

CARL SCHMITT, TEORIA POLITICA Y CATOLICISMO

Carlos Ruiz Miguel

Profesor de Derecho Constitucional

I. SOBRE EL CATOLICISMO DE SCHMITT.

Carl Schmitt (Plettenberg, 11.7.1888 + Plettenberg, 7.4.1985) es uno de los más importantes juristas y teóricos de la política del siglo XX. Pero es menos conocido que fue siempre católico y que el catolicismo estuvo constantemente presente en su obra. La relación de Schmitt con el catolicismo ha sido estudiada en varias ocasiones, si bien no de modo sistemático. En cualquier caso, según advierte Galli¹, es preciso plantear dicha relación desde diversas perspectivas. En primer lugar, la investigación debe centrarse en el perfil biográfico del autor, dando cuenta de la situación histórica y familiar de Schmitt, su formación juvenil, sus amistades y sus relaciones con intelectuales católicos. En segundo lugar, habría que abordar el aspecto personal-político de Schmitt, principalmente sus relaciones con los partidos católicos alemanes (que, aunque inicialmente buenas, fueron empeorando)². En tercer lugar, debe examinarse la cuestión religiosa, tomando en cuenta no sólo la calidad de la cultura teológica de Schmitt, sino también la congruencia de su imagen de la Iglesia respecto a los problemas contemporáneos. En cuarto lugar, podría estudiarse la perspectiva teórica para comprobar en qué medida ha influido el catolicismo en la elaboración de las principales categorías a través de las que ha interpretado Schmitt la Modernidad, en relación con el

¹ Galli, Carlo: "Il cattolicesimo nel pensiero politico di Carl Schmitt", en VV.AA.: Tradizione e Modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, 1987, p. 13 ss., p. 13

² Freund, Julien: L'aventure du politique. Entretiens avec Charles Blanchet, Criterion, París, 1991, p. 51-52. Freund relata que en enero de 1933 el prelado Kaas, jefe del Zentrum católico, puso como condición para apoyar al canciller Von Schleicher que éste prescindiera de Schmitt como su consejero político. Schleicher se separó de él, pero no obtuvo los votos del partido de Kaas.

Derecho, la Teoría del Estado y de la Política y la Filosofía de la Historia (en la que ha realizado interesantísimas investigaciones en torno al Anticristo y al Kat-Echon como fuerzas históricas³). Las perspectivas apuntadas por Galli no agotan, sin embargo, un posible estudio de las relaciones de Schmitt con el Catolicismo. Aún se ha apuntado otra posible línea de investigación: el influjo de Schmitt sobre el catolicismo alemán de su tiempo, documentable en las principales revistas católicas y en la obra de las grandes figuras católicas alemanas, sobre todo a raíz de la publicación en 1923 de su estudio sobre "Catolicismo romano y forma política"⁴. En conexión con esta última línea, y quizá como una visión distinta, podría estudiarse además, no ya sólo el influjo de la teología católica en Schmitt, sino el de Schmitt en la Teología católica, perceptible en la obra de algún importante teólogo canonista como Hans Barion, discípulo de Schmitt⁵. La brevedad de este trabajo y la gran envergadura del tema obligan a examinar sólo algunas de las líneas de investigación anotadas.

³ A este respecto pueden mencionarse sus obras El Nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Ius Publicum Europaeum, Trad. de Dora Schilling Thon, C.E.C., Madrid, 1979 (1ª ed. alemana 1950), p. 37 ss.; también La unidad del mundo, Ateneo, Madrid, 1951, especialmente, p. 34.

⁴ Bendersky, Joseph W.: Carl Schmitt. Theorist for the Reich, Princeton University Press, Princeton, 1983, p. 48 ss.; Esposito, Roberto: "Cattolicesimo e Modernità in Carl Schmitt", en el vol. cit. en nota 1, p. 119 ss., vid. p. 120.

⁵ Barion, Hans: "Ordnung und Ortung im Kanonische Recht", en H. Barion, Ernst Forsthoff y Werner Weber: Festschrift für Carl Schmitt, Duncker und Humboldt, Berlín, 1959 (hay reimpresión de 1989), p. 1 ss.; Id.: "Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politischer Form", Der Staat, nº III-2 (1965), p. 131 ss.; Id.: "<Weltgeschichtliche Machtform>? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils", en H. Barion, E.W. Böckenförde, E. Forsthoff y W. Weber: Epirrhosis. Festgabe für Carl Schmitt zum 80. Geburtstag, Duncker und Humboldt, Berlín, 1968, t. I, p. 13 ss. Sobre Barion, vid. D'Ors Pérez-Peix, Alvaro: "Teología política: una revisión del problema", REP nº 205 (1976), p. 41 ss., especialmente p. 55 s.; Id.: "El correcto canonista (A propósito de los Escritos reunidos de Hans Barion)", Verbo, nº 241-242 (1986), p. 223 ss.

II. CARL SCHMITT, CONFESOR CATOLICO

Nació Schmitt en el seno de una familia católica que vivió en Plettenberg, pueblo de fuerte implantación protestante en Renania, país católico, por lo que, como indica Schwab fue muy consciente de la controversia ocasionada por la Kulturkampf que, a pesar de ser un acontecimiento pasado, era todavía un tópico capaz de suscitar la violencia entre católicos y protestantes⁶. Pese a que algún autor afirma la ausencia de fervor religioso en Carl Schmitt⁷, los datos parecen indicar lo contrario. Schmitt perteneció a una familia muy religiosa. Su padre, por el que sentía una profunda veneración, al llegar a Plettenberg impulsó con su trabajo y su dinero la construcción de una iglesia católica en un lugar donde sólo existía una iglesia protestante⁸. Schmitt se trataba de un creyente fiel practicante de la religión, como lo apuntan las personas que lo trataron directamente⁹. Carl Schmitt gustaba de hablar de Teología en sus conversaciones¹⁰, y en su obra se constata su profunda formación teológica. En ocasiones, animaba sus tertulias con cantos religiosos como el de los peregrinos alemanes a Tierra Santa¹¹.

Sin embargo, es en una situación límite, en un caso

⁶ Schwab, George: The challenge of the exception. An Introduction to the political ideas of Carl Schmitt between 1921 and 1936, Duncker und Humboldt, Berlín, 1970, p. 19 ss.

⁷ A juicio de Lucas Verdú, a diferencia de Smend, constitucionalista contemporáneo suyo "que fue un protestante piadoso", Schmitt "no se caracterizó precisamente por lo mismo en el campo católico, puesto que lo que más le interesó de la Iglesia fue su capacidad de resistencia de acomodación y su efectividad social". Vid. Lucas Verdú, Pablo: "Carl Schmitt, intérprete singular y máximo debelador de la cultura político-constitucional demoliberal", Revista de Estudios Políticos, nº 64 (1989), p. 25 ss., p. 35.

⁸ Vid. Gibert Sánchez de la Vega, Rafael: "Una tarde con Carl Schmitt", Nuestro tiempo nº 135 (1965), p. 275 ss., p. 277

⁹ Gueydan de Roussel, Guillermo: "Carl Schmitt, filósofo católico y confesor", Verbo, nº 289-290 (1990), p. 1417 ss.; Freund, op. cit., p. 55.

¹⁰ Gueydan de Roussel, op. cit., p. 1417

¹¹ Gueydan de Roussel, op. cit., p. 1418

excepcional -aquel que según Schmitt descubre la esencia de las cosas¹²-, el de su encarcelamiento (al ser objeto de un "arresto automático" en calidad de testigo que puede ser convertido en acusado¹³) donde puede apreciarse su profunda fe católica. En una obrita singularmente lograda en lo literario, escrita en prisión entre grandes dificultades¹⁴, encontramos el testimonio más importante de la hondura y sinceridad de su fe. El autor renano ve en dos figuras de la mitología clásica (Prometeo y Epimeteo) la postura que puede adoptar el hombre ante Dios. Prometeo, que quiere robar a los dioses su atributo divino, el fuego, evocaría al ser humano soberbio que quiere comer el fruto del árbol del bien y del mal para ser como Dios. Epimeteo sería, sin embargo, el hombre que es obediente a los preceptos divinos. Schmitt señala en repetidas ocasiones que él es un Epimeteo cristiano¹⁵ y declara su rechazo a lo prometeico¹⁶. Esa idea de lo prometeico, nunca aceptada por Schmitt, se percibe, a su juicio, en la gnosis, en el gnosticismo, que aparece así como una religión del Hombre¹⁷ y, por tanto, satánica. Pero además, lo satánico aparece en otro campo, en la Técnica, que pretende hacer

¹² Schmitt, Carl: "El concepto de la política", en Estudios políticos, trad. de F.J. Conde, Doncel, Madrid, 1975, p. 110.

¹³ Sobre esta curiosa figura jurídica nótese las observaciones que hace el propio Schmitt en el "Prólogo a la edición española" de su obra Ex captivitate salus, (traducción española de Anima Schmitt de Otero), Porto, Santiago de Compostela, 1960 (1ª ed. alemana en Greven, Colonia, 1950), p. 9-10.

¹⁴ Schmitt, Ex captivitate..., "Prólogo a la edición española), cit., p. 10-11

¹⁵ Schmitt, Ex captivitate..., cit., pp. 12, 53

¹⁶ Schmitt, Ex captivitate..., pp. 49-51, 53. Adviértase que la llamada "Nueva Derecha", liderada por Alain de Benoist por un lado reivindica la figura y la obra de Schmitt, pero por otro ataca sus presupuestos al defender a Prometeo, atacar el catolicismo o defender el paganismo entendido anticristianamente (expresamente combatido por Schmitt en La unidad..., cit., p. 31 y 35).

¹⁷ Schmitt, Ex captivitate..., p. 49-51

al hombre como Dios¹⁸. Esta última idea la había expuesto ya en una conferencia dada en Barcelona en 1929, donde se refirió al espíritu maléfico y satánico de la técnica basado en la fe en "el poder sin límites y el señorío absoluto del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la humana" y en "el vencimiento de las fronteras naturales". Para Schmitt, todo ese despliegue de las fuerzas de la técnica "tiene algo de maravilloso" y "es digno de la intervención de potestades infernales"¹⁹.

Schmitt cree en la resurrección de los muertos²⁰, reza por el alma de los difuntos²¹, admira a los Padres de la Iglesia²², manifiesta su devoción por la Inmaculada Virgen María²³, madre auxiliadora de la que dice Schmitt, escritor líricamente que "un soplo de su clemencia celestial" puede disolver el rígido lamento de la tumba del poeta Kleist²⁴. Confiesa como cristiano la divinidad de Cristo de forma artística, pero sincera: "el último refugio para un hombre torturado por los hombres es siempre una oración, una jaculatoria al Dios crucificado. En el dolor lo reconocemos y nos reconoce. Nuestro Dios no fue lapidado como judío por los judíos, ni decapitado como romano por los romanos. No podía ser decapitado. Sufrió la crucifixión, muerte de los esclavos, que un conquistador extranjero le infligió"²⁵.

Ese católico que fue Carl Schmitt terminó sus días en la tierra un 7 de abril de 1985. Aquel día, hecho simbólico, era

¹⁸ Schmitt, Ex captivitate..., p. 86

¹⁹ Schmitt, Carl: "La época de la neutralidad", en Estudios políticos, cit., p. 28 (este trabajo se publicó bajo el título "El proceso de neutralización de la cultura" en la Revista de Occidente, t. XXV (1930), p. 199 ss.).

²⁰ Schmitt, Ex captivitate..., p. 52

²¹ Schmitt, Ex captivitate..., p. 67-68

²² Schmitt, Ex captivitate..., p. 81

²³ Schmitt, Carl: El Nomos..., cit., p. 104; Id.: "La tensión planetaria entre Oriente y Occidente y la oposición entre tierra y mar", REP nº 82 (1955), p. 3 ss., p. 5-6

²⁴ Schmitt, Ex captivitate..., p. 45

²⁵ Schmitt, Ex captivitate..., p. 61

Domingo de Resurrección.

III. ALGUNAS TESIS DE SCHMITT Y EL CATOLICISMO

1. El concepto de lo político.

Una de las más importantes aportaciones de Carl Schmitt al pensamiento político es su concepto de lo político. Para él, "la distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo"²⁶. Se cuida de advertir que enemigo en sentido político no es un adversario privado, sino público, es decir, es una totalidad de hombres situada frente a otra análoga que lucha por su existencia, o mejor, por su propia forma de existencia, frente a otra análoga, por lo menos eventualmente²⁷. El precepto evangélico del amor por los enemigos (Mt. 5,44 y Lc. 6,27) señala Schmitt tras un examen etimológico, se refiere sólo al enemigo privado, no al público, al inimicus/ y no al hostis/

. Por ello, dice nuestro autor, en la milenaria lucha entre el Cristianismo y el Islam, a ningún cristiano se le ha ocurrido, movido por su amor a los sarracenos o a los turcos que debiera entregarse Europa al Islam en vez de defenderla²⁸ (notemos que Schmitt escribe en 1929, antes del Concilio Vaticano II y de la

²⁶ Schmitt, "El concepto de la política", cit., p. 97

²⁷ Schmitt, "El concepto...", p. 101 y 127

²⁸ Una obra que, sin duda, pasará a la posteridad, cual la de Maravall, ha desarrollado conscientemente, aun sin declararlo, estas tesis de Schmitt aplicándolas a la Reconquista. Maravall afirma que "para que la idea de empresa (de la Reconquista) pueda afirmarse... hace falta la continuidad y generalidad de un mismo enemigo, con cuyas condiciones se corresponda una actitud, no menos continua y general, en aquellos que se le oponen". Y más adelante señala que "en todas partes de la Península el sarraceno es lo que hay al otro lado de la existencia del cristiano, lo que rodea a ésta de un cinturón de hostilidad". Según Maravall, "esta hostilidad fundamental, que mantiene encendida la Reconquista, no es relación de persona a persona.... esto obliga a cada uno respecto a todos, no individualmente a cada uno con cada uno". Maravall Casesnoves, José Antonio: El concepto de España en la Edad Media, CEC, Madrid, 1981 (3ª ed.), pp. 262, 266, 268. Es difícil no advertir los ecos de las formulaciones schmittianas. Por lo demás, todo lo anterior confirma que España, pese a estar dividida en diferentes reinos, era una unidad política antes de 1492, por lo menos desde el 589.

asunción por éste del ecumenismo²⁹ y de la libertad religiosa³⁰). El enemigo en sentido político no tiene por qué ser odiado en la esfera privada y personal³¹. Como recuerda Galán, nadie puede sostener que la guerra resulte condenada en los Evangelios: si lo sostuvieron en los primeros siglos algunos padres de la Iglesia bien pronto la Iglesia misma reaccionó contra esa tesis llegando a declarar como herética la opinión de que toda guerra es, sin más, ilícita, anatematizando al que deserta del servicio militar por pretextos religiosos y santificando a muchos hombres de armas (reiteramos la advertencia sobre la fecha del escrito de Schmitt)³². Ciertamente, en este punto, como en muchos otros de su pensamiento, Schmitt se inspira en el catolicismo tradicional, tridentino si se quiere, que no se parece al que conforma el Concilio Vaticano II.

Schmitt es ante todo realista y se aleja de toda suerte de utopías, sentimentalismos o racionalismos que ignoran la realidad de las cosas. Su pensamiento es, ante todo, pensamiento concreto, no abstracto, en el sentido de estar en contacto con la realidad y no alejado de ella³³. Su formulación de lo político se inscribe

²⁹ Decreto Unitatis redintegratio sobre el ecumenismo y Declaración Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

³⁰ Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa.

³¹ Schmitt, "El concepto...", p. 101-102

³² Galán y Gutiérrez, Eustaquio: "El criterio de lo político" en Revista General de Legislación y Jurisprudencia (1941), p. 290 ss., p. 294

³³ Se ha cuestionado esta afirmación. Fernández Escalante cree conveniente matizar la caracterización del pensamiento de Schmitt como concreto, pues sostuvo dos tesis que, a su juicio, se hallan muy lejos de la realidad. En primer lugar, la tesis de que la mayoría puede oprimir a la minoría es, a juicio de Escalante, infundada, pues siempre manda -y oprime- una minoría, aunque haya sido elegida por una mayoría. En segundo lugar, la calificación de la burguesía, siguiendo a Donoso, como "clase discutidora", renuente a las decisiones, se halla desmentida por los hechos históricos (como la Desamortización) en los que la burguesía no dudó lo más mínimo en tomar decisiones que beneficiaban sus intereses concretos. Vid. Fernández Escalante, Manuel F.: Los imperantes (y su séquito) y el imperio (de la -

en esa línea. Por ello, concordamos con Galán en que se puede pedir que un renovado sentido cristiano de la vida suavice las crudezas y rigores de una época intensivamente politizada en todos los órdenes, mas lo que no se puede pedir al hombre es su despolitización porque eso es utopía: el hombre es en esencia y potencia animal político, y por los siglos de los siglos el hombre se conducirá como lo que es, y la política seguirá siendo el destino trágico e inexorable de su existencia. No poder pensar que la división de los hombres en amigos y enemigos sea una reminiscencia atávica de épocas bárbaras llamadas a desaparecer un bello día de la tierra es, ciertamente, algo descorazonante: a saber, una descorazonante verdad, como otras tantas de la vida³⁴.

La realidad de la oposición amigo-enemigo tiene una evidente raíz teológica. Satán significa "el adversario", esto es, el enemigo. La oposición amigo-enemigo no es, por otra parte, maniquea como a menudo se dice, pues se trata de una descripción real, existencial, de algo presente en la vida y no una afirmación del carácter eterno e increado del principio maligno. En la teología católica, el enemigo nace en un momento determinado como consecuencia de la rebelión de Luzbel y será derrotado definitivamente al final de la historia: no es eterno como Dios. Pero entre esos dos momentos, inicial y final, existe y actúa en la historia. Afirmar que esa contraposición es maniquea supone ignorar en qué consiste el maniqueísmo, la doctrina de Mani que afirma la existencia eterna del Bien y del Mal como principios irreductibles, eternos y con sustancia

"su"- ley), Impredisur, Granada, 1991, p. 41-43. En todo caso, y dejando a salvo estos aspectos, nadie puede dudar que en la mayor parte de su pensamiento (concepto de lo político, crítica de los valores, etc.) desarrolla un pensamiento concreto. Dejo al margen aquí la crítica que pudiera a hacerse a algunos críticos schmittianos que achacan a nuestro autor falta de pensamiento concreto cuando ellos defienden un pensamiento tan poco concreto, a nuestro juicio, como el de los valores. Aquí hablamos de Schmitt.

³⁴ Galán, op. cit., p. 304

propia³⁵. Schmitt al formular su concepto de lo político no es un maniqueo, sino que se mantiene dentro de la más pura ortodoxia (tradicional) católica.

2. La noción de soberanía.

Según Schmitt, "soberano es el que decide sobre el estado de excepción"³⁶. Esta noción de soberanía tiene para él raíces teológicas. El propio Schmitt declara que "todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados"³⁷. Ello se explica porque "la imagen metafísica que de su mundo se forja una época determinada tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente"³⁸. Conclusión ésta que comparte su gran adversario Kelsen quien sostiene que hay una correlación entre visión filosófica del mundo y defensa de la autocracia o de la democracia³⁹. De ahí que la imagen que tenga de Dios una sociedad suela ir aparejada con una determinada forma política.

Sentados estos precedentes, examina Schmitt qué forma política acompaña a la noción de un Dios personal y providente que interviene directamente en el mundo, cual es Cristo y también qué concepto de Dios (si es que lo hay) se asocia con la forma política del Estado de Derecho democrático. Cree Schmitt que la noción de un Dios personal y providente, como la que él profesa, que interviene directamente en el mundo, no se cohonestaba con esa forma política del Estado de Derecho democrático, sino con otra

³⁵ Puech, Henri-Charles: El Maniqueísmo. El fundador. La doctrina., trad. de A. Madinaveitia, IEP, Madrid, 1957, p. 55.

³⁶ Schmitt, Carl: "Teología política", en Estudios políticos, cit., p. 35 ss., p. 35

³⁷ Schmitt, "Teología política", p. 65

³⁸ Schmitt, "Teología política", p.74

³⁹ Kelsen, Hans: "Forma de Estado y Filosofía", en Esencia y valor de la democracia, trad. de Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz Lacambra, Labor-Guadarrama, Barcelona, 1977, p. 131 ss.; Id.: "Forma de Estado y concepción del mundo", en Teoría general del Estado, trad. de Luis Legaz Lacambra, Editora Nacional, México, 1979 (15ª ed.), p. 470 ss.

distinta. Como afirma Schmitt, "está dentro de la tradición del Estado de Derecho contraponer al mandato personal la validez objetiva de una norma abstracta"⁴⁰. En la teoría del Estado del s. XVII que supone todavía la trascendencia de Dios frente al mundo, el monarca se identificaba con Dios y el Estado (o si se quiere, el Monarca⁴¹) ocupaba una posición análoga a la atribuida a Dios, considerado como unidad personal y motor supremo. El constructor del mundo es al mismo tiempo creador y legislador, es decir, autoridad legitimadora⁴². La concepción de la soberanía consecuente con esta idea de Dios es de tipo personalista, concreta, y no abstracta o diluida en órganos abstractos. Esta concepción concreta es la defendida por Hobbes cuando dice que "si uno de los poderes ha de someterse al otro, esto significa simplemente que quien detenta el poder ha de someterse al que tiene el otro", pues la sujeción, la orden, el derecho y el poder son accidentes de las personas, no de los poderes"⁴³. Por ello, Hobbes siempre fue personalista y postuló una última instancia decisoria concreta⁴⁴. En última instancia, la consideración de un poder personal supone la existencia de una responsabilidad, que resulta muy difícil de exigir, cuando no imposible, respecto de un poder impersonal o abstracto. No sólo subyace aquí, pues, la

⁴⁰ Schmitt, "Teología política", p. 60

⁴¹ Recordemos la parece que apócrifa frase de Luis XIV "El Estado soy yo". A una conclusión parecida llega Burckhardt para quien el Estado lo constituyen "los imperantes y su séquito", vid. Burckhardt, Jacob: La cultura del Renacimiento en Italia, trad. de Jaime Ardal, Sarpe, Madrid, 1985, p. 30 (nota 3). Jaime Ardal traduce la expresión original "die Herrschende und seine Anhänger" por "los gobernantes y su partido". Creemos más correcta la traducción "los imperantes y su séquito". Se trata de concepciones claramente personales del Estado. Ahora bien, si se entiende por Estado sólo una forma abstracta e impersonal, estas concepciones son "antiestatales". En este último sentido creemos que Schmitt, por su concepción personal del poder y la soberanía puede ser calificado de "antiestatal".

⁴² Schmitt, "Teología política", p. 75-76; Id.: Teoría de la Constitución, trad. de Francisco Ayala, Alianza, Madrid, 1982, p. 274 ss.

⁴³ cit. por Schmitt, "Teología política", p. 76

⁴⁴ Schmitt, "Teología política", p. 76

idea de un Dios personal y providente que interviene directamente en los asuntos humanos, sino también la idea del hombre como persona, al que en virtud de su libertad se le pueden exigir responsabilidades, esto es, la idea católica del hombre capaz de salvar o condenar su alma.

Frente a lo anterior, el autor alemán afirma que "la idea del moderno Estado de Derecho se afirmó a la par que el deísmo, con una teología y una metafísica que destierran del mundo el milagro y no admiten la violación con carácter excepcional de las leyes naturales implícita en el concepto del milagro y producido por intervención directa, como tampoco admiten la intervención directa del soberano en el orden jurídico vigente. El racionalismo de la época de la Ilustración no admite el caso excepcional en ninguna de sus formas"⁴⁵. Del mismo modo que el deísmo mantiene la existencia de un Dios, pero de un Dios inactivo, el constitucionalismo liberal mantiene al monarca, pero impotente y paralizado por medio del Parlamento⁴⁶. El deísmo pronto se diluirá, ora en un panteísmo más o menos claro fundado en su inmanencia, ora en la indiferencia positivista frente a la metafísica en general. Todas las identidades que reaparecen en el siglo XIX descansan sobre la noción de inmanencia: la teoría democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identificación de la soberanía con el orden jurídico y la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico. Precisamente la concepción kelseniana de la democracia como la expresión de una actitud científica relativista e impersonal responde a la línea inmanentista seguida por la filosofía y la teología del siglo XIX⁴⁷.

Esta concepción impersonal del Estado (que para algunos es la forma propia de entender el Estado, frente a las formas

⁴⁵ Schmitt, "Teología política", p. 65-66

⁴⁶ Schmitt, "Teología política", p. 86-87

⁴⁷ Schmitt, "Teología política", p. 78-79. Cfr. la concepción relativista de Kelsen en Esencia..., cit., p. 153 ss.; Id.: Teoría..., cit., p. 472-473.

preestatales) no esconde para el más importante teórico de la democracia, sin embargo, su carácter ficticio. Como bien advierte Kelsen, "la autocracia tiene por gobernante a un hombre de carne y hueso, aunque elevado a categoría divina, mientras que en la democracia funciona como titular del poder el Estado como tal". Para el fundador de la Escuela de Viena, "la apariencia del Estado como persona inmaterial oculta el hecho del dominio del hombre sobre el hombre (subrayado nuestro), intolerable para el sentir democrático". Lo grave de ello es que pueda concluirse que "una vez eliminada la idea de un hombre que gobierne sobre los demás, cabe admitir que el individuo obligado a obedecer el orden político carezca de libertad" y que "no debe ser libre el ciudadano individual en sí, sino la persona del Estado (subrayado de Kelsen)"⁴⁸.

3. La crítica de los valores.

En un artículo importantísimo habló Schmitt de la "tiranía de los valores"⁴⁹. La crítica a los valores ya había sido realizada por Heidegger, desde el campo de la Metafísica, como veremos, por Weber desde la Sociología⁵⁰ y por Forsthoff, desde el Derecho⁵¹. Aunque ya Nietzsche hablara de ellos en un sentido,

⁴⁸ Kelsen, Esencia..., cit., p. 25-27. Dice Kelsen que esta ficticia abstracción que consiste en atribuir personalidad al Estado se dirige "no tanto a la voluntad de los sometidos al poder como a la voluntad de aquellos hombres que de hecho lo ejercen y que de esta manera aparecen como meros órganos de un sujeto hipostático de poder" (op. cit., p. 25). En todo caso, parece que los más perjudicados por esa ficción del "Estado como persona inmaterial (que) oculta el dominio del hombre sobre el hombre" no son tanto los que mandan como los que obedecen.

⁴⁹ Schmitt, Carl: "La tiranía de los valores", Revista de Estudios Políticos, nº 115 (1961), p. 65 ss.

⁵⁰ Weber, Max: "La Ciencia como profesión", en Id.: La Ciencia como profesión. La Política como profesión, edición y traducción de Joaquín Abellán, Espasa Calpe, Madrid, 1989, p. 76 ss.

⁵¹ Forsthoff, Ernst: "Die Umbildung des Verfassungsgesetzes", en Barion, Forsthoff y Weber: Festschrift für Carl Schmitt, cit., p. 35 ss.

por cierto, cercano al de Schmitt⁵², la terminología y la idea de los valores surgió primero en la filosofía a comienzos de este siglo⁵³, para introducirse después en la Filosofía del Derecho⁵⁴ y en el Derecho Constitucional⁵⁵ y acabando por entrar en la Teología y en el lenguaje eclesiástico. En este último aspecto ha sido capital la torcida traducción que se hizo de una expresión utilizada por Juan XXIII en la Pacem in terris: ordo bonorum se tradujo por jerarquía de valores, algo bastante distinto, ciertamente⁵⁶. En los documentos pontificios

⁵² Nietzsche, Friedrich: "De las tres transformaciones" y "De la superación de sí mismo", en Así habló Zaratustra, trad. de J.C. García Borrón, Orbis-Origen, Madrid, 1982, pp. 63 y 154 ss.; Id.: Genealogía de la moral, ed. de Enrique López Castellón, PPP edics., Madrid, 1985, Prólogo, nº 6 (p. 43) y Primer Tratado, cap. 17 (p. 76).

⁵³ El proceso tiene un hito fundamental en la obra de Max Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik (1913-1916), traducida al castellano por Hilario Rodríguez Sanz con el título Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético y publicada por Revista de Occidente Argentina en Buenos Aires en 1948.

⁵⁴ Fundamentalmente a partir de Emil Lask y Gustav Radbruch. Sobre el primero Lask, Emil: Filosofía jurídica, trad. de Roberto Goldschmidt, De Palma, Buenos Aires, 1946 (1ª ed. alemana, 1905). Acerca de Lask, vid. Galán y Gutiérrez, Eustaquio: La Filosofía del Derecho de Emil Lask en relación con el pensamiento contemporáneo y con el clásico, Reus, Madrid, 1944. La posición del segundo en Radbruch, Gustav: Filosofía del Derecho, trad. castellana de la 3ª ed. alemana de 1932, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1944, p. 7 ss. y 70 ss. (y en particular, p. 73: "hay que decidirse (subrayado mío) respecto a qué valores se otorga el primer lugar en su rango"; Id.: Introducción a la Filosofía del Derecho, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1974 (1ª ed. alemana, 1948), p. 35 ss. (especialmente, p. 37-38: "El orden jerárquico de... (los) valores no puede determinarse de un modo inequívoco... Los fines y valores supremos del Derecho... son enjuiciados, además, subjetivamente, de diferente modo según las personas, con arreglo a su sentimiento del Derecho... La ciencia tiene que limitarse a presentar ante el hombre estos ... grupos de valores, para que él tome una decisión").

⁵⁵ Fundamentalmente a través de la obra de Rudolf Smend: Constitución y Derecho Constitucional, trad. de J.Mª Beneyto, CEC, Madrid, 1983 (1ª ed. alemana 1928).

⁵⁶ En la traducción española de esta encíclica el término "valores" aparece passim.

posteriores, sobre todo en los del Concilio (pastoral, que no dogmático) Vaticano II esta tendencia no hace sino acentuarse⁵⁷, para llegar al paroxismo con Juan Pablo II quien, no en vano, se doctoró en filosofía con una tesis acerca de "La posibilidad de fundar una ética cristiana sobre la base filosófica de Max Scheler".

Ya Zaragüeta dijo en 1948 con toda claridad que con la filosofía de los valores se abría paso una nueva actitud filosófica, que no es tanto la del que trata de "conocer" el "ser" del mundo y de la vida cuanto de "estimarlos" en su auténtico "valer". Pudo decir así el filósofo español que "en estas cuatro palabras, conocer y ser, estimar y valer, se contiene toda una revolución del pensamiento actual, que no deja de serla también para el antiguo"⁵⁸. Heidegger, por su parte, afirma que "el valor y lo válido llega a ser sustitutivo positivista de lo metafísico"⁵⁹.

Schmitt, autor de muy buena formación filosófica, parte de que los valores no tienen un ser, sino una validez. El valor no es, sino vale. Ahora bien, Schmitt va más allá. A su juicio, el valor, sin embargo, implica un afán muy fuerte a la realización. No es real, pero está relacionado con la realidad y está al acecho de ejecución y cumplimiento⁶⁰. La validez de un valor tiene que ser continuamente actualizada, es decir, hacerse valer,

⁵⁷ Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual, nº 11, 59 y 61; Decreto Presbyterium ordinis sobre el ministerio y vida de los sacerdotes, nº 17 y 22; Decreto Apostolicam actuositatem sobre el apostolado de los seglares, nº 7 y 29; Declaración Gravissimum educationis sobre la educación cristiana, nº 1 y 5; Declaración Nostra aetate sobre las relaciones de la Iglesia con las relaciones no cristianas, nº 2 (habla de los "valores socio-culturales" que se dan en las religiones no cristianas).

⁵⁸ Zaragüeta Bengoechea, Juan: "Ser y valer", en Estudios filosóficos, CSIC-Sociedad Española de Filosofía, Madrid, 1963, p. 205 ss., p. 206. Este estudio se publicó originariamente en 1948.

⁵⁹ Heidegger, Martin: "Nietzsches Wort <Gott ist tot>", en Holzwege, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1950, p. 193 ss., 209-210.

⁶⁰ Schmitt, "La tiranía...", p. 68

pues si no, se disuelve en vana apariencia. Quien dice valor quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, las órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer⁶¹. Esta agresividad es la consecuencia lógica de la estructura tética y subjetiva del valor y se produce continuamente por la realización concreta del valor⁶². Esto se intentó solventar pretendiendo un carácter "objetivo" de los valores, pero así no se hizo más que introducir un nuevo momento de agresividad en la lucha de las valorizaciones, sin aumentar lo más mínimo la evidencia objetiva para los que piensan de manera distinta. En consecuencia, no se superó la teoría subjetiva de los valores. No se consiguen valores objetivos simplemente con el truco de velar los sujetos y silenciar quienes son los portadores de valores cuyos intereses suministran puntos de vista y puntos de ataque del valor. Nadie puede valorizar sin desvalorizar, revalorizar, valoricidar o explotar⁶³.

Según la lógica del valor, se observa la siguiente norma: el precio supremo no es demasiado para el valor supremo y hay que pagarlo⁶⁴. El pensamiento de los valores convierte automáticamente la lucha contra un determinado enemigo concreto en lucha contra un sinvalor (abstracto). El sinvalor no tiene ningún derecho frente al valor, y para imponer el valor supremo no hay precio demasiado excesivo. Todas las categorías del clásico Ius publicum Europaeum -enemigo justo (justus hostis), motivo justo (justa causa), proporcionalidad de los medios y procedimiento ordenado (debitus modus)- serán, sin esperanza alguna, víctimas de esta lógica de valor y sinvalor⁶⁵. Lo mismo ocurre con la dignidad humana: al principio se decía que las cosas tienen un valor y las personas tienen una dignidad. Valorar

⁶¹ Schmitt, "La tiranía...", p. 71

⁶² Schmitt, "La tiranía...", p. 72

⁶³ Schmitt, "La tiranía...", p. 73-74

⁶⁴ Schmitt, "La tiranía...", p. 74

⁶⁵ Schmitt, "La tiranía...", p. 75

la dignidad se consideró indigno. Hoy día, en cambio, también la dignidad se ha convertido en un valor⁶⁶.

Desde el momento en que cualquier principio o ente (Dios o la religión, lo mismo que el Estado o la libertad), se convierten en valores, pierden su dimensión ontológica, para tener una mera dimensión ideal. Pero además, al entrar en la dinámica de los valores, al entrar en el juego de la cotización propio de la Bolsa de valores, corren el consiguiente riesgo de poder desvalorizarse, y de esta suerte no puede extrañar que en ese mercado el valor Dios pudiera ser considerado inferior al valor indiferencia, el valor libertad al valor igualdad, el valor matrimonio al valor pareja (homo o heterosexual), el valor fidelidad al valor volubilidad, el valor sacrificio al valor comodidad, etc. Pero no sólo es que esos valores, al cotizarse a la baja en el mercado de las ideas, se conviertan en valores inferiores a otros, sino que en la medida en que un valor desvalorizado no se puede imponer, deja de valer, como afirma Schmitt. Un valor inferior, esto es, que no consigue ser superior, es algo inoperante. La dinámica de los valores destruye los principios firmes, las distinciones ontológicas (Bien/Mal, virtud/vicio, honradez/corrupción, p. ej.) que presuponen que uno de los términos no puede llegar a ser el otro. Sin embargo, convertidos en valores, esas realidades se sitúan en una escala común móvil a través de la cual pueden convertirse la una en la otra. De esta forma, los dogmas sufren un proceso de disolución. Del mismo modo, las categorías y los principios jurídicos, las decisiones políticas fundamentales, experimentan un similar falseamiento y corrupción. Así, todo (incluso la religión) cae bajo la visión ideológica. Los valores son a las ideologías lo que los dogmas a las religiones (cuando éstas, por mor de los

⁶⁶ Schmitt, "La tiranía...", p. 67. Sobre esta transmutación ha hecho interesantes observaciones D'Ors. Mientras los romanos hablaban de "dignitas" conectada con el "honor", que presupone las "virtudes", los griegos hablaban de "axía", la cual se conectaba con el precio o valor. Dice así D'Ors que en la moderna sustitución de las "virtudes" por los "valores" podemos ver una victoria del pensamiento griego sobre el romano. D'Ors, Álvaro: "La llamada <dignidad humana>", en La Ley (Buenos Aires), nº 148, 31-7-1980, p. 1 ss.

valores no se han "ideologizado").

IV. CONCLUSION.

Este breve examen de la relación de Schmitt con el catolicismo permite seguramente afirmar que Schmitt fue siempre católico. Nadie duda tampoco del influjo de los dogmas de la Teología católica en la obra de Schmitt. La cuestión de si su filosofía política puede ser considerada como católica es, sin embargo, mucho más ardua. D'Ors ha negado que la obra de Schmitt constituya una Teología política, pues a su entender una Teología política debe partir de claros dogmas y obtener conclusiones políticas racionalmente necesarias, lo que no ocurre con ciertas derivaciones de los dogmas que tienen un carácter metafórico (como a su juicio derivar del dogma de la Realeza de Cristo la necesidad de la monarquía, etc.)⁶⁷. Lo que se discute es si esa obra puede ser considerada en sí misma, y no por sus influjos, como católica. La calificación de tal puede verse perturbada por elementos un tanto extraños al debate, como la relación de Schmitt con el nacionalsocialismo, insuficientemente conocida y comprendida, y que ha sido ocasión para que Schmitt fuera objeto de difamaciones⁶⁸. En cualquier caso, nos atrevemos a afirmar que la tesis de que el pensamiento político de Schmitt puede ser considerado como una filosofía política católica, no puede ser descartada, bien entendido que el Catolicismo no impone un único programa o filosofía políticos⁶⁹.

⁶⁷ D'Ors, "Teología política...", cit., p. 72.

⁶⁸ Sumamente esclarecedoras a este respecto son las consideraciones de Freund, op. cit., p. 52 ss.; y también Bendersky, op. cit., p. 195 ss.; Id.: "Carl Schmitt at Nüremberg", en Telos nº 72, p. 91 ss. En el mismo número de la revista norteamericana Telos se recogen las actas de los interrogatorios a los que Schmitt fue sometido en el proceso de Nuremberg (p. 97 ss.)

⁶⁹ D'Ors, "Teología política...", cit. afirma que "ni de la misma Revelación ni del ejemplo del Salvador se desprende un programa concreto de acción política y social.... Se trata, pues, de límites negativos y no de programas positivos" (p. 68).