

Francisco Sánchez-Blanco

**España,
inspiración para conservadores alemanes;
Alemania, admiración de progresistas españoles.
Carl Schmitt:
un ejemplo de malentendidos de fondo**

Las relaciones entre culturas nacionales se basan con frecuencia en malentendidos y no en consensos, como suele suponer el historiador que busca explicaciones racionales. Semejan, más bien, una caja de sorpresas en donde surgen combinaciones inesperadas al mezclarse azarosamente tradiciones distintas. Los mecanismos de la recíproca influencia no coinciden con los de una evolución autónoma dentro del propio ámbito cultural, esquema seguido por la historiografía de las filiaciones y de los movimientos colectivos. Esta metodología explica la presencia de determinadas ideas haciéndolas depender de un autor o de una obra determinada. Presentan un proceso unidireccional. Sin embargo hay también, sobre todo en las relaciones internacionales, casos de influencia recíproca, pero este punto se pierde de vista porque la historiografía obedece casi siempre a un socavado espíritu nacionalista y porque el mismo fenómeno presenta una fenomenología algo desconcertante.

El fenómeno a describir semeja al entrecruzamiento de líneas; las cuales sólo en un determinado momento participan de elementos comunes, o a la labor de artistas de mosaicos que intercambiaran piezas para utilizarlas en sus correspondientes bocetos. La diversidad intelectual y social entre países impide hablar de proyectos comunes o de evoluciones estrictamente paralelas. Tampoco parece probable que contactos esporádicos entre algunas instituciones puedan influir de tal modo en la vida del país que equivalgan a una especie de magisterio continuado. Sobre ese problemático fundamento se basan corrientes espirituales con nombres tan rimbombantes como erasmismo o jansenismo, que tanto se emplean en la historiografía española y en las que, además de no haber ninguna reciprocidad, al final se descubre que sólo temas marginales recuerdan la doctrina de Erasmo o de Jansenio.

Lo frecuente es que en las relaciones culturales se produzcan fenómenos de ósmosis o de trasvase, cuyo resultado son mezclas inéditas, debidas a mecanismos de atracción, la mayoría de las veces inconscientes y casi siempre más azarosos que filosóficos. No se trata del desarrollo lógico de un sistema, a base de deducciones, o del producto de una afinidad espiritual parecida a la que une al discípulo con su maestro. Los contactos entre personas de países distantes se desarrollan sobre la base de malentendidos y esos casuales encuentros unen a extraños compañeros de viaje.

El entendimiento o simpatía que posibilita la primera conversación va acompañado de imágenes previas, que cada interlocutor tiene de los individuos de otra nacionalidad y que no corresponden a la apreciación que cada uno tiene de sí mismo. Con la preocupación de detectar esas posibles disparidades de fondo voy a ocuparme del caso del interés de Carl Schmitt por el pensamiento español y el interés de los españoles por el pensamiento de Carl Schmitt. Es decir, se trata de explicar con algo más de precisión esa influencia recíproca (*Wechselwirkung*) entre España y Carl Schmitt y viceversa, sobre la cual ya llamó la atención José María Beneyto (1983).

Desde luego, el adagio latino se cumple al pie de la letra: «*quodquod recipitur ad modum recipientis recipitur.*» La historia literaria de un país crea paulatinamente una imagen de los países extranjeros y esa imagen se fija en la conciencia colectiva jugando un papel decisivo en encuentros individuales. Así, la literatura alemana diseñó, el siglo pasado, el carácter de lo español marcado por rasgos de fanatismo religioso y afechado a las formas cristianas anteriores a la moderna Reforma protestante. Los alemanes, lo mismo si procedían de la Reforma protestante como de la Ilustración agnóstica o del catolicismo nostálgico del pasado, intentan comprender España con categorías teológicas. Particular atractivo ejerce esa representación religiosa de España sobre los católicos bávaros y renanos. Muchos de ellos traspasan los Pirineos no sólo con idea de retroceder a los tiempos del añorado Antiguo Régimen, sino incluso para contemplar un espectáculo de religiosidad desaparecido de las sociedades centro europeas. España en su totalidad se convierte en meta de peregrinación o en objeto de análisis para conocer la civilización que desapareció en el resto de la Europa moderna.

Los primeros esbozos de esa imagen teológica de España surgen en las aulas universitarias y pasan después a periódicos, libros de viaje, etc. Se van enriqueciendo cada vez más con matices políticos. Pintan una España, no exenta de modernidad, pero construida sobre los casi indemnes pilares del Antiguo Régimen, por haber rechazado una y otra vez las esporádicas revoluciones racionalistas y materialistas que conmovieron los otros países europeos. Viajeros, profesores de geografía y periodistas describen una sociedad española inmune a afanes científicos, industriales y financieros. En España –según ellos– perviven las huellas de lo que había sido la civilización cristiana medieval antes de que se iniciara la escisión religiosa protestante y la consiguiente secularización. La imagen de España que se maneja en Alemania es algo más que un tópico periodístico. Sirve también de orientación para trabajos científicos y para formular tesis en ramas científicas como Hispanística, Historia y Politología.

En la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, marcada por la impronta del Kulturkampf entre protestantes y católicos, España ejerce una poderosa fascinación como ejemplo de una situación prerrevolucionaria y de la añorada «civilización» cristiana y espiritual, no contaminada por el materialismo o el ateísmo, ni desestabilizada socialmente por la eliminación de las estructuras jerárquicas de antaño. Constituye, pues, para grupos católicos europeos la prueba fehaciente de la posibilidad y existencia de una «civilización (o civilidad) católica», distinta al liberalismo burgués y al materialismo proletario, y de una sociedad que no ha sufrido las secuelas subversivas de esos movimientos.

Incluso fuera del ámbito católico, alguien como Hermann Baumgarten, tío y mentor de Max Weber, imagina un camino especial para que España se vuelva a unir a Europa: hacer una síntesis del aparato ceremonial y sensorial de la religión católica y de la estricta moralidad de la Reforma protestante. Significaba no sólo un proyecto historiográfico para comprender España, sino también una especie de programa político-cultural surgido entre los que pensaban que el protestantismo era incapaz de oponerse con éxito al descreimiento y al materialismo de las masas. A pesar de la admiración de algunos hegelianos de izquierda por los movimientos revolucionarios en la Península Ibérica, la imagen de España que se afirma en la cultura alemana es la de un país católico que guarda las tradiciones y la estructura social de la antigua Europa.

Entre las voces españolas que encuentran eco en Centroeuropa está la de Juan Donoso Cortés, un político conservador que se expresaba en términos que respondían a la imagen que el extranjero se había hecho de la esencia tradicional del pensamiento español. Su discurso parlamentario *Sobre la dictadura*, pronunciado en 1849, encontró especial resonancia fuera de nuestras fronteras, así como también su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, aparecido en 1851.

Se puede resumir el pensamiento donosiano diciendo que él deja a un lado el planteamiento más común de conectar la legitimidad del poder político con la restauración de una línea dinástica y favorece la idea de implantar una dictadura, sostenida por élites del espíritu y de la cultura, con poderes suficientes para enfrentarse al liberalismo y socialismo y restituir así un orden teocrático basado en el cristianismo. Acentúa, en consecuencia, la necesidad de establecer un ejército permanente como muro de contención contra los renovados avances revolucionarios.

En 1850 el catolicismo liberal alemán se mostró bastante crítico frente al conservadurismo proclamado por Donoso en sus discursos y ensayos. F. J. Buss (*Zur katholischen Politik der Gegenwart von Donoso Cortés*, Paderborn 1850) considera posible y necesario que el catolicismo asimile algunas de las soluciones políticas y sociales de las ideologías posteriores a la Revolución Francesa e influir así indirectamente sobre la evolución de la sociedad. En su opinión, Donoso Cortés adopta una postura demasiado negativa (Schramm 1955). Se trata, pues, de una respuesta crítica a la teología política expuesta por Donoso. La extremidad hispana asusta un poco a Buss, pero sus objeciones caen pronto en el olvido.

Mientras que los círculos contrarrevolucionarios decimonónicos en todos los países europeos promueven la restauración no sólo monárquica, sino una concepción del Estado y de la cultura decididamente orientada hacia el Antiguo Régimen, a comienzos del siglo XX los católicos empiezan a reconciliarse con el Estado liberal y prueban la posibilidad de formar partidos políticos para incidir con más eficacia en el juego parlamentario bajo las condiciones que les dicta un régimen constitucional.

Los católicos bávaros –y en esto no se diferencian de otros grupos similares en Italia, España y Francia– siguen defendiendo una teología política acomodada a la estructura eclesiástica, es decir, un sistema mo-

nárquico, absolutista y aristocrático. Después de la Revolución y sobre todo con los comienzos del socialismo, los enemigos de la Iglesia católica son el liberalismo democrático y el socialismo. Documentos pontificios fomentan la actitud recelosa de los católicos ante la política de las libertades democráticas.

El pensamiento de Donoso Cortés revive en Alemania cuando una nueva «revolución», esto es, cuando desaparecen el emperador prusiano y los príncipes regionales y se instaura un regimen republicano, que no sólo se funda en principios liberales, sospechosos para los católicos, sino que también es cuestionado por las masas socialistas. En Munich, Hans Abel publica en 1920 dos tomitos con escritos de Donoso Cortés, que denotan en el título la preocupación de comprender teológicamente la política inspirándose en el filósofo español: *Kulturpolitik: Kirche, Glaube, Zivilisation, Staatspolitik*; el otro: *Die Kirche und die Zivilisation*.

Hay una especie de similitud estructural entre las situaciones posteriores a la revolución de 1848 y la que sigue a la derrota alemana en la I Guerra Mundial: la necesidad para los católicos de orientarse en una sociedad huérfana de la monarquía y que se encamina hacia la utopía socialista. Cuando Alemania a consecuencia de la derrota en la Gran Guerra se ve privada de la monarquía y se le receta la fórmula republicana de gobierno, el elemento más conservador, especialmente católico, sufre una gran conmoción porque no ve la manera de armonizar una actividad política con la condena al liberalismo emanada de Roma y con los propios hábitos mentales que inclinan a obedecer al legislador, personificado en la divinidad o en el monarca de turno, y no a elegir o derrocar a sus gobernantes. Los principios de la democracia liberal les resultan no sólo extraños sino próximos a la heterodoxia. Además, la democracia, esto es, las temidas masas desarraigadas de las tradiciones culturales nacionales, producen pánico porque amenazan la inminente destrucción de los valores del Occidente cristiano.

Paralelamente a esta visión de España, los alemanes han terminado por ver en Francia un enemigo a nivel cultural, político y económico. Las miradas de los alemanes se tornan hacia España en busca de un aliado político, para contrarrestar la prepotencia francesa, y de un mercado para sus productos. Se comienza a reflexionar sobre la afinidad cultural entre ambos países en oposición a la «civilización» que exporta a Francia.

La República de Weimar pone en marcha una campaña cultural hacia el exterior y en ella ocupa un lugar importante la idea de subrayar la similitud de ideas e intereses con España. Las universidades alemanas, con el apoyo oficial, mandan conferenciantes que contribuyan a afirmar la fama de la ciencia germana y que establezcan lazos de amistad con los intelectuales españoles. Indudablemente en ese acercamiento juega un papel decisivo la valoración de España que propalaban medios periódicos como la revista católica *Hochland* (cf. en este volumen la ponencia de Manfred Tietz), en la que colaborará el profesor de Derecho Constitucional Carl Schmitt.

En la situación creada por la instauración de la República, algunos teólogos alemanes miran atrás hacia los pensadores católicos que se opusieron en el siglo anterior a la avalancha revolucionaria procedente de Francia. Así se redescubre junto a la figura de los franceses Bonald y de Maistre la del español Juan Donoso Cortés, que en su propia patria no sólo había sido olvidado, sino que estaba en entredicho entre los teólogos más celosos de la ortodoxia. Por su extremo pesimismo había tenido contradictores dentro del campo católico también en Alemania.

El proceso de recepción de Donoso Cortés y de todo lo «español» viene determinado en Alemania durante la República de Weimar por la situación interna, la cual, entre otras cosas, está caracterizada por la llamada «crisis del protestantismo» y por el intento de los católicos de intervenir activamente en la política desde una plataforma y en un contexto parlamentario. En ambos campos tiene lugar una reflexión sobre las relaciones entre fe religiosa y presencia en el mundo, entre confesionalidad y compromiso político. Discusiones sobre la «teología política» animan tanto en el campo católico como en el protestante. En ese ambiente nace el pensamiento de Carl Schmitt y su apreciación de España.

Schmitt comparte una mentalidad colectiva fácilmente detectable en textos escritos contemporáneos. Su preconcepción de España está perfectamente anclado en la cultura alemana de su tiempo y no es original suyo. José María Beneyto habla de la posible existencia de una atracción psicológico-social: la ilusión que un país tradicionalmente católico podría haber ejercido sobre el catolicismo alemán en un momento en que éste buscaba su propia identidad y unos principios para intervenir en la discusión en torno a la civilización moderna (Beneyto 1983: 22).

Carl Schmitt nace en 1888. Su medio familiar es católico practicante y militante. Se doctora en derecho en la Universidad de Estrasburgo en 1913 y después enseña como profesor en las universidades de Greifswald, Bonn, Berlín y Colonia. Murió en 1985. En 1912 se interesa por temas españoles y escribe un artículo sobre *El Quijote* que publica la revista católica *Die Rheinlande*. En 1919 hace un primer análisis del parlamentarismo en *Politische Romantik*. De 1921 es su estudio sobre *Die Diktatur*. En 1922 se ocupa de Donoso Cortés en un artículo titulado «Die Staatsphilosophie der Gegenrevolution». En la década de los veinte publica también «Donoso Cortés in Berlin» (1927) y «Der unbekanntes Donoso Cortés» (1929). Es en estos momentos cuando viene a España a dar sus primeras conferencias y establece contacto con los círculos intelectuales españoles. Mientras en España se precipitan los acontecimientos y se pasa de la dictadura de Primo de Rivera a la II República después de la abdicación del rey Alfonso XIII, en Alemania, Hitler se hace con el poder en 1933. Carl Schmitt se aproxima cada vez más a la ideología del partido nacionalsindicalista escribiendo sobre «Legalität und Legitimität» (1932, Legalidad y legitimidad) y sobre «Staat, Bewegung und Volk» (1933, Estado, Movimiento y Pueblo).

El valor paradigmático que alcanza Donoso en la especulación de Schmitt no tiene explicación sistemática suficiente dentro de la ciencia jurídica. Cuando Schmitt lo introdujo en la discusión, no pensó como un estricto hispanista, algo que probablemente nunca quiso ser. El malentendido sobre la doctrina de Donoso no le debía importar demasiado y, de hecho, no se ocupó de corregir su teoría después de las críticas y observaciones que surgieron en territorio español.

Si acude a él es siguiendo la costumbre atávica de buscar ejemplos de oposición al espíritu moderno en tierras hispanas. El catolicismo alemán la venía practicando con asiduidad. De hecho el jurista y politólogo Carl Schmitt se deja inspirar por un monárquico español decimonónico y aplica sus planteamientos a la situación de la República de Weimar, caracterizada por los titubeantes comienzos de un régimen republicano impuesto por las potencias vencedoras, y por unos movimientos sociales protagonizados por el cuarto estado, es decir, por masas proletarias, anticlericales y antiaristocráticas. Para el católico Schmitt, el socialismo, hijo del liberalismo decimonónico, corroe la base de la civiliza-

ción occidental, cimentada en la autoridad política y doctrinal y en la estructura jerárquica presidida por élites veladoras de la tradición.

Al contemplar la teoría del estado en toda su radicalidad teórica y con sus implicaciones ideológicas Schmitt descubre la dimensión *teológica* de las doctrinas políticas del momento. En esos años hay tanto en el protestantismo como en el catolicismo se especula sobre *teología política*, temas que por otro lado ya se habían tratado en el siglo XIX en Francia y en España. En esa retrospectiva tropieza Schmitt con Donoso, el pensador español más próximo al luteranismo por su doctrina de la corrupción radical del hombre después del pecado original y el más crítico frente al Estado liberal, un profeta también del ocaso de la civilización occidental y de la autodestrucción de la sociedad que contienen los principios revolucionarios liberales y socialistas. A Schmitt le interesa el análisis de las revoluciones que hace un creyente arraigado en la antigua civilización cristiana de Europa, pero no desde la atalaya algo distante del historiador que discute con colegas asuntos de la especialidad. Schmitt es ante todo un intelectual con vocación política. Escribe para medios de comunicación y su voz tiene una repercusión bastante directa sobre las instituciones. En este sentido no nos hallamos ante un investigador o un filólogo que pretenda reconstruir textos de otra cultura y hacerlos comprensibles en la propia. Su propósito no es interpretar o mediar, sino intervenir y modificar la situación social y política de su tiempo. Precisar el sentido histórico o marcar diferencias son preocupaciones que quedan fuera de su horizonte. Si incorpora a su planteamiento la radicalidad terminológica del pensador español es para convencer a los conservadores alemanes de la necesidad de poner por encima del parlamento un poder personal encarnado en la figura del presidente-defensor de la constitución, y para justificar, ante el trasfondo de un estado de excepción, el acto de voluntad con el que se instaura una dictadura sin recurrir a una legitimidad dinástico-monárquica ni a su ratificación por representantes del pueblo. La inevitabilidad de esa decisión dictatorial en todo orden político se comprende mejor esbozando un paisaje caótico del parlamentarismo, identificable con un estado de excepción, que no permite recurrir a ningún poder anterior. De este punto de partida, según Schmitt, hay que desarrollar teóricamente la Constitución.

Indudablemente la argumentación de Carl Schmitt apunta a aquellos conservadores que todavía pensaban nostálgicamente en categorías del absolutismo monárquico, en donde el rey era reflejo o prolongación de la autoridad absoluta de Dios Padre. Quizá porque sus interlocutores estaban influidos por categorías teológicas, él explica su teoría de la decisión fundamental de una forma comprensible a los que conocen la teología romántica luterana de la decisión, tan cara a los teólogos laicos.

Antes de ocuparnos de la presencia que va tener Schmitt en España durante el periodo de la República Weimar, hay que retroceder un poco y recordar cómo se veía Alemania desde España a comienzos del siglo XX.

Desde la España que se venía abriendo desde décadas atrás a la modernidad europea, Alemania aparece en el horizonte sobre todo como Meca de la ciencia, donde funcionan universidades modélicas y enseñan concienzudos profesores. Hacia allí debe peregrinar al menos una vez en la vida todo español con vocación académica. Enviados por la Junta de Ampliación de Estudios o a título personal muchos profesionales de la Medicina, del Derecho así como de las ramas técnicas amplían sus conocimientos en tierras alemanas.

Para los posgraduados de la Universidad española posterior a Sanz del Río, Alemania representa, pues, el santuario de la ciencia, prácticamente en todas las disciplinas. Pero esos lugares a los que encaminan sus pasos suelen estar situados en territorios prusianos donde se percibe poco el catolicismo militante y menos el proselitismo de las iglesias reformadas. Su estancia en Alemania, por lo general, no les pone en contacto con cuestiones teológicas, sino con problemas específicos de una profesión o de una disciplina académica. A excepción de algunas materias, que, como el urbanismo estaban politizadas, la mayoría de los becarios no parece haber prestado tampoco demasiada atención a las ideologías enfrentadas en la República de Weimar y a la política cultural que practicaba Alemania y por eso no captaron en muchos casos las connotaciones ideológico-culturales que los alemanes unían a la imagen de España con independencia de lo que esos becarios pensarán realmente.

Las dimensiones que alcanza el fenómeno de la influencia de la universidad alemana sobre la española quizá nunca podrán ser reseñadas en toda su amplitud. Un ejemplo: a principios de la década de los treinta la presencia de la ciencia jurídica alemana en España es dominante. La

Editorial Labor publica una colección con el título «Enciclopedia de ciencias jurídicas y sociales» que contiene prácticamente sólo obras alemanas traducidas por catedráticos españoles que las utilizan como textos para sus clases. En esa colección aparece en 1931 la traducción de Manuel Sánchez Sarto, un abogado especializado en tales trabajos de mediación, de la obra clásica de Schmitt sobre el derecho constitucional (*Der Hüter der Verfassung*; en español, *La defensa de la Constitución. Estudio acerca de las diversas especies y posibilidades de salvaguardia de la Constitución*, Barcelona 1931).

En España, las Facultades de Derecho estaban vinculadas al mundo universitario germánico desde que en el siglo XVIII se introdujera el manual de Johan Gottlieb Heineccius, el cual siguió utilizándose durante gran parte del siglo siguiente. A comienzos del presente siglo, gracias a los pensionados que van a Alemania o a los que se desplazan allá privadamente, muchas cátedras españolas enseñan de acuerdo a modelos germánicos y no a franceses o ingleses.

La posibilidad de entendimiento en esta rama de la ciencia no puede sorprender. La tradición del derecho natural y del derecho político reconocía en los españoles Vitoria y Suárez sus fundadores. En este punto España no importaba una ciencia nacida modernamente en el extranjero, sino que recuperaba a través de especulaciones alemanas materiales que le eran propios.

Además de las relaciones académicas iniciadas por los becarios y continuadas gracias al empleo de textos alemanes en las universidades españolas, el mundo de los negocios y de la política también crea instituciones en las grandes ciudades que intentan dar forma estable a esos contactos. En Madrid y Barcelona funciona un «Centro de intercambio intelectual germano-español», en el que Carl Schmitt y el psicólogo Karl Bühler dan conferencias en 1929.

La venida de Schmitt a España en 1929 no parece que tuviera lugar por iniciativa de discípulos españoles. La institución que lo invita no es de carácter espontáneo o privado. Está unida a medios diplomáticos y comerciales alemanes, interesados en encontrar la comprensión y el apoyo necesarios que permita salir a Alemania del aislamiento consiguiente a la derrota sufrida la década anterior frente a Francia. Aparte de ese marco organizador, al conferenciante, a Schmitt personalmente, le ani-

maba incluso el afán misionero de recordar a los españoles su misión histórica de salvar la civilización católica.

Schmitt escoge un tema teológico para iniciar el diálogo. Según la reseña que hace Eugenio d'Ors de la conferencia en el Centro Germano-Español de Madrid en 1929, Schmitt comenzó hablando del movimiento de renovación litúrgica en Maria-Laach y Beuron, de la filosofía de Peter Wust y de la pedagogía de Romano Guardini (catedrático en Berlín que enseñaba «Katholische Weltanschauung»). Después de ese preludeo dedicado a subrayar la comunidad de sentimientos religiosos en los dos países, Schmitt pasa a hablar de las profecías de Donoso Cortés sobre el futuro de Europa. Se descubre la intención de que los católicos alemanes y españoles adopten una idéntica postura política.

Schmitt acaricia los oídos de los asistentes realzando la figura de un filósofo español que tuvo la gran intuición de pronosticar el triunfo del socialismo en los países eslavos. La interpretación de Donoso que él ofrece, y que se publica al año siguiente con el título *Donoso Cortés: Su posición en la historia de la Filosofía del Estado europea* (Madrid 1930), alcanza un eco limitado pues la mayoría de los españoles reconoce que Schmitt no ha hecho una interpretación histórica del conservador español, sino sólo recordar que jugó un papel importante a nivel internacional. El trasfondo del pensamiento schmittiano y sus intenciones sobre la política actual quedan en la penumbra. Parece como si todo fuera una cuestión de historia y se tratara de decidir si el auténtico Donoso pensó tan conservadoramente como decía Schmitt y si Donoso representaba la doctrina auténticamente católica.

Concretamente, el hecho de que Schmitt se interesara por España en un momento en que los españoles, después del 98 se han dado cuenta de su insignificancia en el entorno europeo suscita agradecimiento y curiosidad. Sorprende que un profesor extranjero, fino analizador de los fenómenos políticos contemporáneos, ponga en el centro de sus reflexiones la figura de un pensador español relativamente reciente. A partir de ese momento Schmitt cuenta con la predisposición favorable de los españoles para escuchar a «un amigo de España», como se dice en estos casos. No es raro, pues, que encuentre una serie de puertas abiertas. Si los krausistas y la Junta de Ampliación de Estudios habían fomentado la veneración por el profesorado alemán ya desde finales del siglo anterior, en el caso específico de Schmitt en el período entre las dos guerras

mundiales su calidad de católico y de expresarse en castellano contribuye a magnificar su persona. A nivel privado también se integra en el mundo social español. Su hija se casará pronto con un profesor de la universidad de Santiago de Compostela y así las visitas serán frecuentes tanto con fines familiares como académicos durante toda la Era de Franco, convirtiéndose quizá a través de sus conexiones con el Instituto de Estudios Políticos en el intelectual extranjero que más influye en los medios políticos oficiales durante ese periodo.

La primera fase de la recepción de Schmitt es la que presenta ciertos problemas de comprensión puesto que él entra en contacto con personas que después no serán demasiado afectas al sistema franquista. Pero es explicable. En cuanto profesor alemán, a Schmitt le rodea automáticamente un aura de modernidad que inclina a aceptar su magisterio y a pasar por alto las diferencias. Al español, habituado a la cerrilidad e incultura de los medios reaccionarios, le parecía algo impensable que católicos de países más desarrollados y de probada cultura, pudieran tener algo en común con el oscurantismo que veían en el propio país. El auditorio español que acogió primeramente a Schmitt estaba compuesto en su mayoría por personas que veían en él a un pensador brillante y comprometido y no a un propagador de ideas políticas reaccionarias.

La presencia de Schmitt en España no se quedó en una ocasional noticia de actualidad ni en la impersonal influencia a través de un texto académico. Circunstancias muy particulares potenciaron el fenómeno de recepción y contribuyeron decisivamente a la divulgación y asimilación de sus ideas. Logró mantener contactos amistosos que funcionaron a continuación a pesar de las diferencias de mentalidad e incluso a pesar de la diversidad de objetivos. Su conocimiento y atención a la cultura española fue correspondida con especial simpatía en un país donde sus habitantes se sentían incomprendidos o simplemente olvidados por el resto de Europa. Pero en estos primeros momentos no se puede sospechar todavía la función que el pensamiento de Schmitt va a tener en España dos décadas después.

Las traducciones de Schmitt que aparecen en 1931 y 1934 no reciben el aplauso de los círculos católicos, anclados en el legitimismo monárquico (Ramiro de Maeztu y la revista *Acción española*), ni en los teólogos jesuitas que defienden la versión teocrática del derecho natural (*Razón y fe*), así como tampoco en la revista católica más progresista

Cruz y raya. Todos, incluso José Bergamín, expresan cautelas acerca de las teorías schmittianas del origen del poder.

De 1931 data la primera traducción al castellano de un amplio trabajo teórico de Schmitt *La defensa de la Constitución*, la cual ya en el título encierra un cierto malentendido puesto que se refiere a *Der Hüter der Verfassung*: «el guardián de la Constitución». ¿Se trataba del fallo de un traductor a causa de deficiencias idiomáticas o de una interpretación acomodada a la situación de España, país que acababa de salir de una dictadura y que ponía el acento en la defensa de la constitución misma y no de su presunto defensor?

Eugenio d'Ors reconoce que en España el libro no tuvo demasiada buena acogida y se esfuerza por explicar a sus lectores la tesis central de Schmitt recordando que el sistema político, por encima de la cámara representativa, tiene que tener un presidente que defienda la constitución, esto es, una persona con «majestad» o «autoridad» superior a la del parlamento (*Nuevo glosario*, II, 918).

Si los católicos añoraban tiempos pretéritos y pretendían restaurar la sociedad anterior a la Revolución, entre protestantes y políticos conservadores cundía lo mismo en Alemania que en España un pesimismo cultural del que Spengler y Ortega son dos exponentes significados. La democracia y el poder de las masas había traído, según ellos, la perversión del gusto y desplazado las élites culturales. En Europa se minaban los soportes de la civilización y la barbarie, que ahora además provenía de Oriente, de la Rusia comunista, había contaminado gran parte de la sociedad occidental. Los alemanes que en 1929 dan conferencias en Barcelona: Carl Schmitt y Karl Bühler, traen ideas muy pesimistas del estado de la cultura. La época de la técnica ha roto la relación íntima del hombre con las cosas naturales y después ha venido la estandarización de la cultura y de los individuos. Es la forma de cultura que Norteamérica exporta a Europa. Un antiamericanismo latente en esos mismos planteamientos sonaba agradablemente a los españoles, que tenían reciente la humillación de la guerra de Cuba.

La *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega y Gasset, no fue una escuela sino un órgano de expresión abierto a muchas tendencias. En 1930 publica una colaboración de Schmitt que lleva el título «El proceso de neutralización de la cultura». Quizá a Ortega le gustara ese aspecto apocalíptico de la doctrina de Schmitt y su diagnóstico del momento

histórico. Pero, realmente, a Ortega no podía interesarle en esos años, en los que él combatía la monarquía y apoyaba la república, la doctrina de un reaccionario católico que quería actualizar las doctrinas de Donoso Cortés.

Poco más tarde la *Revista de Occidente* brinda otra vez a Carl Schmitt la posibilidad de ampliar sus ideas en ese foro en el que intervienen españoles y extranjeros razonantes. En el número de mayo de 1931 publica un artículo suyo que lleva el título «Hacia el Estado total» y en el que demuestra que el Estado liberal no integra a los individuos sino que los disgrega al encuadrarlos en partidos que se combaten y se alían según los casos borrando la conciencia de la unidad política o de la solidaridad básica. De esa lucha entre partidos acaba venciendo uno que se impone a los demás consiguiendo crear el Estado del partido único, que él llama Estado-total (González Cuevas 1966).

Las esperanzas que Schmitt pudiera haber abrigado en un primer momento en reavivar la esencia católica de España se debieron ver frustradas porque en 1930 fracasa la dictadura de Primo de Rivera y un año más tarde cae la monarquía y poco después se proclama una república laica. En esos momentos, su teoría de la dictadura no puede encontrar eco favorable entre los intelectuales españoles, que se han declarado mayoritariamente por la abolición de la Monarquía, pero sus ideas siguen presentes en los medios de comunicación dirigidos por Eugenio d'Ors y José Ortega y Gasset. La atención que éstos le prestaron contribuyó a consagrar su nombre y a mantenerlo de actualidad. Tras el primer contacto a finales de la década de los veinte y las traducciones aparecidas en los años siguientes, sus ideas continúan discutiéndose en círculos minoritarios de jurisperitos españoles, los cuales no opusieron especial resistencia a aceptar sus análisis y principios que legitimaban el régimen de caudillaje y los principios de un partido único nacional.

España había conocido bajo el general Miguel Primo de Rivera una dictadura sin ninguna reflexión filosófica que la justificara. Los intelectuales la habían considerado uno de esos pronunciamientos militares tan frecuentes en el siglo anterior. Sin embargo había puesto de manifiesto un consenso bastante generalizado que veía razonable superar mediante un acto voluntarístico, mediante una decisión, el parlamento, entendido éste como órgano de expresión de una clase eternamente discutidora.

A lo largo del siglo anterior había prevalecido el «moderantismo», es decir, un sistema político en donde el monarca y la aristocracia mantenían su preeminencia sobre la burguesía y la base popular. Incluso a la hora de enfrentarse con las primeras manifestaciones revolucionarias protagonizadas por los obreros y no por la pequeña burguesía como fue la Semana Trágica de Barcelona de 1906, la reacción de los monárquicos había consistido en acudir a la respuesta autoritaria, que, al cabo de los años, había desembocado en la dictadura de Primo de Rivera. Todo esto venía a confirmar en las mentes de las clases acomodadas que la democracia era una fuente de desórdenes sociales y nefasta para el desarrollo económico, mientras que la dictadura restablecía la tranquilidad callejera, fomentaba las obras públicas y facilitaba la creación de grandes monopolios nacionales con capital estatal y privado. A nivel de la teoría del derecho faltaba una teoría del poder distinta a la de la legitimidad dinástica a heredar el Trono. Pero, por otro lado, el clamor pidiendo un «puño de hierro», como en Joaquín Costa, no tenía fundamento jurídico. Por eso, la dictadura franquista buscará una justificación filosófica que no podía encontrar en la propia tradición porque el contexto inmediato del pensamiento donosiano lo constituía en España el legitimismo monárquico y, sobre todo, una visión del derecho natural ligado a la revelación positiva y a la tradición escolástica. Con Donoso no se podía fundamentar un decisionismo radical que pudiera aplicarse a cualquier tipo de dictador que implantara un nuevo orden para salir del estado de excepción. En ese hueco ideológico se integra perfectamente la teoría schmittiana del poder y por eso será utilizada profusamente para defender el régimen de Franco.

Antes de que se institucionalizara el régimen franquista hubo una recepción académica de Schmitt hecha por antiguos becarios, es decir, por la élite de estudiantes abiertos a la cultura europea y, desde luego, no anclados en las doctrinas escolásticas, pero carentes en gran medida de sentido crítico y de perspectiva histórica, lo cual les llevaba a minimizar las implicaciones totalitarias de los análisis schmittianos. En los años veinte y treinta funciona una red de canales por los que el trasvase de la ciencia jurídica alemana a las universidades españolas se hace sin ningún tipo de obstáculos o de reticencias. Estamos ante un tipo de recepción aséptica, esencialmente científica y académica, que se traslada automáticamente a la enseñanza a través de manuales o de seminarios. Schmitt

se convierte en un punto de referencia obligado en las cátedras españolas de derecho político y en todo tipo de estudios constitucionales. Su doctrina se discute en España más como ideas de un filósofo que como un programa político concreto y actual.

La recepción de Schmitt descubre la ambigüedad que reinaba en los círculos próximos a Ortega, uno de los padres de la II República española. Alguna afinidad existía entre el pensamiento Donoso/Schmitt y los redactores y lectores de la *Revista de Occidente*. Indudablemente coincidían en no dar importancia a la legitimidad dinástica y en justificar el establecimiento de una nueva soberanía mediante una decisión histórica momentánea. También coinciden muy pronto en entender que la democracia socialista lleva no sólo a un nivelamiento social, sino también a una dictadura de las masas. Ortega a poco de establecerse la República en España exclamará: ¡Esto no es! ¡Esto no es! Estamos en ambos casos ante un pensamiento antimonárquico y, al mismo tiempo, propenso a criticar el régimen parlamentario y el valor del sufragio universal. La dictadura se ofrece como alternativa a la anarquía. Las simpatías, evidentemente, están a favor de una dictadura de las élites, ya sea de los propietarios y aristócratas veladores de los valores tradicionales, ya sea de la aristocracia de la inteligencia. En ese punto no hay ninguna diferencia abismal entre el católico alemán y el progresista agnóstico español. Por eso Ortega y su grupo pudieron colaborar a promover la recepción de las ideas schmittianas en España. A Schmitt lo acogen como a un profeta del ocaso del estado liberal burgués, es decir, como a un exponente de los que anuncian el final de una época y ven alarmados la evolución sociopolítica de Europa. Ciertamente, Francisco Ayala –un colaborador de la *Revista* que ya experimenta en Alemania los primeros años del nazismo– advierte a los lectores en la «presentación» de su traducción de la obra de Schmitt *La teoría de la Constitución* (1934) sobre el nacionalismo antidemocrático que impregna el pensamiento de Schmitt, pero eso mismo, probablemente, lo hace más interesante para la reacción que acaba con la II República en España.

Ayala señala con clarividencia que el centro de la doctrina de Schmitt está en la tesis de que el soberano es aquel que decide sobre el estado de excepción. Es decir, la ambigüedad inicial acerca de si Schmitt viene a defender el estado democrático o burgués de derecho o si no es más bien elregonero de su ocaso está ya perfectamente clara para un

español al menos antes de que empiece la Guerra Civil. Ayala también llama la atención sobre la absolutización que Schmitt hace del Estado nacional y de la nación como unidad homogénea. Es plenamente consciente, y lo advierte a sus lectores, que la doctrina de Schmitt conduce directamente a un nacionalismo exacerbado.

Explicar la recensión de Schmitt por un grupo liberal como el de Ortega y el de sus discípulos católicos nos pone sobre la pista de que no estamos en realidad ante el fenómeno de una filiación o un magisterio incontrovertido, sino ante la asimilación de argumentos e ideas desde plataformas distintas. De ahí que las dictaduras a la española de Primo de Rivera y de Franco muestren acusadas diferencias con la que acaba con la República de Weimar.

Estamos, pues, ante una recepción parcial y selectiva, como lo es el germanismo de Ortega en esos años, el cual le lleva a valorar el espíritu investigador y la disciplina mental de sus intelectuales, y a rechazar al mismo tiempo el creciente nacionalismo y autoritarismo que anima un pueblo, cuya gran masa –según él– adolece de insensibilidad política, patetismo protestante, carencia de intuición y exceso de pedantería (López-Morillas 1986).

La continuidad entre la recepción hecha por la *Revista de Occidente* y el franquismo posterior está documentada. De hecho, en los años que siguen a la conferencia se desplazan a Alemania y entran en contacto directo con el profesor Schmitt, que ya piensa en categorías afines al nacionalsindicalismo, Francisco Javier Conde y Luis Legaz Lacambra, dos juristas que tendrán una importancia decisiva a la hora de prestar a la dictadura de Franco un fundamento teórico (López García 1996). Las relaciones de Schmitt con los intelectuales que se agrupan en torno al Instituto de Estudios Políticos serán muy estrechas las décadas de los cincuenta y los sesenta. Sin embargo parece que –según Antonio López García– también sobrevivió la recepción más liberal y crítica, es decir, que existió también en España una «izquierda schmittiana». Pero lo paradójico del caso es que junto con esa apoteosis de la teoría jurídica procedente de Alemania, empieza la Universidad alemana a perder importancia en el mundo académico español, fenómeno que se prolonga hasta el día de hoy.

Observamos un entrecruzamiento de intereses a partir de contextos sociales distintos y de tradiciones filosóficas diferentes, que se encuen-

tran en un momento determinado de la historia cultural y que después siguen trayectorias divergentes. Es difícil hablar de una auténtica escuela, de una identidad o de una reciprocidad de influencias. El punto de conjunción está motivado por razones culturales, que son distintas en cada país y no implican un consenso amplio en la ideología.

La polémica suscitada por Schmitt en torno a la teología política tuvo repercusiones para la Hispanística alemana. Sin duda alguna esa «teología» constituyó un trasfondo importante de la recepción de la cultura española durante la República de Weimar. La cuestión de Donoso Cortés es un ejemplo de la tendencia a contemplar con ojos de teólogo toda la producción cultural española, que se observa por doquier en Alemania tanto en el campo católico como protestante. Interesan los autos sacramentales, la mística postridentina, la apologetica de la religión y todas aquellas versiones a lo divino de las pasiones más humanas o de los motivos literarios. Detrás de cada autor hispano se sospechan motivos teológicos, y, sobre todo, una mentalidad marcada por la ortodoxia católica o por la represión eclesiástica. La Görres-Gesellschaft, que ejerció una considerable influencia sobre la historiografía española, impulsa en este sentido los estudios hispanísticos en Alemania desde los años veinte.

Hay, sin embargo, una tímida reacción dentro de la Hispanística para corregir esa imagen un tanto indiferenciada y global de España de que se sirven Schmitt y otros ensayistas alemanes. Los hispanistas despolitizan la imagen e intentan matizar esos clichés. Observan con mayor detalle la circunstancia concreta de un pensador español decimonónico como es Donoso Cortés. Exigen una interpretación menos mediatizada por la política del día y más de acuerdo con su entorno próximo sin trasposiciones a la coyuntura alemana. Edmund Schramm tras un período de estancia en España corrige la imagen dada por Schmitt y contrarresta de alguna forma la tendencia schmittiana a propagar un catolicismo militante que anatematiza el espíritu moderno y el liberalismo democrático. Se propone estudiar a Donoso en su contexto literario e ideológico específicamente español, y no de la forma improvisada e intuitiva como hizo Schmitt. Schramm subraya las críticas que tanto en España como en Alemania se hicieron a Donoso por teologizar la política, es decir, la de aquellos que en contra de Donoso sostenían que la religión es ante todo algo interior y privado y que el cristianismo no es

una forma de gobierno y ni siquiera una cultura. La discusión decimonónica en España, Francia y Alemania entorno a Donoso muestra, según él, que dentro del catolicismo había una corriente abierta a la democracia y al liberalismo y que no comulga con el dualismo del bien y el mal diseñado por el teócrata tradicionalista español. Görres, por ejemplo, no simpatizó especialmente con Donoso. Para Schramm (1935), Donoso no es un modelo de político católico o un profeta, sino simplemente un «español antiliberal».

Continuando esa línea algo distanciada frente al dualismo donosiano de fe y racionalismo, catolicismo y liberalismo, escribe Alois Dempf su *Christliche Staatsphilosophie in Spanien* (1937). Es decir el radicalismo conservador de Schmitt es tomado con ciertas reservas por teólogos católicos que cultivaban estudios hispánicos. En España, sin embargo, esos matices no juegan ningún papel y las obras de Schmitt se siguen publicando en una misma colección (Editorial Cultura Española) con las de Alois Dempf, Ludwig Pfandl y Reinhold Schneider. El traductor de Schmitt es ahora Francisco Javier Conde, jurista afecto al grupo católico liberal de discípulos de Ortega y Xavier Zubiri, miembro fundador del Instituto de Estudios Políticos y embajador de España en Bonn en la década de los sesenta.

Un último ejemplo de esta tendencia –aunque ya con la intención de recortar algunos abusos del teologuismo en la hispanística– ha sido el de plantear el estudio de épocas olvidadas o atípicas de la cultura española, como lo es el de la Ilustración, bajo el concepto de «secularización» a pesar de que desde hacía años Hans Blumenberg llamaba la atención sobre la injusticia que encerraba esa categoría dentro de los estudios históricos. Esto significa, por lo menos, que desde Alemania continúa la tradición de plantear teológicamente la historia de España y que sea imposible concebirla sin conceptos como erasmismo o jansenismo cuando el estudio concierne a las épocas más seculares de la historia española como son el Renacimiento y la Ilustración. Una recepción de la modernidad española resulta especialmente difícil en este contexto influido por la teología.

Bibliografía

- Abel, H. (1920): *Katholische Politik in Reden von Donoso Cortés*, München.
 — (1920): *Die Kirche und die Zivilisation in Briefen von Donoso Cortés*, München.
- Beckmann, J. (1931): «Donoso Cortés», en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, pp. 412-413.
- Beneyto, José María (1983): *Politische Theologie als politische Theorie. Eine Untersuchung zur Rechts- und Staatstheorie Carl Schmitts und zu ihrer Wirkungsgeschichte in Spanien*, Berlin.
- Bernhart, Joseph (1932): «Ein Untergangsprophet vor 80 Jahren», en: *Münchener Neueste Nachrichten*, 9-10 Juni 1932, n. 154-155.
- Dempf, Alois (1937): *Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg.
- Donoso Cortés, Juan (1933): *Der Staat Gottes: Eine katholische Geschichtsphilosophie*, Karlsruhe (Darmstadt 1966, ed. Ludwig Fischer).
- (1945): *Kulturpolitik: Kirche, Glaube, Zivilisation, Staatspolitik*, Basel (ed. Josef Hermann Hess).
- Estévez Araujo, José A. (1989): *La crisis del Estado de derecho liberal: Schmitt en Weimar*, Barcelona.
- Fraga Iribarne, Manuel (1996): «Carl Schmitt en interpretación española», en: Negro Pavón, Dalmacio (ed.): *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, pp. 137-160.
- González Cuevas, Pedro Carlos (1996): «Carl Schmitt en España», en: Negro Pavón, Dalmacio (ed.): *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, pp. 231-262.
- López García, José Antonio (1996): «La presencia de Carl Schmitt en España», en: *Revista de Estudios Políticos* 91, pp. 139-168.
- López-Morillas, Juan (1986): «Sanz del Río, Ortega y el equívoco de Alemania», en: *Revista de Occidente* 60, pp. 7-27.
- Ruiz Miguel, Carlos (1996): «Carl Schmitt, teoría política y catolicismo», en: Negro Pavón, Dalmacio (ed.): *Estudios sobre Carl Schmitt*, Madrid, pp. 375-394.
- Schramm, Edmund (1935): *Donoso Cortés: Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburg.
- (1955): «Donoso Cortés und Deutschland», en: *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* 11, pp. 221-235.
- Tommissen, P. (1975): «Carl Schmitt metajuristisch betrachtet. Seine Sonderstellung im katholischen Renouveau des Deutschlands der zwanziger Jahre», en: *Criticón* 5, pp. 177-184.