge no solo el interés de Schmitt sobre la filosofía española de un Vitoria o un Donoso Cortés, sino que nos da noticia del constante intercambio epistolar del jurista alemán con los intelectuales franquistas y antifranquistas de la España predemocrática. Ambos resultan de difícil articulación porque su estudio de la filosofía española tiene poca o nula incidencia en la vida intelectual de aquellos con los que se cartea. Schmitt lo sabe y no pierde ocasión de manifestarles su queja (p. 125-126). De hecho, sus trabajos sobre Vitoria no tuvieron influencia alguna entre los especialistas españoles del teólogo, más inclinados por una lectura liberal y humanista del teólogo de Salamanca, como el maestro de Truyló y Serra y presidente de la Asociación Francisco de Vitoria, De Luna (p. 70 y ss). Incluso Manuel Fraga está en desacuerdo con su interpretación (p. 72). Tampoco los trabajos de Schmitt sobre Donoso tienen mejor acogida. Según Raúl Morodo y Antonio Elorza, a Luis Díez del Corral no le gustó la *Interpretación europea de Donoso Cortés* (1952), y en el prólogo que López-Amo hace de esa obra, no duda en acusar de una mala elección política al jurista alemán, por su filiación nazi (p. 129). Asimismo, Tierno Galván no le incluyó entre los pensadores europeos contemporáneos en su obra *Acotaciones a*

⁴ Schmitt, «Sagesse de la cellule» *Ex Captivitate Salus*. Citamos la edición crítica francesa de Vrin de 2003 (p. 168, traducción nuestra). Hay edición española de Trotta, 2010.

la historia de la cultura occidental en la Edad moderna, algo que Schmitt comenta de modo irónico con un “¿Será que me sitúa en la cultura oriental?” (p. 124). Y no hay que olvidar que su gran obra, *El nomos de la tierra*, no se traducirá hasta 1979, por Luis Díez del Corral, a pesar de las peticiones de Schmitt durante más de quince años para que su publicación fuera efectiva. No obstante, a pesar de discrepancias intelectuales, los intercambios epistolares con los españoles fueron numerosos y sostenidos en el tiempo, tanto con Truyol y Serra, como con Fraga Iribarne o Calvo Serer (135 y ss). Pero también con Manuel García Pelayo, Francisco de Asís Caballero y Jesús Fueyo (152 y ss).

Sin embargo, entre los corresponsales, a quien Saralegui otorga una mayor atención es a Alvaro D’Ors, tal vez por la pertenencia de D’Ors al Opus Dei, lo que será determinante en la comparativa entre ambos pensadores, pues les une su filiación católica. No obstante, como muestra Saralegui, sus diferencias conceptuales son más importantes que sus semejanzas. Para D’Ors, el enemigo por excelencia será la modernidad protestante, no el liberalismo, por eso su objetivo será el de recatolizar España (p. 232). Únicamente cuando Schmitt pueda ser armonizado con estos objetivos, serán aceptadas por D’Ors sus observaciones sobre España.

Ahora bien, con los datos que el trabajo de Saralegui nos pone ante la vista ¿se puede hablar de Schmitt como pensador español? Ciertamente, Schmitt es invitado a dar conferencias, se traducen sus libros (con menor puntualidad de la que él hubiera querido, es cierto), se le hace miembro de honor del Instituto de Estudios Políticos –antiguo Centro de Estudios Políticos y Constitucionales–... Su presencia en nuestro país es constante pero ¿cuál es la razón de fondo por la que, tanto franquistas, conservadores, como socialistas o antifranquistas, en general, no consintieran adoptar ninguna de las propuestas políticas del jurista alemán? A mi modo de ver, Saralegui no ofrece una respuesta satisfactoria a este interrogante fundamental, más allá de reconocer el hiato entre la atracción personal que desencadena Schmitt y el desagrado teórico que podía inspirar según el momento (el grado de afinidad era mayor durante los años 40 y 60 y menor durante los 50 y 70).

Avanzaré una hipótesis que permita continuar el diálogo con el autor. Tal vez se pueda articular una respuesta a partir de la transversalidad del concepto de lo político de Schmitt, aceptando la articulación meramente formal de sus conceptos básicos de amigo/enemigo. En efecto, los nacional católicos como Álvaro D'Ors —que interpretaban la idea de la guerra civil como una contienda de recristianización de España—, podían adoptar la interpretación de Franco como *katechon*, pues habría parado el mal absoluto que implicaba la adopción del comunismo y el ateísmo de la II República. Ahora bien, les resultaba mucho más difícil aceptar el voluntarismo político schmittiano que acompaña esta doctrina puesto que, para ellos, desembocaba en puro relativismo moral. No hay que olvidar que comprendían que era la ley natural de inspiración divina, y no la voluntad del soberano, la que debía seguir siendo la base desde la que articular la legislación española. En este sentido, el único modo de españolizar a Schmitt pasaría por «corregir» su decisionismo metafísico absoluto para vincularlo al derecho natural católico como instancia trascendental que dota de contenido ético la acción de la autoridad política. O, lo que es lo mismo, dotar de contenido católico a su fundamentación política formal⁵. No olvidemos que, en su texto de agosto de 1934, “El *Führer* protege el derecho”, Schmitt describe el poder en términos absolutamente positivistas: es la acción del *Führer* la que crea justicia, puesto que él constituye la fuente de todo derecho, lo que implica que ninguno de sus actos puedan ser criticados o juzgados al no haber instancia superior que pueda enjuiciarle o valorar sus decisiones.

Podría ser esta misma reducción formal de su teoría política rechazada por los nacional católicos lo que, paradójicamente, habría resultado atractiva a ojos de sus amigos de izquierda. Para ellos debía resultar fácil hablar con Schmitt pues no les requería traducir en términos iusnaturalistas o religiosos sus proyectos políticos. Poco importa en contenido que permita distinguir entre amigo y enemigo, puesto que la política se juega en el hecho de que esa misma distinción sea posible, venga dada en los términos que sean. Sin embargo, el escollo que la izquierda tendría que solventar sería la posición antropológica básica schmittiana, según la cual el hombre es malo por naturaleza y el conflicto es la base de toda articulación política que se quiera definir como tal. Schmitt es, ante todo, un

⁵ Sin embargo, Schmitt mantendrá la inoperancia política del derecho natural puesto que defiende que como juristas “la cuestión de la legalidad y la legitimidad nos afecta mas que todos los lugares comunes del derecho natural” (*Glossarium*, citado en la p. 199).

pensador del orden, no de la revolución o del humanismo: entre el *homo homini deus* y el *homo homini lupus* no hay una tercera opción neutral, del *homo homini homo* (p. 68). Es por esta razón que consideramos que Schmitt es, ante todo, un teólogo de la política y no un filósofo político, como bien supo ver Strauss. Su *decisionismo metafísico* no admite otro planteamiento ni más salida que la opción injustificada por una de las alternativas que termina siendo teológica en origen: toda opción es una forma de fe, de opción última entre Orden (el Dios creador) y Caos (el diablo destructor).

Para la *derecha*, por tanto, Schmitt era un pensador positivista y formalista imposible de conjugar con el iusnaturalismo católico; para la izquierda, es un teólogo-político anti-humanista difícil de armonizar con el socialismo. Por ambas razones, Schmitt resulta muy difícil de *españolizar* por los teóricos políticos franquistas y antifranquistas de la España predemocrática.

Estamos ante un libro, como vemos, necesario y polémico que hará las delicias de todos los interesados en el pensamiento del jurista alemán, sean filósofos, historiadores de las ideas, politólogos o juristas. No podemos más que felicitar al autor y animarle a que complemente su trabajo con una edición de la correspondencia española del jurista alemán, que deseamos ver pronto publicada. Entre tanto, continuamos el diálogo sobre Schmitt, y a pesar de Schmitt.