

Actas de las Jornadas Actualidad de Carl Schmitt a 30 años de su muerte



18 al 20 de noviembre de 2015.
Instituto de Investigaciones “Gino Germani”,
Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires.



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Actas de las Jornadas **Actualidad de Carl Schmitt** a 30 años de su muerte

Luciano Nosetto
Ricardo Laleff Ilieff
compiladores

Astor Diego Acero
Luis Félix Blengino
Franco Castorina
Cecilia Devia
Ramiro Dillon
Augusto Dolfo
Rodrigo Duque Estrada
Juan Ignacio Fernández
Nicolás Fraile
Rodrigo Iturriza
Nadia Kohl
Facundo Larralde
Federico Lombardía

Octavio Majul Conte
Gonzalo Manzullo
Agustín Mendez
Natalia Milne
Diego Paredes Goicochea
Leonardo Pistonesi
Manuel Rebón
Paulo José dos Reis Pereira
Jerónimo Rilla
Andrés Rolandelli
Cristina Sereni
Aníbal Germán Torres
Gerardo Tripolone



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Actas de las Jornadas Actualidad de Carl Schmitt a treinta años de su muerte / Anónimo ; compilado por Ricardo J. Laleff Ilieff ; Luciano Nosetto. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2015.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-1548-7

1. Teología Política. 2. Soberanía. I. Laleff Ilieff, Ricardo J., comp. II. Nosetto, Luciano, comp. III. Título.
CDD 320

Actas de las Jornadas
Actualidad de Carl Schmitt
a 30 años de su muerte

Celebradas en la Ciudad de Buenos Aires
del 18 al 20 de noviembre de 2015.

Comisión académica
Cecilia Abdo Ferez, Ricardo Laleff Ilieff, Luciano Nosetto,
Julio Pinto, Gabriela Rodríguez Rial, Miguel Ángel Rossi.

Comisión organizadora
Germán Aguirre, Alejandro Cantisani, Franco Castorina, Fabricio Castro,
Diego Fernández Peychaux, Ricardo Tomás Ferreyra, Nicolás Fraile,
Octavio Majul Conte, Gonzalo Manzullo, Gonzalo Ricci Cernadas,
Javier Vázquez Prieto, Tomás Wiczorek.

Organiza
Seminario Permanente de Pensamiento Político
Instituto de Investigaciones "Gino Germani"
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Invitan
Maestría en Teoría Política y Social,
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna.

Índice

¿El fin de todas las religiones? Carl Schmitt y la crítica a la secularización moderna. <i>Por Astor Diego Acero</i>	1
De Marx a Schmitt y más allá: notas sobre la demarcación foucaultiana del concepto de la política. <i>Por Luis Blengino</i>	17
Carl Schmitt y la teología política de los valores. <i>Por Franco Castorina</i>	35
Teología política y derecho de resistencia. Un acercamiento a Carl Schmitt desde el medievalismo. <i>Por Cecilia Devia</i>	51
De mandatario a mediador: el representante político en el pensamiento jurídico de Carl Schmitt. <i>Por Ramiro Dillon</i>	70
Carl Schmitt: entre el conflicto político y la violencia política. <i>Por Augusto Dolfo</i>	88
Do ‘Político’ à ‘Segurança’ e de volta outra vez: o legado de Carl Schmitt na Teoria da Securitização. <i>Por Rodrigo Duque Estrada y Paulo José dos Reis Pereira</i>	102
Postales del fin de la época estatal: el problema del reconocimiento del enemigo político en la “actualización” de su criminalización. <i>Por Juan Ignacio Fernández</i>	132
Individualidad cristológica. Una respuesta a la interrogación por el individuo en la obra de Carl Schmitt. <i>Por Nicolás Fraile</i>	151
Un Pluriverso Antagónico o Agonal: un contrapunto entre Schmitt y Mouffe. <i>Por Rodrigo Iturriza</i>	172

La experiencia de la Unión Europea y la crisis griega desde una óptica schmittiana. <i>Por Nadia Kohl y Facundo Larralde</i>	181
La huella de la teoría política ciceroniana en Carl Schmitt: amigo, enemigo y <i>hostis publicus</i> . <i>Por Federico Lombardía</i>	200
Del qué al cómo: Religión, política y valores en Max Weber y Carl Schmitt. <i>Por Octavio Majul Conte</i>	216
La polémica Kelsen-Schmitt en torno a la Constitución: Recurrencia y actualidad del debate. Elementos para una crítica de la judicialización de la política en el Cono Sur. <i>Por Gonzalo Manzullo</i>	232
Excepción, comienzo y antagonismo. Althusser y Schmitt, pensadores de lo político. <i>Por Agustín Mendez</i>	251
¿Es útil Carl Schmitt para pensar el devenir federal en Argentina? <i>Por Natalia Milne</i>	276
Interrogaciones sobre lo político en Marx. La lectura de Carl Schmitt. <i>Por Diego Paredes Goicochea</i>	298
La sospecha del poder: ambigüedades en el paso de la soberanía al gobierno en las reflexiones de Carl Schmitt y Michel Foucault. <i>Por Leonardo Pistonesi</i> ...	316
Schmitt, traductor político o el ensayo decisionista. <i>Por Manuel Rebón</i>	329
Hobbes, Schmitt y la teoría pluralista. <i>Por Jerónimo Rilla</i>	339
Carl Schmitt y la deriva moderna. <i>Por Andrés Rolandelli</i>	350
La crítica schmittiana al concepto discriminatorio de guerra. <i>Por Cristina Sereni</i>	359

Carl Schmitt y la judicialización de la política. Aportes para la problematización de la justicia electoral. <i>Por Aníbal Germán Torres</i>	372
Schmitt y Perón: guerra y política internacional. <i>Por Gerardo Tripolone</i>	396

¿El fin de todas las religiones? Carl Schmitt y la crítica a la secularización moderna.

Astor Diego Acero

Universidad Nacional de Rosario

Resumen: *En el texto “Teología Política” Carl Schmitt se mete con un tema espinoso de la modernidad: el de la relación de la teología con lo político. Según Max Weber, en el devenir de la modernidad se habría impuesto un tipo ideal de dominación que denomina “racional-legal”. Se obedece la norma jurídica por el respeto a su legitimidad, se la cree legítima por haber sido sancionada por “representantes del pueblo”, y ser en ese sentido, universal, válida para todos por igual, y no hacer distinciones entre los individuos. El Estado garantiza la secularización de la vida social, al tiempo que se plantea como un “Estado neutral” que aplica la racionalidad técnica para administrar de modo aséptico. La pregunta que se va a hacer Schmitt, y que me propongo seguir en un trabajo posterior, es si esa forma de administración aséptica de lo político como un fenómeno secular no estaría velando que en la práctica, ese Estado no es neutral, sino que se encuentra al servicio justamente de esa racionalidad técnica que ocupa en los siglos XIX y XX el espacio que otrora le correspondía al espacio público. El Estado Total será el momento en que se echa abajo el velo de las instancias parlamentaria y representativa de gobierno como ficciones que ocultan la verdadera lucha por el poder. Me propongo hacer cruces con pensadores como Heidegger, quien lleva adelante una crítica afín a la de Schmitt al proceso secularizador.*

Introducción

La modernidad se presenta a sí misma como aquél período en la historia de la humanidad en la cual se superaría el fanatismo religioso. Las ideas de la Ilustración, del Humanismo, del avance técnico y de las ciencias mostraban su auge sobre todo en el siglo XIX con una esperanza en el avance irrestricto de la Razón. Luego de las grandes revoluciones del siglo XVIII (la norteamericana y la francesa), la conclusión era que esa Razón, atributo principal del Hombre, había sido eclipsada, ocultada por el Absolutismo Monárquico, con su aliado El Clero. Y en especial teniendo en cuenta fenómenos como los de la Inquisición, que no le permitían a la Razón desplegar todo su potencial. De modo que luego de 1800 sería cuestión de confiar en el avance ilimitado de la Razón, con ayuda de su aliada, la técnica, para pasar del gobierno de los hombres al gobierno de las cosas (en palabras de Saint-Simón). Recordemos el episodio revolucionario en Francia donde se planteó crear un nuevo culto, esta vez de la “Diosa Razón” como punto culmine en el avance civilizador, ya que se le debía ahora reverencia a un absoluto, la Razón, que venía a ser iluminadora y liberadora. A su vez, se propuso cambiar la nomenclatura de los meses del año. Es cierto que el culto a la “Diosa Razón” se llevó a cabo bajo oscuras circunstancias, para desviar la atención del público sobre maniobras poco escrupulosas de manejos con títulos de Bolsa, por ejemplo. Pero no deja de ser revelador, el proponer como último culto, en el lugar dejado vacante por el Absoluto Dios Cristiano, a la Razón. En ese mismo siglo XIX será Hegel quien conceptualice todo esto con el título “fin de la historia”. La historia había llegado a su *telos*, su finalidad inmanente, ya que el sujeto racional se transforma en sustancia al destruir las ideas de superstición religiosa antes imperantes en el seno social. Ya no hay nada trascendente, no existe la posibilidad de la pregunta por la cosa-en-sí, inalcanzable (el nouméno kantiano). Nada escapará ya al dominio del sujeto devenido sustancia al pensar la totalidad de lo real. Hegel hace hincapié en esa finalidad inmanente, ya que en su concepción dialéctica, lo que había sido tan sólo un momento Universal-Abstracto en la Historia Antigua de la cultura helénica, se consumaba ahora en el alcance del sujeto apostasiado a ser sustancia de todo lo existente en tanto pensamiento autoconciente. Aquello que los griegos habían iniciado, la pregunta por los fenómenos de la existencia desde un fundamento intrínseco, sin ataduras externas, se vuelve un saber propio de los sujetos portadores de verdad en el siglo XIX, con las conquistas napoleónicas a la cabeza. Siguiendo a José Pablo Feinmann, aquí encontraríamos la conquista

de la realidad por la Burguesía. Incluso cambia radicalmente el concepto de Razón: ésta ya no necesita plantearse como duda metódica en el sentido cartesiano, para afirmar aquello autoevidente en sí mismo. Por el contrario, ahora la Razón ha avanzado en función de la conquista de la realidad en tanto deseo subjetivo sobre lo real. Se acaba para siempre el hiato existente en filosofía hasta Hegel, entre una sustancia esencial de las cosas existentes, y las ideas que los humanos se hacen de eso, como una radiografía tomada desde un exterior. De ahora en más, el pensamiento deseante sobre lo ente-exterior será en efecto, lo real. De modo que se abre una carrera frenética (lo sabemos ahora, en el siglo XXI) por extender esa conquista de la estructura deseante del sujeto. Quien quiera hacerse con lo real deberá lanzarse a la conquista de las subjetividades, o sino perecerá. Nietzsche llamará a esto “Voluntad de Poder”; una voluntad que nada tiene en sí misma, está en continuo movimiento de expansión. Detenerse es morir para la Voluntad de Poder, ya que será sometida por otra Voluntad más poderosa. Del mismo modo, deviene esclava la conciencia que se detiene y encuentra un agujero sobre sí misma, en la dialéctica del Amo y el Esclavo hegeliana.

Ahora bien, una vez llevado a cabo el sucinto análisis precedente, es momento de abordar algunas cuestiones en relación a qué sucede con la política, lo estrictamente político mejor dicho, en ese nuevo orden establecido post-revoluciones, que denominamos modernidad. Y allí es donde cobra vital importancia la figura de Carl Schmitt como pensador que pone el acento en desmontar muchas de las ficciones más fuertes que construye sobre sí misma esa época moderna que se inicia “quitando los velos” religiosos que no le permitían a la Razón erigirse en única jueza a la hora de pensar realidades. Schmitt se va a preguntar qué ocurre con lo teológico en el mundo moderno, aquél área del pensamiento que hunde sus raíces en el mundo escolástico, y que la modernidad, una vez más, intenta subordinar a los dictados de la pura Razón. En definitiva, ¿realmente se corta ese lazo que parecía vincular de un modo inseparable teología y política?

Individuación y secularización política

Tenemos entonces, que el siglo XIX abre un momento histórico que, con sus idas y venidas, marchas, retrocesos, podríamos aceptar que continúa incluso en nuestro días. Allí donde los revolucionarios primero en Francia y más tarde en toda la Europa controlada por Napoleón, se encontraban con sociedades feudales, aún inmersas y regidas por el “derecho consuetudinario” o llamado “de gentes”, se abocaban a transformar esta realidad. Con esto no quiero utilizar ningún eufemismo: la guerra fue y sigue siendo el arma privilegiada en función

de “esclarecer” los espíritus sumergidos en el oprobio. Lo importante para el presente texto es pensar el modo en que los racionalistas ideaban al Hombre que querían construir. Se trata de un proceso civilizador, tal como lo describió Norbert Elías, en el cual se comienza a forjar una identidad en el sentido de individuo. Esta modernidad que vengo reseñando lleva a cabo todo un proceso de divisiones en torno a lo social, donde se divide lo religioso y lo teológico de la vida política que debía ser secular. Ahora bien, quien lleva adelante ese proceso secularizador es el Hombre, mediante su instrumento privilegiado: la Razón. Por tanto, es el individuo la unidad que subyace a todo este proceso de secularización de la vida otrora teológico-política, y de ahí su nombre, in-dividuo, lo indivisible, ya que sin sujeto humano no habría ninguna realidad sobre la cual operar.

Vayamos ya directamente al texto de Schmitt que concierne a este trabajo: *Teología Política*. En el mismo, Schmitt comienza ya de arranque denunciando la falsa pretensión de la modernidad de presentarse como secularizadora y liberadora de espacios que se compenetran mutuamente. Veremos más adelante que fiel a la teoría política que desarrolla el alemán, esto no será neutral, ya que corresponde a movimientos de poderes en circulación el que se trate de quitar la fuerza teológica a lo político. El autor nos dice: “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37).

Vemos que no se trata de conceptos seculares de por sí. Antes bien, son conceptos *teológicos*, pero *secularizados*. Es decir, allí opera una escisión entre secular y teológico, que es producida y no es natural. Además, dentro del esquema de significaciones instaurado en nuestra subjetividad moderna, lo secularizado viene a representar simbólicamente lo que está libre de ataduras metafísicas. Aquél “espacio vacío” de todo poder ultraterreno, donde el individuo es libre de actuar y decidir cómo quiere vivir. Recordemos que *Secular* etimológicamente deriva de *siglo*, es decir, es una nomenclatura que les corresponde a los Hombres, a lo que es terrenal o secular, para diferenciarlo claramente de aquello divino o celeste, lo cual trasciende lo temporal porque el dios monoteísta es *saecula saeculorum*. Otra pauta para comprender dónde nos lleva Schmitt con sus razonamientos, es tener en cuenta que de ningún modo este autor aboga por las teorías oscurantistas que plantean el regreso de la Inquisición o de un mundo basado en el fanatismo religioso. Si decimos con Schmitt que los conceptos de la teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados, esto significa que son conceptos separados de lo teológico por hombres de este siglo (en rigor, por la modernidad). Incluso la teoría contractualista del Estado, con Hobbes como principal exponente, había construido una imagen del Leviatán o Soberano que debía basar su dominio en dos aspectos. En primer lugar, el poder terrenal (la violencia física legítima). Y en segundo

lugar, procurar que se lo obedezca como a un “Dios mortal”, contar con el apoyo espiritual del súbdito. Es decir, que esa obediencia no provenga de ningún atributo trascendente del dios revelado, sino que debía ser uno y el mismo con un Estado, por otra parte, surgido del consentimiento otorgado por los súbditos. De modo que obedecer a ese Soberano como un Dios mortal conlleva la obediencia a la comunidad política toda, en la cual el “yo” que obedece se encuentra incluido. Inglaterra tuvo la primicia histórica si se quiere, al llevar a cabo el movimiento de “nacionalización” de la Iglesia, desde Enrique VIII, donde la Iglesia rompe con Roma. Allí se unifica en el seno de la comunidad política la idea de nación y de religión como términos inseparables. Allí es donde se hacía realidad el cuadro que aparece ilustrando la tapa de la obra de Hobbes “El Leviatán”: un conjunto de súbditos que por su contrato dan vida a un Soberano que tiene en una mano la Espada, y en la otra, el Báculo.

Todo esto entre los siglos XV y XVII. Pero más tarde sucedieron las grandes revoluciones “burguesas” por llamarlas de algún modo, donde esta obediencia al Estado (comunidad política) en tanto patrón religioso se debilita notablemente. Una vez más: no poco contribuyó a esto el Absolutismo Monárquico y la Inquisición con sus listas negras de hombres que eran ejecutados por osar investigar verdades científicas. De todos modos achacarle estas muertes a la teoría del Estado y de la religión estatal de Hobbes, es un paso que no se puede dar seriamente desde el pensamiento, sin encubrir otras intenciones. Hobbes jamás se pronunció por la matanza de investigadores de la verdad, incluso él mismo pertenecía a los círculos de pensamiento más distinguidos de su época. Además, lo que podríamos preguntarnos con Schmitt es si esos calvarios de la Inquisición concluyeron una vez se secularizaron los términos teológicos que esgrimía el Estado como monopolio. La respuesta a todas luces aparece como negativa, ya que las grandes guerras se vuelven cada día más trágicas con el devenir de la historia. Sobre todo teniendo en cuenta que hoy reaparece el tema de la “Guerra Santa” la justificación de la violencia del Estado apelando al dios trascendente, y no a la comunidad política debiéndose obediencia como a un “Dios mortal”. “Dios no es neutral” se ha vuelto a escuchar. Así, con Schmitt nos encontramos en la crítica de ese proceso modernizador, que se presentaba puramente racional, donde iban a primar los acuerdos entre hombres civilizados. Todo esto no llevó más que a la escalada de la perfección técnica, dirá Heidegger, por medio de la cual se aumenta el poder destructor de cada ofensiva bélica.

Si las revoluciones burguesas abren un nuevo modo de pensar lo político, Max Weber ha sido uno de los grandes analistas de este nuevo proceso modernizador. Según Weber, se trata de un proceso indetenible de racionalización del mundo. Los hombres usufructuando su

“mayoría de edad de la razón” (como diría Kant), se encuentran ante un “desencantamiento del mundo”, ya que todo lo ven desde una óptica puramente racional. Weber desarrolla toda una teoría de los “tipos ideales” y dentro de éstos, se encuentran los “tipos de dominación”. A grandes rasgos, hasta el siglo XIX primó en el mundo europeo una legitimidad política basada en lo que Weber denomina “tipo de dominación tradicional”. Esto suponía que existían costumbres fuertemente arraigadas en el seno de las comunidades, donde la obediencia estaba garantizada por ese mecanismo de creencia en la costumbre que nadie discutía. De ahí que el derecho no estuviera positivizado, y que se denominara “de gentes” o “consuetudinario”. Nos encontramos en la etapa histórica anterior a la secularización e individuación modernas. Podemos ver en nuestros días cómo este paradigma de dominación continúa teniendo vigencia, en los países medio-orientales, donde los hábitos sociales siguen siendo efectivos para garantizar la obediencia de los súbditos, apelando a criterios que en Occidente suenan atrasados y poco racionales. Prueba de ello fue por ejemplo, el lanzamiento del Ayatolá Jomeini en la Revolución Iraní en 1979, la cual se inspiró en el Corán como base constitucional. Michel Foucault tuvo en un principio sus simpatías con este movimiento, denominándolo “la revolución de las manos limpias”.

Continuando con el pensamiento weberiano, luego de las revoluciones burguesas en Norteamérica y Francia cambia notablemente tal paradigma “tradicional” de dominación. En efecto, avanza la racionalización, el desencanto con ese mundo que le parecía misterioso al hombre del medioevo. Políticamente esto redundaba en que, al aparecer el individuo como miembro del pueblo que ahora pasa a ser el Soberano, serán los ciudadanos los que le darán legitimidad al orden político. Se codifican las Constituciones, leyes y estatutos, con lo cual esos ciudadanos mediante su uso de Razón pueden saber a qué atenerse en relación con los manejos del Estado. Este tipo-ideal de dominación Max Weber lo denomina “racional-legal”. No se obedece más la tradición, sino que se pasa a obedecer sólo aquellas normas estrictamente sancionadas por los poderes públicos legitimados por la ciudadanía. La creencia ahora es en una ley impersonal, válida para todos los hombres por igual, la Ley se instituye por sobre los individuos, ya nadie está por fuera de la ley, como el Monarca Absoluto. Schmitt va a criticar fuertemente el concepto de “soberanía” que instituye Max Weber. Según Schmitt, Soberano no es quien aparece escrito en la Constitución, ya que esto redundaría en letra muerta si no hay un poder efectivo (incluso bélico) que lo respalde.

Por ende, el Soberano schmittiano “es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009: 13). Vale aclarar que no se trata de cualquier estado de excepción. El estado de excepción aparece allí donde varios actores políticos en pugna se enfrentan por imponer las

condiciones bajo las cuales se detentará el poder. Y es un estado tal en la que no existe juridicidad, no está regulado por la norma vigente. En algún sentido, incluso escapa a esa juridicidad, la supera, porque de esa lucha por el poder nace lo jurídico. Cuando la Modernidad impone la noción de que el derecho viene a pacificar las relaciones entre los individuos racionales, y que la guerra es la excepción, Schmitt nos aclara que es justo al contrario. El conflicto es lo permanente, y de donde surge el derecho positivizado. De allí que la teoría de la Soberanía schmittiana está íntimamente relacionada con la capacidad de definir los términos políticos de *amigo/enemigo*. Me permito volver a la introducción, puesto que a mi juicio aquí encontramos un paralelismo fuerte entre el Soberano, tal como nos lo presenta Carl Schmitt, y la “Voluntad de poder” nietzscheana. Esto lo vemos toda vez que el Soberano es quien logra imponerse en esa lucha por el poder, por controlar los resortes efectivos del poder. De modo que su imperativo vital será, necesariamente, expandirse o morir. La única manera en que logra constituirse en Soberano, será imponiendo las condiciones bajo las cuales se desarrolle la lucha política, podría decirse que se impone aquél que mejor puede llegar a interpretar las condiciones del antagonismo y hace jugar al adversario en el terreno que más le convenga. La teoría política moderna, con Ernesto Laclau como uno de sus estandartes, llamaría a esto la “operación hegemónica”, por el cual uno de los términos de la ecuación política deviene “significante vacío” al recoger las demandas sociales.

Política y teología. En la época de la imagen del mundo.

Volviendo a la relación Weber/Schmitt, allí donde el primero ve en el Parlamento y las instituciones socialdemócratas el *súmmum* de la política, Schmitt no verá más que una farsa, una “cáscara vacía”. Lo de cáscara vacía refiere, a que el Parlamento, por un lado ralentiza las decisiones que tienen que tomarse de modo urgente en la política, una política que se mueve de modo dinámico, imprevisible, atendiendo muchas veces a lo que Maquiavelo llamaba “Dios Fortuna”, con lo cual se impone quien toma la primacía. Y por el otro lado, las instituciones aparentemente deliberativas sirven como una máscara que el poder real se da a sí mismo para engañar acerca de su verdadero aspecto. Así, el poder se muestra conciliador, deliberativo, racional, etc, en la superficie, pero si miráramos el entramado social, no dejan de verse luchas intestinas entre diversos poderes que buscan imponer su hegemonía. Esto resulta de suma importancia en el presente trabajo. Se pueden hacer muchas y variadas interpretaciones del contenido que revisten las luchas por el poder que Schmitt nos presenta.

Por ejemplo, podemos entender que el antagonismo principal en la sociedad capitalista no deja de ser nunca burguesía/proletariado, donde la clase proletaria tiene como objetivo la socialización de los medios de producción. Pero no se detienen allí las conjeturas. No es mi intención reseñar todas y cada una de las interpretaciones, pues esto sería interminable. Sólo quiero dejar en claro que la Soberanía schmittiana se encuentra en disputas constantes en el seno social, hasta que en determinado momento uno de los contendientes logra una hegemonía temporaria, nunca acaba el conflicto. Entender que el conflicto en Schmitt se trata de la socialización de los medios de producción de modo unívoco conlleva al menos, serias dificultades. Aquí debemos aplicarnos a reflexionar en función del contexto histórico en que *Teología Política* fue escrita.

Se trata del período de entre-guerras mundiales, en Alemania. A mi juicio, podríamos vincular a Schmitt con una serie de pensadores para los cuales la clase obrera en este período histórico se encuentra inmersa en el torbellino de consumo y entretenimiento que le ofrece el capitalismo. Ya en *El dieciocho Brumario* Marx había lanzado sus críticas a los líderes partidarios de la clase proletaria, cuando se refieren en el Parlamento con discursos altisonantes, pero carentes de liderazgo a la hora de organizar al proletariado en luchas concretas. Esto se suma a que comienza a desarrollarse todo un lenguaje técnico-científico, por el cual la Revolución social se considera inevitable, y lo único que toca hacer es profetizar sobre el futuro proletariado emancipado. Es hora de referirse nuevamente al poder ilimitado del uso de la técnica que se expande sin precedentes a partir de la revolución Industrial. Martin Heidegger es uno de los principales pensadores que puso el acento sobre esta cuestión en el siglo XX.

Según Heidegger, el manejo de la técnica, el know-how que se expande con el capitalismo, le permite al *Dasein* alivianar el peso de ser el lugar de la pregunta por la existencia. Abocándose al control técnico de lo aparente, el hombre se logra desviar de la angustia que conlleva enfrentarse a la imposibilidad de todas sus posibilidades, la mortalidad inherente a su condición. Para Martin Heidegger, la escalada de dominio de los entes lleva aparejado el olvido de la pregunta por el Ser. Olvidarse de la condición mortal, por la cual el Ser deviene pregunta para el *Dasein*. La consecuencia será que el hombre se vuelva hacia el manejo de lo que aparece ante los sentidos de modo irreflexivo. Veamos lo que el autor nos dice por el término “imagen”:

‘Imagen’ no significa aquí un calco, sino aquello que resuena en el giro alemán:

‘*wir sind über etwas im Bilde*’, es decir, ‘estamos al tanto de algo’. Esto quiere

decir que la propia cosa se aparece ante nosotros precisamente tal como está ella respecto a nosotros. Hacerse con una imagen de algo significa situar a lo ente mismo ante sí para ver qué ocurre con él y mantenerlo siempre ante sí en esa posición (Heidegger, 1996: 6).

Vemos así, que es una suerte de auto-engaño producido de modo pre-conciente por el *Dasein* mismo. Ante el *Dasein* todo ente se entrega en su condición de Ser. Lo ente sin más, no se pregunta por su propia condición. El *Dasein* reflexiona acerca de su propia existencia- Pero la época de Heidegger/Schmitt es una época en la cual se trastoca el sentido de la relación *ente/Ser*. Allí donde iba a primar la pregunta auténtica por lo ente en su totalidad, habilitada por el hombre, que le daría sentido al ente, sucede justo al contrario. Lo ente se vuelve Ser, y el Ser no se pregunta por lo ente. Si el ente-intra-mundano es puro arrojamiento hacia sus posibles, el dominar las cosas que le aparecen ante los sentidos le da una atadura que lo determina y le permite descansar de su constante proyección. El uso instrumental de la Razón se aboca a producir mediante el trabajo humano, pero se trata de un trabajo que no reflexiona sobre sus condiciones de ejecución. Ejecuta, sin más. Y consume, no olvidemos, que siempre consume.

De ahí la pregunta que intitula el presente trabajo: ¿*el fin de todas las religiones?* Con esta pregunta se podría llegar a interpretar que el término latín *re-ligare*, aquello que permite forjar un lazo de arraigo entre el hombre y su tiempo, además de su posteridad, se vuelve a encontrar en el siglo XX bajo el aspecto del fervor por lo técnico-científico. Es el momento histórico en que todo se vuelve imagen de sí mismo, el hombre (*Dasein*) se ha enseñoreado de tal modo de lo ente, que éstos le devuelven la imagen que él mismo se ha dado, lo reflejan. Existe, así, en términos más llanos, una “cosificación” del mundo, como resultado del afán sin precedentes que demuestran los hombres por dominar esa naturaleza otrora misteriosa. Por consiguiente, Heidegger va a hablar de la des-humanización que el manejo técnico del mundo, de modo irreflexivo, opera en el *Dasein*.

Dicho afán de lucro mediante el control extremado de la naturaleza inerme, se vuelve verdadera religión para la Modernidad. En este contexto, al olvidar la pregunta por el modo de vida auténtico, desentendido de la técnica, deviene la sociedad del se-dice, se-piensa, donde el sujeto es pensado en exterioridad. Las instituciones sociales de la democracia de entre-guerras conllevan para Schmitt parecidos rasgos. Sobre todo los medios de comunicación, están diseñados para desviar la mirada de los procesos sociales de control sobre las subjetividades que se desarrollan en el seno social. Y recordemos que el imponer una subjetividad determinada es condición *sine qua non* para transformarse en el Soberano. Una vez más: el

Parlamento, las instituciones socialdemócratas, en tanto “cáscara vacía”, son una farsa que no tiene sustento en la realidad, donde se expande de modo frenético el poder para controlar y reproducir la vida de los sujetos, *qua* vida biológica. Con Foucault, podríamos decir que se pasa de la época de la imagen del mundo a la época de la *biopolítica*. Schmitt conceptualiza el diseño institucional democrático de entre-guerras llamándolo “*Estado-neutral*”. El estado aparece como neutral, ya que la comunidad política misma no interviene en las correlaciones de fuerza que se disputan la hegemonía sociopolítico-cultural. Recordemos que en el período entre-guerras tenemos a lo que se conoce como “locos años ‘20”, en el cual el frenesí de consumo y explotación técnica de la naturaleza antes de refrenarse, crece constantemente. Más teniendo en cuenta que se halla frente a un poder político que permite que el capitalismo, unido a la técnica, continúe expandiendo la forma de vida inauténtica de los *sujetos-sujetados*. Según Schmitt, el estado-neutral se caracteriza por el *laissez-faire* en lo económico, y podríamos colegir, dejar asimismo actuar a las fuerzas técnicas de dominio. Allí donde prima la técnica, se retrae lo eminentemente político: la definición *amigo/enemigo* en relación al modo de vida que una nación tome para sí.

En tanto corolario del devenir del exterminio moderno, el siglo XXI comienza con la nueva apelación al Dios cristiano como legitimador de la guerra contra el Islam. Cuando el hombre moderno se cree desligado de ataduras metafísicas para abocarse al cultivo de la razón, y en todo caso elegir si creer o no en el ámbito privado, vuelve el poder a secas a poner al Dios creador en el centro de la escena política. En suma, la técnica y la ciencia volvían al hombre “*Ens Certitudo*”, sólo es realidad aquello que puede ser comprobado por la experimentación. Pero prontamente se regresa al plano de “*Ens Creatum*”, Dios toma partido. Vemos de qué modo Heidegger y Schmitt nos ayudan a pensar este nuevo giro por el cual el Poder Soberano se muestra sin enmascaramientos una vez que ha sido atacado en su emblema, como lo fue el 11 de septiembre de 2001 en el mismísimo Wall Trade Center de Nueva York.

La relación estado-teología política.

A modo de síntesis de las páginas precedentes: 1) la Modernidad se presenta a sí misma como aquella época histórica en la cual el Hombre toma su lugar en el centro de la Historia, desplazando a Dios. Así, cabía esperar un progreso ilimitado de la Razón, ya que se la había desligado de sus ataduras metafísicas. 2), Sin embargo, por el avance de la dominación técnica de la naturaleza, y de guerras cada vez más destructivas, podemos ver que este

progreso dio los resultados esperados. El afán de lucro y dominación toman el carácter de verdaderas religiones a lo largo del siglo XX Occidental. 3), En consecuencia, debemos poner en foco que las religiones nunca pierden su profundo sentido de pertenencia al interior de las sociedades humanas. Esto no quiere decir abonar por comunidades cuyo centro político estuviera ocupado por el Dios monoteísta. Si repasamos la historia de la civilización, el capítulo del monoteísmo es tan sólo uno de los más recientes desde que el hombre se pregunta por la deidad. Además, ya conlleva un problema el plantear la cuestión teológico-política desde el sentido de la *creencia* personal. La pregunta que suele hacerse en estos casos es: ¿creés en Dios? Tal pregunta conlleva una decisión voluntaria de la persona, y para quienes no creen, Dios mismo deja de tener existencia concreta. El que se presupone Entidad capaz de crear y dar vida a todo lo existente, cae de su pedestal por una simple respuesta en negativo a la pregunta individual por la creencia. Así, Dios ha muerto. Pero continuando con lo expuesto más arriba, entonces debemos abrir el horizonte de pensamiento, esto nos propone Schmitt.

La cuestión teológica no se trata de la simple creencia en un Dios personificado. Ciertamente que la tentación a creer en dicha deidad es fuerte, toda vez que se presenta como la esperanza de una vida ultraterrena, y de ese modo nos plantea una cierta “luz al final del túnel” de la existencia. Donde nos encontramos con el puro no-Ser de lo que somos, es decir en la muerte, nos encontraríamos salvados por ese Dios Padre, alcanzando la vida eterna. Con lo cual la pregunta por la creencia religiosa individual, sobre todo desvía la mirada sobre los asuntos de este mundo, del aquí y ahora donde sucede nuestra existencia. Es el problema político que ya vio Rousseau en el siglo XVIII, donde la Fe de la persona individual en tanto creyente se sustrae a los problemas políticos concretos, desinteresándose por la suerte que corra el cuerpo político al cual está firmemente unido en tanto Voluntad General. Si lo pensamos detenidamente, es un gran artilugio del Poder el lograr instalar la pregunta por el Dios monoteísta en el centro de la discusión teológica. Y unido a ello, entregar el alivio a los creyentes de esa esperanza final, de encontrarse con la reencarnación una vez Dios se haga presente en la Tierra luego del Juicio Final. Por tanto, insisto, la cuestión teológica cobra una vitalidad nueva de ser pensada como Schmitt nos lo propone.

Recordemos que los conceptos políticos son conceptos teológicos secularizados. En el mundo helénico, por caso, la vida religiosa estaba íntimamente entroncada con la vida política. En la *polis* se celebraban fiestas que tenían que ver con la glorificación de los dioses míticos, los cuales llamaban a representaciones teatrales donde el hombre mismo se pregunta por su condición. La premisa tenía que ver con entender que la glorificación de la comunidad política y de sus dioses es todo uno, no se podía separar o individualizar la cuestión divina.

Nadie hubiera preguntado si un ciudadano x “creía” en Apolo, por caso. No pasaba por la creencia, sino por el ánimo de unificación de costumbres y el *Ethos*, la cohesión social que con los rituales podía conseguirse. Haciéndose de ese modo más hermanada que nunca dicha comunidad política. En una breve genealogía, será el mundo romano y la escolástica posterior las que le den el carácter de *logos*, de un discurso racional, y más tarde, científico, a lo religioso. En el mundo helénico pasaba antes que por una pregunta racional, por el hecho artístico que proporcionaba encontrarse reunidos y cantar y bailar por la misma comunidad política que preexiste a los hombres particulares. Maquiavelo mismo llama la atención de la necesidad de utilizar lo religioso con un sentido de unificación de las voluntades, y de exaltación de la moral, por ejemplo de la tropa que va al combate. Estamos ante uno de los grandes precursores en la línea de pensamiento que en el siglo XX encuentra entre sus filas a Schmitt. No importa, según Maquiavelo, la imagen concreta que asuma la figura religiosa a la cual se sigue. Lo importante sería sacar provecho político de esto, saber usufructuarlo para elevar la moral y predisposición del ciudadano/guerrero. Hoy estamos acostumbrados a una suerte de relación inescindible, donde decir religioso es invocar la pregunta por la creencia individual. Y se nos viene a la cabeza las distintas religiones existentes. En primer lugar, las religiones monoteístas. El experimentador religioso buscará refugio en el budismo, u otras formas que en Occidente se consideran “alternativas”. Incluso cobra cierto carácter interesante quien se declara “ateo” o “agnóstico”. Decirse ateo sin más es definirse como alguien “sin Dios”. Pero lo interesante a resaltar es que en ningún momento se desvincula lo religioso de esa pregunta individualizada por la creencia. Estas cuestiones son espinosas hoy, cuando el Imperio Occidental vuelve a poner al Islam como “eje del mal”, y a buscar en toda su área de influencia la unificación religiosa que termina destruyendo, incluso, las libertades individuales cuya defensa se arroga para bombardear medio Oriente. En este sentido actuaron los Estados Unidos luego de la caída de las Torres Gemelas, el episodio conocido como “11-S”. La administración comandada por George W. Bush (hijo) envió al Congreso una serie de medidas que iban contra el principio Constitucional de laicidad del Estado. Los habitantes musulmanes de Estado Unidos, al igual que los latinos por ejemplo, comienzan a ser señalados como potenciales extremistas y “enemigos” al “*American Way of Life*”. Volviendo, aquí el Poder real se presenta sin máscaras, con su rostro real, dejando al descubierto que por debajo de las ficciones institucionalistas, como diría Schmitt, continúa vigente un Soberano en constante lucha con otros poderes en su intento por destronarlo. Lo que ocurre luego de los acontecimientos de septiembre de 2001 en Nueva York, tiene que ver en mi perspectiva, con un intento descarnado por unificar la voluntad de los ciudadanos de una nación detrás de un

enemigo común: el Islam. Carl Schmitt acuñó el concepto “Estado total” para hacer referencia a aquél momento en el cual todas las relaciones sociales se politizan. Dicha politización viene en estrecha relación con la definición “*amigo/enemigo*” de quien decida el estado de excepción, es decir, el Soberano. Y este Soberano, tal como en Hobbes, se encuentra en un estado de naturaleza, teniendo derecho a todo, a tomar cualquier decisión que le parezca la acertada, ya que es la representación de la voluntad unida de los súbditos. Si estos últimos lo desobedecen, el Soberano/Leviatán cuenta con el monopolio de la violencia física legítima, en este caso sí acuerdan Hobbes, Schmitt y Weber. Con lo cual no hace falta realizar grandes abstracciones del pensamiento, pensando en la época que la Modernidad considera ya superada, el *Ancien Régime* y su preocupación teológica. Sino que vemos hoy día el retorno de la preocupación del Estado por controlar la creencia de los individuos. Hannah Arendt explica el éxito como potencia capitalista de Estados Unidos, justamente en que no se trata de un país con una sola nacionalidad, tal como por siglos los Estados habían intentado uniformar la identidad de sus habitantes. Por el contrario, para Arendt la riqueza de la Unión Norteamericana tiene que ver con la pluralidad de nacionalidades que conviven en el mismo territorio. De modo que Norteamérica no es “una” nación en sentido estricto, sino una nación de nacionalidades. Con lo cual los Estados Unidos pasaron a ser vistos como modelo de convivencia incluso en lo religioso, otorgándole una amplia “Libertad de culto” a los individuos. Esta es la imagen que se expande por el resto de Occidente.

La pregunta pertinente es qué sucede en la coyuntura actual, donde E.E.U.U. se ve amenazada en su posición de actual primera potencia capitalista mundial, y no puede controlar fenómenos como la migración masiva de latinos a su territorio. El gran temor que se expande desde las corporaciones mediáticas hoy en Estados Unidos es que estadounidenses de ascendencia latina lleguen a ser mayoría en el país. Así, nos encontramos con manifestaciones racistas en distintos Estados, en las cuales está más visible que nunca la cuestión de la “pureza de sangre”. Ya no será tan norteamericano como cualquier otro quien nazca en la Unión, sino que se deben cumplir una serie de requisitos extra, por ejemplo, tener ascendencia anglosajona, adscribir a los valores religiosos que debe tener el norteamericano promedio. Al explayarse en estos temas de actualidad vemos de qué modo el Estado Soberano vuelve a la carga, en realidad nunca se retiró, pero en la actualidad avanza sin pruritos en su cruzada por mantenerse en la cumbre del Poder internacional. Podría pensarse que todo esto es consecuencia de que el lugar de lo político en los Estados Unidos al dejar a los individuos en manos de grandes corporaciones nacionales, como el complejo militar-industrial. Dichas corporaciones toman el lugar que debía pertenecerle a lo político en sentido Schmittiano. No

se llevó adelante la pregunta por una forma de vida auténtica, desligada del avance voraz de la técnica. En lugar de eso, se consolidó un individualismo a ultranza, mientras el Estado garantiza el bienestar material de la población a costa de grandes matanzas fuera del territorio norteamericano, con lo cual en lo aparente, todo estaba bien para el ciudadano promedio. Aunque la escalada de violencia no tiene límites, generando constantemente que a los habitantes sobre todo afro-descendientes se los viera cada vez más como potenciales soldados. Todo esto trae grandes problemas psicológicos en aquéllos que logran sobrevivir de guerras como la de Vietnam y tratan de regresar a la vida civil. Pero sucede lo inesperado: en septiembre de 2001 las guerras ya no se desarrollan a muchos kilómetros de la Unión, sino que en el centro mismo de su territorialidad y poder financiero, ven caer parte de ese complejo que los enorgullecía como nación.

Pensar lo político con Schmitt, decía, es abocarse a reflexionar en estas cuestiones álgidas actuales. Podemos encontrar en el alemán muchas claves para comprender el mundo actual, en el que la crisis capitalista obliga a los Estados a controlar los resortes de poder efectivos de un modo más directo que en otras ocasiones. El tema de la división que lleva adelante el Soberano entre “*amigo/enemigo*” es lo eminentemente político para Carl Schmitt. Debo aclarar en este punto que no se trata de cualquier clase de enemigo. El autor nos aclara que se trata de definir al enemigo *público*. Por ende, se va a tratar de un juego de parejas incluido/excluido de la identidad común, donde ambos términos son inseparables. E incluso podríamos advertir que ser definido como el “enemigo público” de la nacionalidad, el *Auslander (extranjero)*, supone perder la condición de pertenencia a la cultura de esa nación. María de los Ángeles Yannuzzi ha pensado esto en profundidad: “la resolución específica que se adopte en cada caso particular supone necesariamente establecer relaciones concretas de poder que se definen a partir de una frontera imaginaria que instituye, en virtud de las relaciones de fuerza existentes en la sociedad, los alcances del espacio de lo común, por oposición a la institución de un Otro que queda por ello mismo excluido” (Yannuzzi, 2001: 3-4). Sarmiento es una referencia clave al entender estas cuestiones que estoy planteando aquí. No me desvío de mi tema principal, ya que se trata de comprender qué sentido fundante conlleva la división “*amigo/enemigo*” como esencia de lo político. El sanjuanino nos explica que la distinción fundamental en nuestro país se encuentra en los términos “*civilización/barbarie*”. Lo bárbaro es lo otro de la civilización. Desde el civilizado, aquél que pertenece a una cultura “de cánones y de latines”, el que no accede a esos rasgos culturales se define por el balbuceo “*bere-bere*”. Es decir, no posee un lenguaje, un discurso racional capaz de ser articulado para expresar las ideas del hombre. Se encuentra marginado del *Logos*, que en la

tradición helénica es lo que define la dignidad de lo humano. En consecuencia, la Razón aparece nuevamente, en este sentido como criterio definidor de lo que pertenece y lo que no pertenece a una cultura. El instrumento racional del hombre se vuelve crucial ahora para definir el “nosotros” y el “ellos”. Notemos que al volverse eminentemente cultural el criterio que define la pertenencia o no a una comunidad, llama a revitalizar el sentido político de la distinción referida. No hay criterios objetivos de pertenencia, sino que la pertenencia o no es construida. Así, el alcance de la división y el antagonismo podrá adoptar diversos contenidos, que dependen de los discursos en circulación al interior de la sociedad.

Epílogo

En el transcurso de las páginas anteriores me he preguntado cómo se vislumbra en nuestro tiempo la relación de la teología con lo político. Para eso me he basado en los aportes fundamentales de Carl Schmitt, sobre todo en *Teología Política*. Sin embargo, no ha sido mi interés llevar adelante un pormenorizado estudio de esa obra, sino entender desde el espíritu de la misma, al interior del pensamiento político schmittiano, la crítica a la pretensión moderna de separar tajantemente lo religioso de la vida política. Espero que haya quedado al menos esbozada mi idea de que con este *giro* de la modernidad, se entrega lo político mismo a un vacío de contenido que le permite al poder tecnocrático apoderarse de la subjetividad de los ciudadanos. Hoy asistimos a un mundo en constante peligro de destrucción por el avance indiscriminado del control humano sobre los recursos naturales. Esto pone en peligro incluso la supervivencia biológica de la especie, de continuar profundizándose procesos como los del calentamiento global. Por ende, hacer hincapié en que como nos muestra Schmitt, los conceptos de la teoría política moderna son producto de la secularización de conceptos teológicos, puede hacernos conscientes de la necesidad de retomar una vida política activa, politizando los ámbitos de la vida cotidiana. A esto llama nuestro autor el “*Estado total*”. Entonces hoy podemos entender la farsa moderna de separar lo teológico de lo político, cuando nos encontramos con Estados en Norteamérica y Europa Occidental que llevan adelante un proceso de homogeneización identitaria en el seno de sus comunidades. Se trata de “salvar” el estilo de vida occidental, como una verdadera religión. Esto le sucede los estadounidenses luego del 11-S, cuando el Presidente Bush envió al Congreso una serie de leyes que están al límite de violar la separación de la religión y el Estado. El problema es que no se vuelve a una forma auténtica en la relación religión-comunidad política. Me refiero con auténtico, a una interpelación a reflotar valores de vida que se alejen de la explotación y

reproducción técnica de la vida. Trágicamente, en Occidente se vuelve a echar mano del Dios (monoteísta) en tanto modo instrumental de avanzar sobre libertades conquistadas por los pueblos. Con lo cual, parafraseando a Nietzsche, podríamos terminar lamentándonos: ¡dos mil años, y ni un solo dios nuevo! El legado teórico de Carl Schmitt, sigue revistiendo una notable actualidad en estos días que corren.

Bibliografía

- Heidegger, Martin (1996). “La época de la imagen del mundo”. *Caminos de Bosque*. Madrid, Alianza.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología Política*. Madrid, Trotta.
- Yannuzzi, María de los Ángeles (2001). “Identidad y ciudadanía: los problemas en la construcción de una cultura común”; *La Trama de la comunicación*, Volumen 7, Rosario, 2001; páginas 3-4.

De Marx a Schmitt y más allá: notas sobre la demarcación foucaultiana del concepto de la política¹.

Luis Félix Blengino

UNLaM-UBA

Resumen: *En esta ponencia nos propondremos reconstruir la raigambre marxista y schmittiana del concepto de la política que por contraste Foucault fue delineando en los cursos de fines de los años '70 desde una perspectiva nietzscheana. Para ello, tomaremos como hilo conductor una de las consecuencias que el pensador francés extrae de su conocida inversión de la sentencia de Clausewitz en el curso de 1976, a saber, que si la política es la continuación de la guerra por otros medios, entonces el gobierno será la guerra de unos contra los otros y la rebelión, la guerra de éstos contra los primeros. Como es evidente en esta referencia aparecen los tres elementos fundamentales de la problematización foucaultiana del concepto de política: la guerra, el gobierno y la enemistad. Siguiendo esta línea de lectura reconstruiremos el modo en que Foucault demarca su hipótesis del curso de 1979 sobre la definición de la política como juego, debate y combate entre gubernamentalidades a partir de una serie de contrapuntos con las perspectivas marxiana y schmittiana acerca del conflicto, de los sujetos y los objetivos del mismo. Esto nos permitirá concluir subrayando la distancia que a su vez separa a Foucault de Nietzsche y de Heidegger, abriendo la posibilidad, que sólo sugeriremos para concluir, de interpretar los textos sobre la revolución iraní en una clave afín a la idea de pluriverso schmittiana a través de la lectura que el mismo Foucault propone del diagnóstico*

¹ Esta ponencia forma parte de los trabajos realizados en el marco del Proyecto de Investigación CYTMA2: “Democracia, ciudadanía y autoridad en el marco de la teoría política posfundamento y la poshistoria biopolítica: estudio de las condiciones históricas de posibilidad de los procesos de subjetivación jurídico-política”.

marxiano acerca de la religión.

*...Nuestro Maquiavelo es Marx: aunque la cosa no pase por él, se dice a través de él.
Foucault: Seguridad, territorio, población,
285.*

Guerra, lucha y antagonismo: la cuestión del sujeto y la política.

En *Defender la sociedad*, luego de la inversión de la clásica sentencia de Clausewitz, Michel Foucault afirma que “Ley, poder y gobierno son la guerra, la guerra de unos contra otros [y que] la rebelión, por lo tanto, no va a ser la ruptura de un sistema pacífico de leyes por una causa cualquiera [sino] el reverso de una guerra que el gobierno no cesa de librar” (2000: 106). Giorgio Agamben subraya la analogía entre la codificación biopolítica racista de la guerra de razas tal como es analizada por Foucault en 1976 y las consecuencias del planteo schmittiano sobre la estructura triádica del poder político en *Estado, movimiento, pueblo* (2001). Sin embargo, hay que notar que la hipótesis bélica como grilla de inteligibilidad de la política, si bien no es abandonada, es problematizada y reinsertada en la nueva constelación conceptual dominada por la grilla de la gubernamentalidad. Si bien es conocida la interpretación que marca el desplazamiento desde la hipótesis Nietzsche a la hipótesis Foucault, nuestro escrito se propone rastrear en las limitaciones que Foucault encuentra en el concepto marxista de “lucha de clases” y en el schmittiano de enemistad existencial, las claves para comprender aquella reinscripción teórica y sus consecuencias para el concepto foucaultiano de la política como juego, debate y combate entre artes de gobernar heterogéneas.

Como demuestra Nosetto (2014: 59), cuando Foucault problematiza la grilla bélica apunta a señalar un dominio estratégico de articulación de las luchas en el que “ninguna articulación global se agota en la programación exhaustiva de un sujeto”. De este modo, así como en 1973 en *La verdad y las formas jurídicas* (2003: 12) el filósofo señalaba que un grave defecto del marxismo universitario europeo había sido suponer que el sujeto humano y las formas de conocimiento se dan de manera previa y definitiva sin detenerse a analizar el modo en que las prácticas sociales engendran dominios de saber, objetos, técnicas, sujetos y

sujetos de conocimiento; en 1977 apuntaba contra los marxistas que “hablan de ‘lucha de clases’ como resorte general de la Historia, [y] se preocupan, sobre todo, de saber qué es la clase, dónde se sitúa, a quien engloba, pero nunca qué es concretamente la lucha. Con una excepción más o menos: los textos no teóricos, sino históricos, del propio Marx, que son mucho más sutiles” (1992: 163). En efecto, al dejar de concebir a la política como la lucha por el poder (del Estado) y comenzar a analizarla como estrategia global de coordinación de las relaciones de poder que no suponen ni un sujeto predestinado históricamente o prefijado sociológicamente de esa lucha ni una determinación en última instancia económica, Foucault abre la indagación al modo en que se produce una relación de producción recíproca “entre la estrategia que fija, conduce, multiplica, acentúa las relaciones de fuerza y la clase que se identifica como dominante” (2001: 307). Así, la coordinación estratégica de las relaciones de poder da lugar a la constitución (siempre contingente e inestable) de grandes hegemonías sociales, mientras que la coordinación estratégica de las luchas abre el campo a los movimientos políticos potencialmente contrahegemónicos, lo que permite comprender el modo en que los discursos políticos funcionan como “superficies y operadores de las estrategias de coordinación y finalización de las relaciones de fuerza” (Nosetto, 2014: 19) inmanentes a lo social y la forma en que las estrategias si bien pueden ser las de un sujeto que opera como agente de coordinación, son también las que permiten que tal sujeto se constituya como tal para ejercer dicho poder, en la medida en que “la configuración general de conjunto no es producto de ningún programa en particular, sino del concurso inestable de proyectos divergentes y antagónicos” (Nosetto, 2014: 59) en torno a los cuales se articulan las formas singulares de subjetivación política, tal como demuestra Luciano Nosetto en su libro *Foucault y la política*.

Esta toma de distancia de cierto marxismo académico o universitario en torno a la conformación histórica del sujeto de conocimiento y del proletariado, allana el camino a la indagación foucaultiana de la constitución histórica de un sujeto a través de un discurso, entendido como un conjunto de estrategias que forman parte de las prácticas sociales. En el horizonte de este camino, en efecto, debe situarse la interpretación del marxismo como una forma de gobierno que se ajusta a la verdad (Foucault, 2007: 358) y como un instrumento de “espiritualidad política” (Foucault, 2001: 281: 898-899), en línea con lo delineado en las conferencias de Río de Janeiro de 1973, cuando señalaba como objetivo de su trabajo estudiar “las formas empleadas por nuestra sociedad para definir tipos de subjetividad, formas de saber y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad” (2003: 16). Sin embargo, no es sobre este punto que deseamos detenernos, sino sobre la cuestión de la subjetivación política,

es decir, sobre el modo en que Marx habría pensado la lucha política en cierta consonancia con lo que luego expondría Schmitt en su *El concepto de lo político*.

En este respecto, de acuerdo con la interpretación de Marcelo Altomare, con la noción de “lucha de clases” Marx abriría la posibilidad de pensar el antagonismo como el momento a través del cual se constituyen las identidades políticas entendidas como necesariamente polemógenas, especialmente la del proletariado (2009: 205-206). A partir de una lectura que no oculta su matriz schmittiana Altomare propone entender las identidades de sujeto en Marx no como datos anteriores al espacio político, sino como parte de un proceso de constitución que se produce a través del antagonismo a partir de representaciones sociales heterogéneas que se presentan como su mutua negación, es decir, cuya relación está regida por la lógica amigo-enemigo. En este sentido, “las relaciones entre clases reconocen un doble nivel de articulación referido a las diferencias que se presentan entre el espacio social de las relaciones de producción y el espacio político del antagonismo político” (Altomare, 2009: 200). Así, al interpretar lo político desde una perspectiva polemógena la lógica de la enemistad rige la conformación de las identidades colectivas en tanto identidades en sentido existencial, es decir, en cuanto la presencia de cada una supone la negación de su antagonista. Por lo tanto, de la prioridad de la lógica de la enemistad se deduce que los sujetos sociales adquieren identidad política mediante la guerra, entendida como lucha de clases. De este modo, la lógica de la enemistad como lógica de constitución de las identidades políticas explicaría el tránsito desde la subjetividad del agente económico hacia el sujeto colectivo que emerge del antagonismo político de clases, es decir que en sentido estricto la “lucha de clases *qua* lucha política es un antagonismo exterior al proceso de producción de valor” (Altomare, 2009: 206).

El mismo Carl Schmitt se sitúa en el origen de este tipo de lecturas del pensamiento marxiano. Es conocida su interpretación de la “lucha de clases” marxiana en el final de *El concepto de lo político* cuando destaca que la antítesis burgués-proletario “busca concentrar en una única batalla final contra el último enemigo de la humanidad todas las batallas de la historia universal” en la medida en que postula una “poderosa forma de reagrupamiento con base en la distinción amigo-enemigo”, aunque ésta necesariamente extraiga su fuerza de convicción del hecho de acechar a su adversario liberal-burgués en su propio terreno, *i.e.* el económico (Schmitt, 2004: 219). En efecto, a diferencia de Marx para Schmitt cualquier relación social puede legítimamente ser politizada en la medida en que

lo ‘político’ puede extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana, de contraposiciones religiosas, económicas, morales o de otro tipo; no

indica, en efecto, un área concreta particular sino sólo el *grado de intensidad* de una asociación o de una disociación de hombres, cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, nacional (en sentido étnico o cultural), económica o de otro tipo y que pueden causar, en diferentes momentos, diversas uniones y separaciones (Schmitt, 2004: 187).

Sin embargo, cabe tener presente que, por otra parte, según Schmitt la democracia *-qua* identidad entre gobernante y gobernado- se funda en la unidad sustancial y la homogeneidad del pueblo como condición de la igualdad entre los iguales y la desigualdad entre desiguales². En la encrucijada entre la definición de lo político y la de democracia se despliega el análisis crítico de Chantal Mouffe que apunta a señalar como el punto ciego de la teoría schmittiana la construcción de la identidad política (*cf.* 2011: 77). De acuerdo con esta hermenéutica posible la posición de Schmitt sería “en última instancia contradictoria”: por un lado, la unidad política y la identidad del pueblo serían concebidos como algo dado, “como un *factum* cuya obviedad podría ignorar las condiciones políticas de producción”; mientras que por el otro, si la disolución de la unidad política del Estado es una posibilidad *política* clara, entonces “la existencia de tal unidad es en sí un hecho contingente que requiere una construcción política”.

Estas posibilidades hermenéuticas contrapuestas con las que, según creo, permiten comprender el alcance de las precisiones teóricas de Foucault respecto a la idea de lucha de clases o de antagonismo amigo-enemigo, así como su delimitación del concepto de política en su dimensión bélica. En efecto, a partir de éstas podrá comprenderse en qué sentido para Foucault la política no sólo no se trata fundamentalmente de un antagonismo entre sujetos dados, sino tampoco inmediatamente de un antagonismo entre sujetos o agrupamientos humanos en base a la distinción amigo-enemigo. A desarrollar este argumento dedicaremos la siguiente sección.

Una primera acepción del concepto de política: la cuestión de la subjetivación.

En “Poderes y estrategias”, la entrevista realizada por Rancière en 1977, al referirse Foucault a la cuestión de la plebe sostiene que si bien, evidentemente, no existe la realidad sociológica

² En este sentido el jurista alemán remarca que “el derecho de voto universal e igual es sólo la consecuencia razonable de la igualdad sustancial dentro de un círculo de iguales, y no va más allá de esta igualdad. Tal derecho igualitario posee un sentido allí donde existe la homogeneidad [...] Hasta ahora no ha existido ninguna democracia que no conociera el concepto de extranjero ni que haya realizado la igualdad de todas las personas” (Schmitt, 1990:14-15)

de la plebe, existe no obstante “algo” que escapa a las relaciones de poder, que es “el movimiento centrífugo, la energía inversa, lo no apresable” por ellas: “‘La’ plebe no existe sin duda, pero hay ‘de la’ plebe” en los cuerpos, en los individuos y en los grupos”. Esa plebe no es tanto lo exterior al poder, sino “su límite, su anverso, su contragolpe” y en cuanto tal lo que “motiva todo nuevo desarrollo de las redes de poder” (Foucault, 1992: 177). Sin embargo, asumir esta perspectiva analítica del poder según la cual cabe suponer que “hay ‘de la’ plebe” como su anverso y contragolpe, apunta Foucault, no puede “confundirse de ninguna manera con un neopopulismo que substantificaría la plebe o con un neoliberalismo que cantarían sus derechos primitivos”. Esta precisión es importante no sólo porque permite comprender que la plebe, tal como señala Brossat (*cf.* 1994), se presenta ante todo como una función o un rol que cumple un personaje variable antes que un sujeto predestinado de la historia, sino también porque, según pienso, tanto la cuestión de un neopopulismo no substancialista, es decir, como forma de articulación política y constitución de una identidad colectiva, como la de un neoliberalismo no naturalista ni humanista, esto es, como una forma de liberalismo positivo, estarán, exactamente, en el centro de las reflexiones foucaultianas de los textos sobre Irán y del curso de 1979, respectivamente. Sin embargo, a los fines de este ensayo sólo me interesa retener las dos ideas que apuntan a una de las definiciones de la política de 1979: la plebe, *qua* lo que resiste y se opone al poder no puede ser identificado como algo dado que preexiste a la relación antagónica; el enfrentamiento no refiere principalmente a un enemigo, sino a determinados dispositivos y relaciones de poder. En consecuencia, para Foucault no puede aceptarse la perspectiva de un sujeto predestinado de la historia o previamente dado del conocimiento y la acción, así como tampoco la toma y/o la destrucción del Estado –*qua* lugar del poder- como el fin de la acción política –aunque sí como un objetivo táctico fundamental-, como tampoco debería pensarse la relación política a partir de la lógica antagónica amigo-enemigo, sino bajo una lógica estratégica y antagónica poder-resistencia, es decir, como una relación entre un dispositivo y lo que hay ‘de la’ plebe.

En el “manuscrito sobre la gubernamentalidad” de 1979 Foucault va a continuar con el trabajo de precisar este concepto de la política. Allí apunta que por gubernamentalidad *qua* generalidad singular entiende aquello que sólo tiene una “realidad acontecimental” que debe ser comprendida a través de una lógica estratégica en cuanto no constituye una estructura, “un invariante relacional entre [...] variables’, sino una ‘generalidad singular’, cuyas variables, en su interacción aleatoria, responden a coyunturas” (*cf.* Senellart, 2006: 449). A la luz de esta definición de gubernamentalidad Foucault delimita y explicita una de sus definiciones del concepto de política del siguiente modo:

El análisis de la gubernamentalidad como generalidad singular implica que “todo es político”. Tradicionalmente se atribuyen dos sentidos a esta expresión:

-Lo político se define por toda la esfera de intervención del Estado. [...] Decir que todo es político es decir que el Estado está en todas partes, directa o indirectamente.

-Lo político se define por la omnipresencia de una lucha entre dos adversarios [...]. Esta otra definición es la de K. [sic] Schmitt. La teoría del camarada. [...]

En suma, dos formulaciones: todo es político por la naturaleza de las cosas; todo es político por la existencia de los adversarios.

Se trata, antes bien, de decir: nada es político, todo es politizable, todo puede convertirse en política. La política es, ni más ni menos, lo que nace con la resistencia a la gubernamentalidad, la primera sublevación, el primer enfrentamiento. (Foucault, 2006a: 451).

La primera posición hay que entenderla, de acuerdo con Foucault, como un prejuicio compartido por Nietzsche, Marx y el liberalismo y que Foucault identifica como una “fobia al Estado”. Este prejuicio fóbico del Estado postula una teleología expansiva y negativa inmanente al Estado que regiría el crecimiento indefinido del mismo aumentando los peligros que conlleva su misma esencia para la libertad y la seguridad de todos y cada uno. Este prejuicio que toma al Estado, en palabras de Nietzsche, como un “monstruo frío” está en el corazón del error de un diagnóstico del presente que ha atravesado a una pluralidad de sistemas de pensamiento y que ha tenido un alto costo para las izquierdas. A saber, la sospecha o la certeza de que nuestra actualidad estaría marcada por el peligro de una “estatización de la sociedad” cuando sería históricamente más acertado decir que lo que signa nuestro presente es la tendencia progresiva de “gubernamentalización del Estado” (Foucault, 2006a: 136).

La segunda constituye la única referencia que Foucault hace a Schmitt en su obra publicada hasta el momento. Si bien la síntesis no está exenta de problemas es claro que la distancia marcada por Foucault es respecto de la lógica antagónica amigo-enemigo y sus consecuencias, la omnipresencia de una lucha que presupone y requiere de la existencia de los adversarios. Es cierto que puede señalarse que Carl Schmitt no identifica su propia teoría como una forma de adhesión a la sentencia “todo es político”, pues sostiene que “la equiparación de ‘estatal’ y ‘político’ es incorrecta y errónea” en tanto que la misma sólo

pertenece al Estado total para el cual todo es político (*cf.* Schmitt, 2004:174). Asimismo, puede recordarse que para el jurista alemán, lo político *-qua* intensidad extrema de la relación amigo-enemigo- podría muy bien inscribirse en el horizonte de la idea de que nada es por su propia naturaleza político, sino que todo es politizable, como lo apuntamos en el apartado anterior. En efecto, que lo político pueda extraer su fuerza de los más diversos sectores de la vida humana abriría la posibilidad de pensar las condiciones de la construcción política de la identidad popular, aún cuando la crítica de Mouffe pueda considerarse acertada. Sin el embargo, la distancia que marca Foucault no apunta sólo a señalar en la dirección de las condiciones de la construcción del sujeto político, sino sobre todo a subrayar que este proceso de subjetivación política debe pensarse a través de una lógica estratégica como una relación de enfrentamiento con una gubernamentalidad determinada en su totalidad o contra ciertos aspectos suyos y no primariamente con un enemigo en una lucha omnipresente. En efecto, sólo en la medida en que la plebe es el “blanco constante y constantemente mudo de los dispositivos de poder” es que lo plebeyo –lo que hay de la plebe, en los cuerpos, los individuos y los grupos- puede adoptar la forma del contragolpe, es decir, del enfrentamiento con tales dispositivos. La resistencia es ante todo una relación del sujeto con los mecanismos de poder, una forma de subjetivación contra cierto orden de cosas, no inmediatamente contra quienes son identificados como enemigos por defender o sostener dicho orden. La forma de subjetivación política que pretende delinear Foucault es la que se produce en el enfrentamiento con las coordinaciones estratégicas de las relaciones de poder que conforman las grandes hegemonías sociales (siempre contingentes e inestables) y no con un sujeto identificado como enemigo. Al respecto no está de más recordar la caracterización foucaultiana de los ‘movimientos de contraconducta’ durante el curso de 1978:

Son movimientos cuyo objetivo es otra conducta, es decir: querer ser conducidos de otra manera, por otros conductores y otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos. Y son además movimientos que procuran -eventualmente, en todo caso- escapar a la conducta de los otros y definir para cada uno la manera de conducirse (Foucault, 2006a: 225).

La política entendida como lo que nace con el enfrentamiento a la gubernamentalidad a partir de la constitución de un movimiento de contraconducta *-i.e.* como forma de resistencia a una gubernamentalidad específica, de enfrentamiento con una hegemonía social

determinada y como práctica de desujeción, desidentificación y subjetivación- supone que todo es político en cuanto forma parte de una gran hegemonía social, aunque también que nada lo es hasta el momento en que es cuestionado o combatido por una forma de subjetivación³.

En este sentido es preciso recordar que la pregunta por el presente en el diagnóstico de Foucault no está orientada a detectar el enemigo principal sino el “principal peligro” en una coyuntura histórica singular y contingente (Cf. Foucault, 2003: 54). Como señala Potte-Bonneville desde una óptica con objetivos diferentes a los nuestros, Foucault es un pensador de los peligros a diferencia de Heidegger que funda en la angustia la posibilidad de la autenticidad considerando la preocupación del *Dasein* por el peligro que amenaza su estar en medio del “mundo” un camino de recaída en la inautenticidad a través del miedo. Lo esencial, para Potte-Bonneville “se relaciona con la elección del miedo contra la angustia” (2007: 283) en cuanto para Foucault los peligros precisos y determinados, y los miedos que ellos suscitan, circunscriben nuestro estar-en-el-mundo. La angustia procede de los miedos y no a la inversa. Como muestra el comentador a diferencia de Heidegger, para Foucault “el peligro es siempre singular, y el sujeto que se enfrenta a él se singulariza en esa relación” (Foucault, 2007: 287) en cuanto que es a partir de la identificación de los peligros y amenazas, estrictamente mundanos y coyunturales, que llegan a constituirse formas de subjetivación heterogéneas. La conclusión del libro es contundente respecto de la relevancia filosófica de la perspectiva foucaultiana como toma de posición ante los peligros y amenazas que suponen los dispositivos de poder:

Quizás el último siglo nos haya legado el cuidado de elegir entre dos formas filosóficas de la inquietud. Profundizar la angustia, para encontrar así el consuelo de una unidad y la piedad de una diferencia; para encontrar allí la posibilidad de una salvación. O identificar los peligros, en la indecisión (en la que estamos) de saber lo que devendremos en ellos, con ellos, pero con la certeza de que no

³ Esta concepción de la política parece hallarse a menor distancia del joven Marx, que del Marx político que propone reconstruir Altomare a partir de la lógica antagónica schmittiana y, por supuesto, que del Marx del marxismo académico discutido por Foucault. Nos referimos, obviamente, a los párrafos finales de *La cuestión judía*, donde Marx concluye que “la emancipación social del judío equivale a la *emancipación del judaísmo de la sociedad*” después de dejar claro que la emancipación del hombre no se obtendrá a partir del combate con el judío identificado como enemigo, sino a partir del enfrentamiento y el cambio de las condiciones de producción de una subjetividad orientada por la necesidad práctica y el egoísmo, que tendría su explicación dialéctica en la realización práctica por parte del judaísmo, del trabajo de enajenación del hombre de sí mismo y de la naturaleza iniciado por el cristianismo. Como resume Marx antes de concluir: “apenas la sociedad logre suprimir la esencia *empírica* del judaísmo, la usura y sus premisas, se *hace imposible el judío*, porque su conciencia ya no tiene objeto, porque la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, se humaniza...” (Marx, 2007: 92).

enmascaran ni revelan nada más que eso, sin que esto nos baste ni nos satisfaga nunca (Foucault, 2007: 287).

Una segunda acepción del concepto de política: la cuestión de las relaciones estratégicas entre artes de gobernar heterogéneas.

Las grandes hegemonías sociales constituidas por las correlaciones estratégicas de las relaciones de poder, es decir, la gubernamentalidad *qua* generalidad singular, es sobredeterminada por la serie de relaciones estratégicas contingentes entre artes de gobernar heterogéneas, en el sentido en que el concepto gubernamentalidad refiere a la dimensión programática y tecnológica de una racionalidad de gobierno. En efecto, el diagnóstico de 1978 según el cual nuestro presente se halla marcado por la tendencia iniciada hacia el siglo XVII y que tiene por resultado la gubernamentalización del Estado, es decir, por la línea de fuerza que se despliega a partir de la emergencia de una tecnología de gobierno estructurada por la serie seguridad-economía-población y cuyo objetivo es la administración eficiente de la sociedad (*cf.* Foucault, 2006a: 136-137), es completado por el diagnóstico de 1979 que apunta a destacar que a la historia de las tecnologías entendida como las diferentes relaciones estratégicas que se establecen al interior del triángulo soberanía-disciplina-gobierno, le corresponde, desde el punto de vista de la historia de la gubernamentalidad, la serie de las relaciones estratégicas entre tres artes de gobernar heterogéneas: un arte de gobernar en la verdad, un arte de gobernar en la razón del Estado soberano y un arte de gobernar en la racionalidad de los gobernados.

Es así que en los últimos párrafos de *Nacimiento de la biopolítica* Foucault vuelve sobre la imagen de una historia contingente que lejos de estar regida por la lógica del abandono y el simple reemplazo se despliega en el juego, el debate y el combate entre tecnologías y racionalidades programáticas de gobierno. En este sentido, luego de señalar que “la transformación importante” que había tratado de localizar a lo largo del curso era la operada por la racionalidad liberal de gobierno en la singularidad de su emergencia y despliegue estratégico –esto es, en cuanto la novedad de su problematización del arte de gobernar reside en la pregunta por cómo regular el gobierno implantando un principio de racionalización del arte de gobernar que se funde en el comportamiento racional de los gobernados–, Foucault se ocupa de destacar que, no obstante esta emergencia y la ruptura que implica, focalizar en el punto de división “no significa –lejos de ello– que la racionalidad del Estado-individuo o del individuo soberano que puede decir ‘yo, el Estado’ sea abandonada”; y asimismo, “podrá

decirse que el gobierno que se ajusta a la verdad no es tampoco algo que haya desaparecido” (cf. Foucault, 2007: 357-358). Como corolario de esta aclaración Foucault reinterpreta al marxismo desde esta perspectiva de la historia de la gubernamentalidad como un sistema de pensamiento singularizada por la búsqueda de un arte de gobernar que se ajustaría a “la racionalidad de una historia que se manifiesta poco a poco como verdad” (Foucault, 2007: 358).

Es sólo después de estas precisiones que Foucault introduce bajo la forma de pregunta la segunda definición de la política como lo que nace del juego de ajustes, de combates y rebates y del debate que suscitan las superposiciones coyunturales de las “distintas maneras de calcular, racionalizar, regular el arte de gobernar”. De acuerdo con esto, la historia de la gubernamentalidad es intrínsecamente política en cuanto se ocupa de cartografiar esos juegos, debates y combates entre gubernamentalidades. Es desde esta perspectiva que puede comprenderse en qué sentido una gubernamentalidad *qua* generalidad singular, gran hegemonía social no es sino el resultado inestable y contingente de una superposición *-i.e.* de relaciones de fuerza y poder- entre artes de gobernar que “se encabalgan, se apoyan, se rebaten, se combaten unas a otras” (2007:358). En consecuencia, la política no puede ser reducida a una relación antagónica entre adversarios, ni a una relación antagónica -de resistencia- entre una forma de subjetivación y una gubernamentalidad, sino que más bien ambas definiciones parecen estar sobredeterminadas por la definición de política como relación estratégica entre gubernamentalidades heterogéneas. En efecto, por esto es que puede afirmarse que tanto la identidad que se constituye a partir de la identificación y el combate del enemigo cuanto la que tiene lugar frente a una situación de dominación determinada, están mediadas por la conformación histórica de una gubernamentalidad hegemónica contingente e inestable sostenida en un juego de ajustes y combates específicos entre artes y tecnologías de gobierno, es decir, potencialmente confrontada a partir del recurso a la serie de saberes locales sometidos y descalificados así como a las memorias de las luchas en las que se apoyarán los antagonismos políticos a los que el trabajo foucaultiano de crítica histórica erudita pretende aportarles un mapa posible del territorio histórico político en el que se despliegan. No parece otra la tarea última perseguida por el diagnóstico del presente definido como una ontología histórica de nosotros mismos que debiera ser entendida como la “crítica práctica en la forma del franqueamiento posible” (Foucault, 1999h: 348) a partir de la determinación de los límites y los peligros específicos que forman parte de una situación hegemónica concreta y la abren a posibilidades de resistencia que adopten una “forma específica, en función del tipo y de la forma concreta que adopta en cada caso la dominación” (Foucault, 1996c: 112).

A modo de conclusión.

Para finalizar, deseo señalar en qué sentido esta última definición nos introduce en la senda schmittiana de la afirmación del pluriverso, aunque, no obstante, proponiendo transitarlo con una actitud no normativa, tal como las adoptadas por Schmitt (1956) y Mouffe (2014)⁴. En efecto, el pluriverso para Foucault no sería principalmente ni el objetivo a realizar ni el frágil *factum* a preservar contra la amenaza a la unificación del mundo, sino el correlato inescindible de una concepción de la gubernamentalidad *qua* generalidad singular, resultado inestable y contingente de las relaciones políticas entre gubernamentalidades, que habría, en primera instancia al menos, que reconocer. Es por esa frágil estabilidad de las hegemonías sociales que hay sublevación y hay de la plebe, pero también que hay reconfiguraciones coyunturales de las relaciones de poder que marcan la singularidad de las gubernamentalidades, siendo el pluriverso la condición misma de la historia de la gubernamentalidad. Es como consecuencia de esto que Foucault reacciona ante las perspectivas que temen o esperan la unificación final del mundo como resultado de las guerras del siglo XX, invitando a sus contemporáneos europeos a hacer la experiencia de la otredad tal como se manifiesta en un mundo que no deja de agitarse. Este es el sentido de su apuesta por el periodismo filosófico, cuyo fundamento es explicitado como marco para su trabajo en Irán durante la llamada revolución islámica y vale la pena, citarlo *in extenso*⁵:

Algunos dicen que las grandes ideologías están a punto de morir, otros que ellas nos sofocan con su monotonía. El mundo contemporáneo, al contrario, rebosa de ideas que nacen, se agitan, desaparecen o reaparecen, y que trastornan a las personas y las cosas. Este hecho no sólo se produce en los ambientes intelectuales o en las universidades de Europa Occidental, sino también a escala mundial, y,

⁴ En este sentido cabe recordar que a diferencia de estos pensadores Foucault cierra sus reflexiones sobre Irán con la idea de que “hay sublevación, es un hecho”, pero que “nadie está obligado a encontrar que esas voces confusas cantan mejor que las otras y dicen el fondo último de lo verdadero. [Pero] basta que existan y que tengan contra ellas todo lo que se empeña en hacerlas callar, para que tenga sentido escucharlas y buscar lo que quieren decir” ya que “porque hay tales voces es por lo que justamente el tiempo de los hombres no tiene la forma de la evolución, sino la de la ‘historia’” (1999b, 206)

⁵ Es preciso señalar que ni Eribon (1999: 348) ni Ewald (1999: 85-86) toman en cuenta la afirmación con la que comienza nuestra cita y que consideramos fundamental para abordar una discusión seria sobre el fin de la historia, de las ideologías y de la revolución. En este sentido, vale la pena mencionar el artículo “Foucault in Persia. Prima e dopo il *Reportage* Iraniano” de Andrea Cavazzini (2005).

particularmente, entre las minorías o los pueblos a los que la historia hasta hoy apenas había acostumbrado a hablar o a hacerse oír.⁶

Hay muchas más ideas sobre la tierra de lo que los intelectuales a menudo se imaginan. Y estas ideas son más activas, más fuertes, más resistentes y más llenas de entusiasmo de lo que los políticos piensan. Hay que asistir al nacimiento de las ideas y a la explosión de su fuerza; y esto no en los libros que las enuncian, sino en los acontecimientos en los que manifiestan su fuerza, en las batallas que se libran en torno de las ideas, en contra o a favor de ellas.

No son las ideas las que dirigen el mundo. Pero es porque hay ideas en el mundo (y porque las está produciendo continuamente) que el mundo no es dirigido pasivamente de acuerdo con quienes lo dirigen o con quienes pretenden enseñarle qué hay que pensar de una vez por todas.

Este es el sentido que nos gustaría darles a estos *reportages* en los que el análisis de lo que se piensa estará relacionado con el análisis de lo que ocurre. Los intelectuales trabajarán con los periodistas en la encrucijada de las ideas y de los acontecimientos (Foucault, 2001: 250: 707)

Pertrechado con esta hoja de ruta el filósofo se lanzará a cartografiar como un periodista la singularidad de la situación en Irán durante los estallidos sociales que dieron cuerpo a la revolución de 1979. Como señalará después, hacia el final de la clase del 24 de enero de 1979, un análisis de nuestro presente debería distinguir entre las nociones de crisis del capitalismo y crisis del liberalismo o del dispositivo de gubernamentalidad. De ahí que si bien ambas pueden estar vinculadas entre sí, esto no siempre ocurre -es decir, que su vínculo es contingente y no necesario- y cuando esto sucede tampoco deberían deducirse, sin más, las segundas de las primeras (Foucault, 2007: 92). De ahí que si la heterogeneidad de las crisis del capitalismo respecto de las de la gubernamentalidad es una condición de posibilidad para llevar a cabo el proyecto de una historia de la gubernamentalidad, entonces la crisis de gubernamentalidad iraní, no puede deducirse de la crisis de la OPEP de unos años antes, aunque tampoco se puedan negar sus relaciones, sino que debiera ser analizada a partir del diagnóstico según el cual el siglo XX habría significado la entrada en una crisis de gubernamentalidad similar a la que a fines del siglo XVI dio lugar al proceso de

⁶ En la edición en castellano de la biografía escrita por Eribon (1999: 348), la única en la que se halla este fragmento traducido al castellano, se omite, llamativamente, la referencia a “ou des peuples” (cf. Foucault, 2001: 250: 707).

gubernamentalización del Estado, lo que explica el interés por la posibilidad de que una forma singular de gubernamentalidad en la verdad sea capaz de introducir un quiasmo en la tendencia de gubernamentalización del Estado.

En efecto, desde los primeros artículos Foucault se dirige a hacer un diagnóstico de la situación que sea capaz de cuestionar algunos de los supuestos de la mirada europea y occidental sobre ella, especialmente, aquella que rechaza la singularidad de la sublevación en nombre de un pretendido fin de la historia y las ideologías -y este es el verdadero peligro, como vimos, al que se enfrenta Foucault- que permitiría tratarla sólo como una simple reacción contra la modernización, es decir, como un arcaísmo. Bajo esta perspectiva crítica, el diagnóstico implica describir las relaciones de poder internas -es decir, el juego estratégico entre los diversos actores sociales y políticos de Irán- en el contexto de la cartografía del poder occidental, para ponerlas en relación con las formas en que -durante esos mismos años, en otras partes del mundo- se había intentado mantener, defender, instaurar o reintroducir la dominación de las potencias occidentales bajo la forma neoliberal. La comparación con la “solución sudamericana” de Pinochet y Videla -que fueron la punta de lanza para la imposición del neoliberalismo y la restauración del conservadorismo en nuestra región- y la comparación con la “solución española” de la Moncloa constituyen los dos ejemplos contemporáneos a los que apela Foucault para señalar que en Irán las vías tanto de la dictadura, del terror y del genocidio, como las de un pacto social que selle la victoria de los vencedores, respectivamente, parecen ser vías cerradas para mantener la dominación sobre esas tierras. El pueblo en las calles clamando por su líder espiritual en el exilio es una de las marcas singulares de este acontecimiento y permite resaltar el potencial político de la religión como forma de subjetivación y de organización de la comunidad, como articuladora de las resistencias, como garante del vínculo entre el líder y el pueblo y como motor de un movimiento de liberación nacional, en un contexto epocal que Foucault caracteriza recurriendo libremente a la idea del joven Marx según la cual en “un mundo sin espíritu”, el del presente posthistórico contra el cual Foucault apunta en sus “Reportajes de ideas”, no cabe esperar sólo que la religión sea un opio, sino también el espíritu “de un mundo sin espíritu” (*cf.* Foucault, 2001:244), o como decía el joven Marx “la queja de la creatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido” (Marx, 1992: 68). Por otro lado, esta perspectiva combativa de las ideas del fin de la historia, de las ideologías y de la revolución, también apunta contra la ideología del progreso y la modernización orientados por el ideal de la paz perpetua. Esto explica el sentido del gesto propiamente cínico de Foucault al “cambia[r] el valor de la moneda” para invertir los

términos de una ecuación según la cual los componentes atrasados de la humanidad se mantendrían en el presente como meros residuos arcaicos, como trozos de un pasado que se resiste a desaparecer definitivamente para sostener que ese supuesto arcaísmo está en el corazón del presente, es decir, que es lo más actual de nuestra actualidad, en la misma medida misma en que lo pretendidamente más actual, es decir, el proyecto civilizador resulta ser el verdadero arcaísmo. La religión y la espiritualidad son puestas, entonces, en el centro de un posible resurgir de variaciones de aquella antigua forma de gobernar en la verdad como forma de subjetivación contra una gubernamentalidad económica, “sin espíritu”. Esto parece ser lo verdaderamente actual en un presente neoliberal. Inversamente, el impulso modernizador - como forma de pensamiento y reflexión- ya no puede ocultar, hacia fines del siglo, que conlleva una política de dominación que es en sí misma el verdadero arcaísmo en un presente signado por los movimientos de descolonización y la denuncia del peligro que conlleva el olvido del reconocimiento de un pluriverso de gubernamentalidades.

En este sentido, puede afirmarse que el interés de Foucault por el acontecimiento iraní es análogo al que unos años después mostrará el análisis del historiador inglés Eric Hobsbawm en su *Historia del siglo XX*, cuando sostiene que: “la caída del Sha del Irán en 1979 fue con mucho la revolución más importante de los años setenta y pasará a la historia como una de las grandes revoluciones sociales del siglo XX” (Hobsbawm, 2009: 451). En efecto, su importancia se debería a la singularidad de una revolución que, simultáneamente, “atrofia” y continúa la tradición revolucionaria de 1789 y 1917 al inaugurar una época caracterizada por el retorno de las masas como protagonistas -en un escenario dominado por la violencia política y la proliferación de las armas-, pero sobre todo a que en el marco del juego de suma cero que significó la guerra fría, la revolución iraní emergió como “la más importante de las revoluciones que precedieron a la crisis de los países del Este”, por ser el “golpe más duro” sufrido por los Estados Unidos, aún cuando “no tuvo nada que ver con la guerra fría” (Hobsbawm, 2009: 451), pues ante todo fue una respuesta contundente al programa de modernización, industrialización y rearme a través del cual el Sha del Irán, con el apoyo de los Estados Unidos, “esperaba convertirse en el poder dominante en Asia occidental” (Hobsbawm, 2009: 451).

Bibliografía

AFARY, J. and ANDERSON, K. (2005) *Michel Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islamism*. Chicago: University of Chicago Press.

- AGAMBEN, G. (2002a) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid: Editora Nacional.
- AGAMBEN, G. (2002b) *Homo Sacer III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Madrid: Editora Nacional.
- AGAMBEN, G. (2008) *El Reino y la Gloria*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- ALMOND, I. (2007) "Chapter 2: Foucault's Iran and the madness of Islam", en: *The new orientalist. Postmodern representations of Islam from Foucault to Baudrillard*, London, Tauris & co. Ltd, pp. 22-41.
- ALTOMARE, M. (2009) "Lo político: enemistad e identidad en el pensamiento de Marx", en: Biglieri, P. (Comp): *Teoría Política Moderna*, San Justo: Prometeo-UNLaM, pp. 193-208.
- AUFFRET, D. (2009) *Alexandre Kojève. La filosofía, el Estado y el fin de la historia*. Buenos Aires: Letra Gamma.
- BALIBAR, E. (1999) "Foucault y Marx. La postura del nominalismo", en: Balbier, E., Deleuze, G. et al., *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, pp. 48-66.
- BERNAUER, J. (2006) "Review Essay: An uncritical Foucault? Foucault and the Iranian revolution". *Philosophy & Social Criticism*, vol. 32. no 6, pp. 781-786.
- BROSSAT, A. (1994). "La question de la plebe", en: Brossat, A. (ed.) *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir*. Nancy, Presses Universitaires de Nancy. 143-150.
- BURCHELL, G., GORDON, C. and MILLER, P. (1991) *The Foucault Effect. Studies in governmentality*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CASTRO, E. (2011) *Lecturas foucaulteanas. Una historia conceptual de la biopolítica*. La Plata: UNIPE: Editorial Universitaria.
- CASTRO-GÓMEZ, S. (2012) *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- CAVAZZINI, A. (2005) "Foucault in Persia. Prima e dopo il Reportage Iraniano", en: *La rosa de nessuno* n° 1, pp. 19-48.
- CITES (2000) "Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir", no. 2.
- DEAN, M. (2006) *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. London: Sage Publications.
- EWALD, F. (1999) "Foucault and the contemporary scene", *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 25(3): 81-91.
- FOUCAULT, M. (1992) "Poderes y estrategias", en: *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 173-184.

- FOUCAULT, M. (1999a) “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*. Barcelona: Paidós, pp. 335-352.
- FOUCAULT, M. (1999b) “¿Es inútil sublevarse?”, en: *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III*. Barcelona: Paidós, pp. 203-207.
- FOUCAULT, M. (2000), *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2001) *Dits et Écrits II*. Paris: Gallimard
- FOUCAULT, M. (2003) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (2006a) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2006b) “Soy un artificiero”, en: Droit, R-P., *Entrevistas con Michel Foucault*. Buenos Aires: Paidós, pp. 71-104.
- FOUCAULT, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- HOBBSAWM, E. (2009) *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- HOFFMAN M. (2007) “Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations”, *Philosophy Social Criticism*, Vol. 33 (6): 756–778.
- La rosa de nessuno* (2005) “Michel Foucault. L’Islam et la révolution iranienne / L’Islam e la rivoluzione iraniana”, n° 1. Milano.
- LEMKE, T. (2006) “‘Marx sin comillas’: Foucault, la Gubernamentalidad y la crítica del neoliberalismo”, en: Lemke, Legrand et al., *Marx y Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp. 5-20.
- MARX, K. (1992) “Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en: Marx, K., *La cuestión judía y otros escritos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- MARX, K. (2003) *La cuestión Judía*. Buenos Aires: Quadrata. Estudio Preliminar y cuidado de la edición: Horacio Tarcus.
- MOUFFE, CH. (2014) *Agonística*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- NOSETTO, L. (2010) *Discursos y estrategia. Michel Foucault y la política*. Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires: Facultad de Ciencias Sociales. Inédito.
- POTTE-BONNEVILLE, M. (2007) *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Buenos Aires: Manantial.
- REVEL, J. (2008b) *Dictionnaire Foucault*. París: Ellipses.
- ROY, O. (2004) “‘L’énigme du soulèvement’. Foucault et l’Iran: regards sur une révolution hors-normes”, *Vacarme*, no. 29, automne. URL: <http://vacarme.org/article1366.html>

- SCHMITT, C. (2004) “El Concepto de lo político”, en: Aguilar, H. (ed.) *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de cultura Económica, pp. 167-223.
- SCHMITT, C. (1956). *La unidad del mundo*. Madrid: O crece o muere.
- SEHELLART, M. (2006) “Situación de los cursos”, en: Foucault, M., *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp. 417-453.
- VENN, C. (2009) “Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism. A Transcolonial Genealogy of Inequality”, *Theory, Culture & Society*, Vol. 26(6): 206-233.
- ZARKA, Y. (2000) “Foucault et le concept non juridique du pouvoir”, *Cités: Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*, Vol. 2, pp. 41-52

Carl Schmitt y la teología política de los valores

Franco Castorina

Universidad de Buenos Aires

Resumen: *La teología política es, posiblemente, el tema central que recorre la obra de Carl Schmitt. Es por todos conocida la ilustre obra homónima en la cual dilucida el sentido y la dirección que la teología política ha de tener. Por otra parte, el problema de los valores, si bien a primera vista no parece ser un tema central en la obra del Jurist, recorre, asimismo, las reflexiones de Schmitt. El propósito de este trabajo es, precisamente, mostrar el vínculo existente entre uno y otro, entre la teología política y los valores. Para ello, nos proponemos recorrer, por una parte, los textos tempranos y de la década del 20 de Carl Schmitt, que nos permitirán dilucidar la relación entre teología y política en la Modernidad y, por otro lado, la crítica a la filosofía de los valores elaborada en La tiranía de los valores. De ese recorrido bifurcado, intentaremos trazar la continuidad entre la teología política y los valores, que, a nuestro juicio, puede ubicarse en El valor del Estado y el significado del individuo.*

Introducción: la raíz teológico-política de la Modernidad

Uno de los conceptos que ha signado la interpretación cabal del pensamiento filosófico-político moderno ha sido la noción de *secularización*. Si bien este concepto no es plausible de ser agotado en una definición, desde una lectura tradicional, se la ha comprendido como un proceso que lleva a término la separación entre los diversos dominios concretos del pensamiento y de la acción humanas, esto es, como un desarrollo que escinde, finalmente, lo moral, lo político, lo religioso, lo económico, como esferas presuntamente autónomas y autofundantes. Según este esquema y en virtud de otra interpretación también tradicional¹, se

¹ Interpretación, creemos, que también ha sido abonada por el propio Carl Schmitt, aunque ésta no haya estado exenta de matices y atemperaciones. Sin embargo, no es el propósito de este trabajo discutir la lectura

ha leído en la obra de Maquiavelo –aunque desde una perspectiva filosófico política o teórico política– a aquel que inaugura este modo de pensar la política como esfera autónoma separada de la moral y de la religión, inscribiendo su pensamiento en el linaje de los grandes fundadores. Ahora bien, sabemos gracias a Leo Strauss, que esta separación entre esferas autónomas, entre dominios específicos del pensamiento, entre “provincias de la cultura”, es tan sólo una premisa liberal (cf. Strauss, 2008).

Es en este marco donde la lectura schmittiana de la secularización ingresa para denunciar el desplazamiento operado por el liberalismo. En este sentido, la ya eximia fórmula de Carl Schmitt que da inicio al capítulo III de su *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* puede ilustrar su comprensión: “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37). La crítica al liberalismo –gesto schmittiano *par excellence*– consiste en minar la presunta autonomía y autofundamentación de la Modernidad, develando que la génesis de los conceptos jurídico-políticos modernos tienen su raíz en una secularización de los conceptos teológicos. De acuerdo con esta lectura sutil de la modernidad, el liberalismo no sólo es incapaz de concretar la imposible separación entre la religión y la política, sino que su propio modo de pensar se deriva de la Reforma, es decir, de la teología protestante que, como veremos más adelante, separando a Dios del mundo, propicia un viraje hacia el individuo como soporte fundamental para el desarrollo de la racionalidad formal técnico-instrumental, inherente al “espíritu capitalista”². Por otra parte, tampoco son casuales las constantes referencias y guiños del *Jurist* al pensamiento jurídico-político de Thomas Hobbes. Para Carl Schmitt, el modo en el que el pensador inglés conceptualiza el Estado tiene firmes reverberaciones cristianas, de raigambre católica. Para ser más claros, de acuerdo a la particular lectura schmittiana del *Leviatán* de Hobbes, la autoridad estatal es una forma jurídico-política secularizada de la autoridad católica fundamental, a saber, la Iglesia, cuya tarea consiste en representar –mediante la *persona* del Papa, como vicario de Cristo– el reino de lo trascendente en lo inmanente.

La encarnación de Dios en Cristo establece un vínculo completamente opuesto al anidado por el protestantismo respecto a la relación entre Dios y mundo. Si para el protestantismo, Dios y mundo se hallan separados o, lo que es lo mismo, gracia y naturaleza

schmittiana –ni ninguna lectura convencional– de Maquiavelo. Este tópico permanecerá en suspenso y será fruto de futuras indagaciones.

² Esta ascendencia protestante del liberalismo ya es recuperada por Max Weber en su célebre y clásico libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en donde se constata que la racionalidad técnico-instrumental que informa a la modernidad capitalista tiene como punto de referencia el desencantamiento o desmagificación operado por las modulaciones protestantes en torno al cristianismo (cf. Weber, 2011).

se encuentran desgarrados, la redención humana individual es imposible y nada de este mundo puede garantizarnos la salvación. Para el catolicismo, en cambio, la encarnación de Dios en el cuerpo de Cristo implica la posibilidad de *visibilizar lo invisible*, esto es, de representar lo trascendente en lo inmanente mediante la mediación institucional de la Iglesia. En este sentido, podría decirse que el problema fundamental que informa la diferencia entre catolicismo y protestantismo no gira en torno al contenido, sino en torno al acceso a Dios.

Este prolegómeno orienta el sentido de nuestra indagación sobre el problema de los valores en la obra de Carl Schmitt. Si bien, a primera vista, los valores no parecen ser una cuestión central en la obra del *Jurist*, creemos que este tema aparece recurrentemente en los escritos juveniles y tempranos de Schmitt, aunque posiblemente solapado entre las vastas y más célebres reflexiones schmittianas en torno a otros conceptos como la soberanía, el Estado, entre otros. En cualquier caso, este tópico aparece explícitamente tematizado en un texto tardío de la obra schmittiana, a saber, *La tiranía de los valores*, en donde Schmitt recupera e indaga la filosofía de los valores iniciada en el contexto alemán de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y elabora, en virtud de su interpretación de tal movimiento, una crítica a esa forma de concebir la axiología. Sin adelantar demasiado, creemos que la crítica que Schmitt realiza en *La tiranía de los valores* se apoya en el modo en el que esa filosofía de los valores se vincula con la religión. Para poder establecer este vínculo entre el valor (ético-político) y la religión, es preciso suponer que la relación que se establece entre el individuo y el valor es del orden de la *creencia*. De esta manera, podemos trazar una continuidad *formal* entre la relación individuo-valor e individuo-Dios, postulando que las formas de pensar la ligazón entre el individuo y su acceso a Dios se prolongan en diversas formas de pensar el nexo entre el individuo y su Idea de lo justo.

En suma, el siguiente trabajo pretende dilucidar el modo en el cual el individuo se relaciona con los valores en la obra de Carl Schmitt, tomando en consideración el vínculo que el *Jurist* establece entre los valores y la religión católica, anclada en el concepto fundamental de *representación teológico-política*, de raíz cristológica. Para ello, proponemos restituir, precisamente, este concepto de representación teológico-política que se desprende de los tempranos textos schmittianos y de aquellos de la década del 20 que, asimismo, será el que nos provea la cifra hermenéutica para comprender la crítica a la filosofía de los valores emprendida en *La tiranía de los valores*. Por último, como contrapartida a esta crítica a la axiología alemana, propondremos otro modo de comprender el vínculo entre el individuo y los valores, ya implícito en un texto juvenil de Carl Schmitt, a saber, *El valor del Estado y el significado del individuo*; nexo, creemos, de orden teológico-político.

I. La representación teológico-política

No es posible precisar y desarrollar el concepto de representación teológico-política que se deriva de la obra del jurista alemán, sin antes recuperar la lectura de la teología cristiana – eminentemente católica– que el propio *Jurist* elabora en dos textos sumamente relevantes para nuestra indagación, a saber, *La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica*, publicado en la revista católica *Summa* en el año 1917 y *Catolicismo romano y forma política*, publicado en 1923, que nos permitirán comprender el modo en el cual el catolicismo comprende la relación existente entre Dios, el hombre y el mundo y su franca oposición a la teología protestante respecto de estas mismas relaciones.

La reflexión católico-romana de Schmitt respecto de la visibilidad de la Iglesia se inaugura identificando dos tesis. Una primera tesis sostiene que el hombre no se encuentra en soledad en el mundo; la segunda, asimismo, indica que el mundo es bueno, puesto que es anterior al pecado, cuyo origen radica en el hombre. Agrega Schmitt que “ambas ideas adquieren significado religioso porque Dios se hizo hombre” (Schmitt, 1996: 11). La encarnación divina en Cristo, el Mediador, es el fundamento que sostiene ambas tesis. La venida de Cristo al mundo supone que Dios y el hombre se hallan vinculados mediante su *institución*, su Iglesia. Si Dios se hizo hombre mediante un cuerpo mundano, la Iglesia también cobra existencia encarnándose en un cuerpo mundano. Esto significa que si bien Dios y la Iglesia son ajenos a este mundo, no dejan de pertenecer a él al *visibilizarse*. Es en virtud de esta jerarquía de las mediaciones y de la comprensión de que el mundo es bueno porque antecede al pecado, que se puede colegir que lo visible y lo mundano tengan como fundamento y origen lo invisible y lo divino³. Sólo así es posible comprender que “el hombre funde sobre él la legalidad, atribuyendo a Dios su origen. Porque de ese modo el cristiano, al acatar la autoridad por su origen divino, límite y fundamento de la misma, es a Dios a quien obedece, y no a la autoridad” (Schmitt, 1996: 13). De allí se deriva, también, la comprensión de que el hombre no está solo en el mundo, pues “la individualidad del hombre subsiste en la medida en que Dios la sostiene en el mundo y el hombre es individuo en el mundo y, por tanto, en la comunidad. Su relación *ad se ipsum* no es posible sin relación *ad alterum*”

³ Al respecto, anota Schmitt: “Una institución que haga valer lo invisible en lo visible tiene que arraigar en lo invisible y manifestarse en lo visible. Es el mediador quien desciende, porque *la mediación sólo puede darse desde arriba y en sentido descendente*, nunca al contrario, pues la salvación consiste en que Dios se hace hombre y no en que el hombre se convierta en Dios” (Schmitt, 1996: 14, cursivas nuestras).

(Schmitt, 1996: 13). Por lo tanto, el hombre no deja el mundo librado a su suerte, sino que es responsable ante el mismo y también ante sus congéneres con los que funda la comunidad:

Dado, por tanto, que ser en el mundo, para el hombre, significa ser con los otros, la consideración del significado espiritual de la visibilidad debe partir de la constitución de una comunidad. En la medida en que sus miembros reciben su dignidad directamente de Dios, la comunidad no podrá anularlos, pero del mismo modo, únicamente a través de la comunidad puede relacionarse con Dios. Es así como se constituye la Iglesia visible (Schmitt, 1996:13).

Dado que Dios asiste al hombre, evitando que el mundo lo engulla, éste no solamente no se encuentra solo, sino que debe permanecer atado a la comunidad en virtud de la obligación que lo vincula.

Decíamos antes que la forma en la cual el catolicismo comprende el vínculo entre Dios y el mundo diverge respecto de la teología protestante. De acuerdo a la lectura que Carl Schmitt hace del protestantismo –deudora, en buena medida, de las reflexiones de Max Weber–, éste produce la *desvinculación* entre Dios y el hombre, asentando tal ruptura, fundamentalmente, en la concepción de la total corrupción de la naturaleza humana. En este sentido, la teología protestante se apoya sobre una metafísica deísta que niega la posibilidad del milagro en el mundo en virtud del desgarramiento que existe entre la naturaleza y la gracia (cf. Schmitt, 2000: 9-13). Esta diferencia respecto del catolicismo –que no sólo no niega la separación entre Dios y mundo, sino que, como vimos, los vincula a partir de la mediación eclesiástico-institucional, creada por la venida de Cristo, quien así volcó la gracia en el mundo–, es fundamental, puesto que, de esta manera, el hombre presume acceder a Dios –y por a ello a su salvación– de manera directa e individual y no a través de la mediación eclesiástico-sacramental. Al respecto, enuncia Schmitt *in extenso*:

También sería un sofisma, síntoma del más rudo materialismo o de una temeraria confusión entre el hombre y Dios, concluir de la soledad divina que el hombre, en su soledad física y psicológica, es lo más próximo a Dios –como si un todopoderoso Tamerlán fuera especialmente semejante a Dios y su omnipotencia– o que sus relaciones con él le concernieran en tanto individuo particular. La oración al Padre debe hacerse bajo la forma del Padrenuestro. Dios está solo y, sin embargo, en todas partes, también en el mundo. Ir hacia Dios no significa

abandonar el mundo, desde el espiritualismo puro, como un objeto inconmensurable con lo religioso, ni tampoco considerar la legalidad del mundo como algo fundado en sí mismo. Ello significaría que lo mejor, *lo más valioso*, sería sólo una obligación respecto de una orden y no autoridad basada en la palabra de Dios (Schmitt, 1996: 12).

La reforma protestante, por tanto, al pretender acceder a Dios brincando por encima de la mediación cristológica y de su instrumento eclesiástico, en un acto desesperado e impaciente por la salvación, lleva a término dos corolarios fundamentales. En primer lugar, la teología protestante habilitó una negación de la instancia mediatrix eclesiástico-institucional, que deriva en la institución de la autoridad de las Escrituras, esto es, de la Biblia⁴. En segundo lugar, propició el olvido del mundo al retraer la religiosidad del individuo a su propia interioridad como instancia salvífica. Este es el peligro ínsito a la teología protestante, pues niega la mediación y torna su mirada hacia el individuo, hacia el culto de lo individual. Sin embargo, de la extensa cita que hemos transcripto se desprende que la soledad solo puede predicarse de Dios, pues el hombre convive en comunidad con otros hombres. Por ello, el camino que el hombre debe transitar en su acercamiento a Dios no puede ser aquel que niega la comunidad, propio de la teología protestante, sino aquel que precisa la vida en comunidad. En este sentido, remata Schmitt la crítica al protestantismo y la apología al cristianismo cuando indica que:

El verdadero cristiano no lo es por la impaciencia con que quiere llegar hasta Dios, sino por el camino que se propone para ello. Ese camino lo determina la ley de Dios; eso es el «pan rema», lo que Cristo opone al tentador cuando éste le exige que convierta en pan las piedras. Su significado es el *rechazo de la inmediatez*, que quisiera *saltar por encima del Mediador, de Cristo, y su instrumento, la Iglesia*, para acallara el hambre de Dios (Schmitt, 1996: 12, cursivas nuestras).

Ya hemos elaborado lo suficiente el entramado teológico del catolicismo como para poder incardinar el aspecto jurídico-político que permite desarrollar el concepto de

⁴ Aquí la pregunta se hace evidente: *Quis interpretabitur?*, es decir, si el individuo es quien se relaciona con Dios y su Libro Sagrado, la Biblia, ¿quién tiene la potestad de la decisión última respecto del contenido de las escrituras? Mantenemos en suspenso la respuesta, pues guarda analogía con el problema de la relación entre el individuo y los valores en el texto *La tiranía de los valores*, que será tratado en el apartado siguiente.

representación teológico-política de la obra schmittiana. Como ya hemos mencionado en la introducción, Schmitt encuentra este aspecto jurídico-político que hace a la continuidad entre lo teológico y lo político a través de la lectura de la obra del filósofo inglés Thomas Hobbes. Por ello, en el decir de Jorge Dotti:

La representación es el momento teórico donde se plantea el sentido de la eticidad religiosa del Estado, en tanto que el soberano se configura como tal en virtud de la continuidad que mantiene con la fundamentación de [la] Iglesia por parte de Cristo, esto es, en tanto la soberanía, eje portante de la estatalidad, es reconocida como institucionalidad político-ética por ser la prolongación de la dependencia de lo mundano respecto de lo trascendente (Dotti, 2010a:4)⁵.

El momento teológico-político, por lo tanto, cobra existencia a partir de la modulación secularizada que recibe la Segunda Persona de la Trinidad (el Hijo de Dios, Cristo, el Mediador). Pues, si como hemos recuperado en nuestra restitución de la doctrina católica, Dios (Primera Persona del dogma tridentino) se hace hombre en Cristo o, dicho de otro modo, hace de Cristo la presencia concreta de lo alto en lo bajo, de lo trascendente en lo inmanente, de lo sempiterno en lo transeúnte, instituyendo la Iglesia como mediación capaz de redimir a la humanidad en la Tierra; el Estado, en un plano jurídico-político, encuentra en esa analogía con la mediación cristológica, la legitimidad que hace posible el orden estatal. En otro texto, explica Dotti que “la dignificación del mundo por *Jesus el Cristo*, es decir, el Salvador y Mesías, instaura en la conciencia de los humanos un sentido espiritual de pertenencia a un orden político, que no es reducible a términos de racionalidad simplemente pragmática ni, menos aún, a mero ejercicio de fuerza” (Dotti, 2014: 33). Esta forma de pensar la mediación

⁵ En este paso textual no parece quedar suficientemente claro si el Estado moderno se legitima pues re-presenta efectivamente la sustancia divina fundativa; sin embargo, otros pasajes del texto, abonan esta exégesis, *verbi gratia*, “El Estado, entonces, se legitima en su condición de estructura inmanente en que se *representa la sustancia trascendente* sobre la cual se legitima como ejercicio soberano. Si así no fuera, el sentido del orden estatal quedaría reducido al de un mero dispositivo utilitario que la exacerbada subjetividad moderna construye en aras de la obtención de la máxima utilidad personal de sus constructores” (Dotti, 2014: 30, cursivas nuestras). Compárese esto con Carlo Galli, para quien, si bien existe una continuidad entre teología y política, ésta no refiere al fundamento sustancial divino, sino a la necesidad del orden: “Ésta es la teología política en sentido estricto: para Schmitt, no es la deducción de la política de la teología, sino más bien la teoría según la cual la política moderna (sus conceptos, sus instituciones) conserva algo de la religión, y *precisamente lo que conserva es el vaciamiento y no la superación de sus conceptos teológicos* (sobre todo de la unidad del orden y de su creación soberana). En resumen, conviene repetirlo, la relación entre la política (moderna) y la tradición teológica es doble: por una parte, a diferencia de la teología, la política se estructura sobre *la ausencia de sustancia divina fundativa*, pero por otra parte *reproduce* de ésta, aunque sólo de manera formal y racional, *la función ordinativa monista*” (Galli, 2011: 79, cursivas nuestras).

No es una apuesta de este trabajo zanjar la discusión, pero sí dejar planteado el problema.

estatal contrasta con la racionalidad pragmática a la que alude Dotti, cuya referencia encontramos en el pensamiento liberal y que impide acatar de forma legítima la autoridad estatal, pues parte del dato del individuo⁶ como fundamento del orden y no de la idea de que *todo poder proviene de Dios*. Por ello prosigue Dotti:

Correlativamente, sobre esta espiritualidad se funda la obediencia a la ley *antes* del temor a la coacción. La doble faz de la ley guarda correspondencia con la *dualidad en unidad* propia de lo teológico-político. Para el soberano, mirar el Cielo es mirar la Tierra; mirar la Tierra es mirar el Cielo; el ciudadano respetuoso de su deber de obediencia visualiza ambos hontanares de la legalidad estatal (Dotti, 2014: 33).

En suma, esta mediación teológico-política refiere a una estructura en cruz –de claras alusiones a la crucifixión de Jesucristo–, que se apoya en la intersección entre una directriz vertical, enraizada en una institución que permite el descenso de lo trascendente en lo inmanente, y otra horizontal, asentada en la igualdad de las relaciones entre los actores movidos por una racionalidad de tipo utilitaria. Esta estructura en cruz adquiere su fundamento, por tanto, en “el respeto de la legalidad del orden estatal como *representación* en conformidad al encuentro *crucial* entre lo alto y lo bajo” (Dotti, 2014: 32-33). En resumidas cuentas, el racionalismo que fundamenta tanto a la Iglesia como al Estado no es el racionalismo técnico-instrumental propio del afán utilitarista del liberalismo, sino un racionalismo que reside en lo “institucional y es esencialmente jurídico” (Schmitt, 2000: 17). El Papa no es un profeta, sino el vicario de Cristo en la Tierra; la dignidad de su oficio sacerdotal no le es conferida ni por su carisma, ni por su persona, sino porque “se liga, en una cadena ininterrumpida, al encargo personal y a la persona de Cristo” (Schmitt, 2000: 17). En este sentido, el soberano es al Estado lo que el Papa es a la Iglesia y sus funciones se dignifican pues *representan* y *realizan* la Idea –Idea del Reino de Dios o la Idea del Derecho–, en suma, la realización de lo trascendente en lo inmanente, de lo alto en lo bajo.

Es en este punto –en la cuestión de la Idea del Derecho, de la pregunta por lo justo y lo bueno– donde podemos vincular la representación teológico-política ya desarrollada con el problema de los valores. Pero antes, debemos esbozar la crítica a la filosofía de los valores

⁶ Este giro hacia el individuo operado a partir del liberalismo sigue, como hemos sugerido al principio de este trabajo, la estela de la teología protestante y su comprensión en torno a la relación entre el individuo, el mundo y Dios, tal cual hemos restituido, *grosso modo*, unos párrafos más arriba.

que Carl Schmitt suscita en *Die Tyrannei der Werte*. Para ello, restituiremos, en el próximo apartado, los argumentos que allí se indican en torno a la problematicidad de esa comprensión de la relación entre el individuo y los valores, planteando, asimismo, una vía de escape de carácter teológico-política.

II. La filosofía de los valores como respuesta y radicalización del nihilismo

El interés por los valores tiene su origen en una “situación histórico-filosófica” muy precisa: la crisis nihilista del siglo XIX. Para Carl Schmitt –mediado por la lectura de Martin Heidegger– es Friedrich Nietzsche quien en sus escritos fue capaz de popularizar el discurso sobre los valores. Al respecto anota Schmitt *in extenso*:

Una ciencia cuyas leyes son causales y que es, por ello, prescindente de valores, amenazó la libertad del hombre y su responsabilidad religiosa, ética y jurídica. La filosofía del valor respondió a este desafío al contraponer al ámbito de un ser determinado de modo puramente causal un ámbito de los valores, es decir: un ámbito del valer ideal. Fue un intento de afirmar al hombre como un ser libre y responsable, no por cierto a partir de un Ser, pero sí al menos a partir de la validez de aquello que se dio en llamar *valor* (Schmitt, 2010: 129).

De lo citado es preciso notar algo: “el valor no es, sino que vale” (Schmitt, 2010: 125), es decir, no es preciso que tenga ser, sino que requiere *validez*. Porque el valor vale, debe hacerse valer. Esto que parece un pleonasma, nos dice algo más del valor, a saber, que éste implica un impulso a su realización o, dicho de otro modo, supone que el valor ansía su actualización. En suma, supone que el valor para estar referido a la realidad, precisa ser ejecutado y cumplido. Ante esto, surge un interrogante: ¿quién pone los valores? O, dicho más schmittianamente, ¿quién decide sobre los valores? Frente a esta pregunta, Schmitt recupera, en primer lugar, la figura de Max Weber. Para Weber, es el individuo humano, quien, completamente libre para decidir, pone los valores. Pero esta postura cae víctima de un problema palmario: “la libertad puramente subjetiva de la posición de valores conduce empero a una lucha eterna de los valores y las cosmovisiones, a una guerra de todos contra todos, a un eterno *bellum ómnium contra omnes*” (Schmitt, 2010: 130), donde hombres

desesperados por tener razón luchan entre sí, mas ahora acompañados por espantosos medios de exterminio, abominables productos de la ciencia prescindente de valores. En suma, una lucha de valores en dónde “[l]o que para uno es el Diablo, para otro el Dios” (Schmitt, 2010: 130)⁷.

Schmitt ubica una segunda respuesta a la pregunta en torno a quién pone los valores en la filosofía material de los valores de Max Scheler. Este autor, en su intento de escapar del subjetivismo weberiano de los valores —que no constituía una respuesta adecuada al nihilismo, pues caía ella misma en el nihilismo—, erigió, de acuerdo a lectura de Schmitt, un sistema ascendente de valores organizado según niveles, yendo de lo útil a lo santo. Era un intento por superar la doctrina neokantiana de los valores, cuyo formalismo, subjetivismo y relativismo impedía el acceso a lo que se buscaba, esto es: “el sustituto científico para un Derecho Natural que ya no proporcionaba legitimidad” (Schmitt, 2010: 108). Sin embargo, como recalca el propio Schmitt, “[...] sean los valores tan elevados o santos como se quiera, sólo valen como valores para algo o para alguien” (Schmitt, 2010: 131). Esto significa que los valores son nulos si no se imponen. Como afirmamos con anterioridad, la validez de los valores debe ser constantemente actualizada, lo que significa que a los valores se los tiene que hacer valer para no quedar disueltos en una mera apariencia. En el decir de Schmitt: “quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer. [...] a las normas se las aplica; las órdenes se ejecutan; pero los valores se ponen e imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen sin que un *hombre* los haga valer, quiere engañar” (Schmitt, 2010: 132).

Si la filosofía material del valor ha sido desechada por Schmitt, debemos suponer que los valores son *puestos* por el individuo y, en virtud de ello, toda filosofía del valor es una filosofía formal y subjetiva del valor. En este sentido apunta Schmitt cuando dice que “la filosofía del valor es una filosofía de lo puntual, la ética del valor es una ética de lo puntual” (Schmitt, 2010: 132). De este modo, el valor de algo sólo puede ser determinado a partir del punto en el que nosotros miramos. Por ello, los valores no son más que puntos, puntos ubicables en un sistema de referencias, donde incluso el valor supremo ocupa sólo una ubicación. “Por ello la expresión «transvaloración de todos los valores» pudo entrar en circulación sin sobresaltos” (Schmitt, 2010: 133). Toda vez que cambiamos de punto de posicionamiento, de punto de mirada, la transvaloración tiene lugar. Una vez aceptado el puntualismo inmanente a todo pensamiento según valores, Schmitt evoca nuevamente el

⁷ Este problema al que conducía el planteo weberiano de los valores ya había sido observado de un modo casi idéntico por Leo Strauss en el capítulo “Derecho natural y la distinción entre hechos y valores” de su *Derecho natural e historia*, (cf. Strauss, 2014: 93-131) En efecto, no sería osado decir que Carl Schmitt hace un uso parafrástico del análisis straussiano del pensamiento de Max Weber.

pensamiento de Max Weber e introduce un concepto que pertenece, también, a la estructura de todo valor, a saber, el punto de ataque. Para Weber, las valoraciones presentan puntos de ataque, que develan, en toda posición de valor, una agresividad que le es inmanente. A partir de esta idea de agresividad Schmitt pretende borrar el relativismo, el perspectivismo y la tolerancia a la que fue asociado el pensamiento según valores. Sin embargo, el “fatal envés de los valores” es su agresividad inherente que ocluye a la filosofía de los valores la posibilidad de superar el subjetivismo del diagnóstico weberiano, pues, como anota Schmitt:

Nadie puede valorar sin *desvalorizar*, valorizar o poner en valor. Quien pone valores ya confronta con los *no-valores*. La ilimitada tolerancia y neutralidad de posiciones y puntos de vista arbitrariamente intercambiables se convierte al punto en su contrario, en *enemistad*, tan pronto como las cosas se ponen seriamente concretas con el imponer y el hacer valer. El impulso hacia la validez del valor es irresistible y la contienda de quienes valoran, desvalorizan, valorizan y ponen en valor, inevitable (Schmitt, 2010: 138, cursivas nuestras).

El «fatal envés de los valores» radica, por tanto, en que para hacerse valer somete a los valores más bajos y aniquila a los no-valores. De esta fatalidad se desprende el concepto de «tiranía de los valores» que Schmitt recupera de la filosofía de Nicolai Hartmann. La tiranía de los valores está a la vista, pues los valores, para hacerse valer aniquilan el disvalor y someten a los valores más bajos. La tiranía de los valores sólo devela y evidencia la honestidad del diagnóstico weberiano: “que la doctrina del valor en su totalidad sólo atiza e incrementa la antigua y prolongada lucha de las convicciones y los intereses” (Schmitt, 2010: 141). Bajo la tiranía de los valores, el fin justifica los medios y la aniquilación del no-valor por el valor está justificada. “La negación de un valor negativo es un valor positivo” decía Scheler. El *Jurist* responde: “aquella proposición de Max Scheler permite devolver mal por mal y de este modo convertir nuestra tierra en un infierno; al infierno, empero, en un paraíso de valores” (Schmitt, 2010: 143). *Fiat iustitia, pereat mundus*.

La locución latina que culmina el párrafo precedente cobija en sí misma gran parte del problema que la filosofía de los valores plantea para el jurista alemán. El problema reside, como es evidente, en que el diagnóstico weberiano respecto de los valores parece insuperable: el individuo es quien decide sobre el valor a imponer, cuyo corolario es la ya mentada lucha eterna entre los valores, la guerra de todos contra todos en torno al *valorar*. Aquí lo esencial es detectar que la filosofía de los valores se apoya sobre una metafísica que se remonta a la

teología protestante y al liberalismo⁸, en la medida en que, como vimos, la teología protestante, al negar la mediación eclesiástico-instrumental, instituye, consecuentemente, la autoridad de la Biblia; y el liberalismo, al negar la mediación estatal, establece una relación no mediada entre el individuo y la Idea de lo justo (el valor). Ahora bien, esto supone dos cuestiones: 1) o bien Dios y la Idea de lo justo son *racionalmente* cognoscibles en virtud de la transparencia de las Sagradas Escrituras y de la Idea de lo justo, o 2) la pluralidad de lecturas de la Biblia y de relaciones con lo justo es plenamente armonizable. En lo que respecta a los valores, que es lo que aquí nos interesa, no es posible abonar tal optimismo, puesto que, insistimos, la relación individual con los valores sólo conduce a una reyerta mortal en la que el valor aniquila al no-valor, a aquello que intenta negarlo. Como escribe Dotti en su *Filioque*, “quien se unge a sí mismo hermeneuta y ejecutor absoluto (i.e. absuelto de otra obligación que no sea la que él se ha impuesto) se lanza al enfrentamiento despiadado con quien hace lo mismo, pero desde una toma de posición negativa y excluyente, por ende intolerable” (Dotti, 2010b: 84) La antipoliticidad de la axiología reside precisamente en que cada individuo, como mienta Dotti, se erige como dueño de la interpretación absoluta sobre la Idea de lo justo, en virtud de lo cual cualquier medio es válido y toda violencia se halla plenamente justificada.

Para Dotti, este dinamismo ínsito al *Wert*, al valor y a su lógica económica ha logrado neutralizar, finalmente, la mediación institucional teológico-política, esto es, la cruz que interseca el fundamento trascendente y la visibilidad en la inmanencia. Nuestra lectura, en cambio, sugiere que Carl Schmitt no abandona la posibilidad de pensar los valores bajo un sustrato teológico-político que permita fundar un orden concreto. A propósito, el último apartado de la edición privada de 1960 de *La tiranía de los valores*, intitulado “Ejecución no mediada y legalmente mediada del valor” contiene una pista que respalda nuestra hipótesis:

La Idea necesita la mediación y cuando hace su aparición en desnuda inmediatez o en auto-ejecución automática, allí surge entonces el terror y la desgracia es temible. Hoy en día tendría que darse por obvia la misma verdad, pero aplicada a aquello que se llama valor. Sin lugar a dudas, hay que reflexionar al respecto toda

⁸ En su *Filioque*, Dotti elabora una interesante genealogía económica –de raigambre judía– respecto de la lógica del valor, en donde Marx y Schmitt dialogan entre sí (cf. Dotti, 2010b). Por cuestiones que exceden el marco de este trabajo, no podemos analizarlo aquí. No obstante, si tomamos la indicación de Dotti de que, “la lógica del valor, en cuyo seno se genera un topo específico de representación inmanentista, lejos de ofrecer una suerte de refuerzo doctrinario a las posiciones contrarias al positivismo cientificista, al economicismo y al relativismo, lleva a conclusión la liquidación de la mediación teológico-política como respaldo sustancial de la institucionalidad moderna (El Estado) en su período clásico, previo a la era de masas” (Dotti, 2010: 72).

vez que se quiere sostener la categoría «valor». *La Idea requiere mediación, pero el valor la requiere aún más* (Schmitt, 2010: 146, cursivas nuestras).

Esta enigmática cita puede ser aclarada si volvemos hacia los primeros textos de Carl Schmitt, fundamentalmente a aquel de 1914, *El valor del Estado y el significado del individuo*, donde la pregunta por el valor, por la Idea de lo justo contrasta de modo palmario con la recuperación que el *Jurist* realiza de la filosofía de los valores en *La tiranía de los valores*. Concluiremos este trabajo, entonces, recuperando los argumentos allí trazados para dar cuenta de lo que hemos dado en llamar “la teología política de los valores”.

III. Hacia una teología política de los valores.

Una de las premisas que guía a *El valor del Estado y el significado del individuo* es la relación que se establece en la serie triádica entre Derecho, Estado e Individuo. Al respecto, anota Schmitt:

El Derecho, como norma pura, valiosa en sí, no fundada en hechos, constituye el primer miembro de esta serie. El Estado es quien *ha de poner en contacto ese mundo ideal y el mundo de los hechos reales* y constituye el único sujeto del *ethos* jurídico. El individuo, por último, en tanto ser empírico y único, desaparece, dentro del Derecho y el Estado, para ser considerado sólo función de la realización del Derecho y recibir así su significado de un deber y su *valor* de un mundo ideal encerrado en sus propias normas (Schmitt, 2011: 4, cursivas nuestras).

Este extenso paso alberga el núcleo central del argumento. Una de las preocupaciones que anuda el texto gira en torno a la relación entre el Derecho y el Poder. Si el Derecho se asienta simplemente en la violencia de las relaciones fácticas de poder, éste permanecería en la pura positividad de la ley. Sin embargo, hemos de constatar que cuando se afirma “que quien tiene Poder tiene Derecho [...], lo que en realidad se manifiesta en esa misma afirmación implícitamente, palabra por palabra, es al confianza en un reconocimiento *más alto*; y lo que en verdad significa es que no hay Poder establecido que no esté justificado” (Schmitt, 2011: 19, cursivas nuestras). De ambas citas se constata que el Derecho pertenece a un plano *más alto*, a un plano *ideal*, esto es, a la Idea del Derecho, a la pregunta por lo justo y

lo bueno, y que por ello, no puede deducirse de la pura inmanencia de lo dado. En suma, esto supone que todo orden, para concretarse, supone la distinción entre lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo; supone, pues, que “estamos ante dos mundo situados frente a frente” (Schmitt, 2011: 24): por un lado, la Idea del Derecho, por el otro, la realidad empírica. La inmanencia de lo concreto es horadada por una trascendencia que le da sentido. De este reino del Derecho se deriva *der Wert*, el valor: “El reino del Derecho no conoce de ningún tipo de límites fácticos: la facticidad maneja causas y consecuencias, pero no *valores, lo alto y lo bajo* (Schmitt, 2011: 27, cursivas nuestras). Ahora bien, “el Derecho es un pensamiento abstracto, no es deducible de hechos ni puede afectar a hechos; sujeto de la «realización» del Derecho, del querer recto, sólo podrá ser, por tanto, una realidad” (Schmitt, 2011: 28); el Derecho –el valor– no puede realizarse a sí mismo, requiere de una realidad concreta que enlace ambos reinos, que consiga “realizar en el Ser la ejecución de las normas en su recto sentido” (Schmitt, 2011:28): ¿quién es este sujeto portante del *ethos jurídico*? Ya lo hemos anticipado más arriba: el Estado.

En este punto es donde somos capaces de vislumbrar el carácter teológico-político del valor. Si éste depende de la realización del Derecho, a cargo de la mediación del Estado, sólo el concepto de *representación teológico-política* que hemos repuesto, permite su comprensión. De hecho, el *valor* del Estado se deriva precisamente del encargo que le fue solicitado, esto es, de la realización del Derecho:

En el medio de esta tripartición se encuentra el Estado. De la contraposición entre norma y mundo empírico nace la posición del Estado como punto de transición entre un mundo y otro. En él, como piedra angular, se pasa del Derecho, como puro pensamiento, al Derecho como fenómeno terrestre. *El Estado es por eso una forma jurídica, cuyo sentido está exclusivamente en la tarea de realizar el Derecho, forzando un estado en el mundo exterior* (Schmitt, 2011: 38)

Lo mismo puede decirse del individuo. Éste no existe en virtud de su magnitud empírica, sino por entregarse a la magnitud impersonal y supra-empírica del Derecho, realizado por el Estado. “Lo esencial aquí está, sin embargo, en que en el pensamiento consciente la devoción por la ley y el valor del pensamiento recto residen en que el individuo casual y singular desaparece para entrar a participar de un *valor extra-individual*, y que sólo merece el predicado «ser» lo susceptible de ser valorado” (Schmitt, 2011: 61, cursivas nuestras). Ese valor extra-individual, del cual participa el individuo y del cual obtiene su

significado y su dignidad es la norma, la ley: “un ser racional tan exigente no puede depender de procesos empíricos sino de la participación en un *valor al que una norma*, como diría Kant, constituye” (Schmitt, 2011: 62, cursivas nuestras). De allí que Schmitt reste importancia a César, Federico el Grande o Bismarck en tanto individuos concretos y particulares, puesto que “la grandeza de los hombres está en la grandeza de su tarea y su ejecución”. Lo que hizo grandes y admirables a esos hombres fue su identificación con el deber, su entrega absoluta a una causa, el orgullo de servir a su Estado, el olvido de sí mismo. En suma, “todo el valor que puedan tener los individuos descansa en su entrega al ritmo supra individual de una legalidad. En el mundo del Estado es donde ha llegado a realizarse con más claridad este principio fundamental para el *esclarecimiento de los valores*” (Schmitt, 2011: 65, cursivas nuestras). Si el valor se constituye, como hemos mentado, en virtud de una norma; ésta se realiza *mediante* el Estado y el individuo adquiere su dignidad por participar de ese valor supra-individual, debemos advertir que es el concepto de representación teológico-política el que nos permite interpretar adecuadamente esta estructura del valor que replica la mediación cristológica. La teología política de los valores remite pues, a la realización del Derecho –de la Idea de lo justo– a través de la mediación institucional del Estado que funda el orden normativo y garantiza la pacífica convivencia de las pluralidades humanas.

Sin embargo, cabe hacer una última advertencia: la Idea del Derecho jamás es plenamente realizable, pues esto supondría la realización en la Tierra del reino del Derecho y, en consecuencia, del fin de la Política. Por tanto, “si el dualismo es reconocido y admitido en el Derecho, conviene entonces, en protección de las normas abstractas, someter a control su proceso de positivización”. En ello se justifica la doctrina católica de la infalibilidad papal, que ha recibido la competencia para declarar que las leyes del Estado que contradigan las *ius divino-naturale*, no obligan en conciencia. Sin embargo, “ninguna ley puede erigirse a sí misma, siempre son sólo hombres los que pueden ser erigidos en guardianes de las leyes” (Schmitt, 2011: 58); hemos de renunciar a la justicia intemporal, pues la humanización del Derecho, nos induce a pactar con los poderes del mundo real (Schmitt, 2011: 56). Aquí radica la tragedia de la existencia humana, pues no pudiendo agotar y realizar plenamente la Idea, habilita un conflicto entre ella y lo fáctico. La realización trágica –por ser incompleta– de la Idea requiere la *representación*: el soberano, la *auctoritas interpositio*, pues “ningún sistema político puede perdurar una sola generación valiéndose simplemente de la técnica del mantenimiento del poder. La Idea es parte de lo Político, porque no hay política sin autoridad y no hay autoridad sin un *Ethos* de la convicción” (Schmitt, 2000: 21).

Bibliografía

- Dotti, J. (2010a). “Algunas consideraciones sobre la concepción hobbesiano-schmittiana de *representación*”. En Oscar Mauricio Donato R. y Pablo Elías Gonzales M. (comps.) *Memorias del Simposio Internacional “Carl Schmitt, Análisis crítico a su obra jurídica, política y filosófica”*. Bogotá, Universidad Libre, Oficina de Relaciones Interinstitucionales, Facultad de Filosofía, 15 y 16 de septiembre de 2010.
- Dotti, J. (2010b). “Filioque”. En Schmitt, C. *La tiranía de los valores* (pp. 9-86). Buenos Aires: Hydra.
- Dotti, J. (2014). “La representación teológico-política en Carl Schmitt”. En *Avatares filosóficos* #1 (pp. 27-54). Buenos Aires: Revista del Departamento de Filosofía.
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (1996) “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica” en *Daimon. Revista de filosofía* nº 13 (pp. 11-18). Murcia.
- Schmitt, C. (2000). *Catolicismo y forma política*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.
- Schmitt, C. (2011). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Strauss, L. (2008). “Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt”. En Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político* (pp. 133-170). Buenos Aires: Katz.
- Strauss, L. (2014). “Derecho natural y la distinción entre hechos y valores”. En *Derecho natural e historia* (pp. 93-131). Buenos Aires: Prometeo.
- Weber, M. (2011) *La ética protestante y el «espíritu» del capitalismo*. Madrid: Alianza.

Teología política y derecho de resistencia. Un acercamiento a Carl Schmitt desde el medievalismo.

Cecilia Devia

Universidad de Buenos Aires

Resumen: *En este trabajo se plantearán algunos problemas que relacionan la teología política con el derecho de resistencia de los dominados en el Occidente cristiano en la Baja Edad Media. Se desprende de una investigación posdoctoral en curso sobre el derecho a la resistencia de los dominados en la Galicia bajomedieval.*

Un concepto clave -que Carl Schmitt introduce en el pensamiento político del siglo XX- es el del katechon, relacionado estrechamente con la figura del Anticristo. El katechon, figura de carácter complejo y ambiguo, aparece en una cita bíblica, extraída de la Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses, y expresa el poder que “retarda” o “retiene” la venida del Anticristo y, por consiguiente, la confrontación entre las fuerzas del bien y el mal, que precede al retorno del Mesías y el fin del mundo. El katechon frena el mal conteniéndolo, conservándolo dentro de sí.

Para Carl Schmitt esta barrera contra el Anticristo se encarna en el Imperio Cristiano, y sostiene que es posible documentar esta idea del imperio hasta fines de la Edad Media, citando fuentes de diverso origen. Esta barrera que retrasa el fin del mundo, con toda su carga de ambigüedad, ya que al retrasarlo, difiere también el Juicio Final y el advenimiento del Reino de los Cielos, posee para Schmitt una extraordinaria fuerza histórica.

I. Carl Schmitt y el medievalismo

En este trabajo se plantearán brevemente problemas que relacionan la teología política con el derecho de resistencia de los dominados en el Occidente cristiano en la Baja Edad Media. Se desprende de una investigación, que está en su etapa inicial, sobre el derecho de resistencia de los dominados en la Galicia bajomedieval.⁹ Dicha investigación, si bien tiene un enfoque principalmente histórico, hace hincapié en la necesidad de un abordaje interdisciplinario del problema, en la búsqueda de herramientas que permitan un ida y vuelta continuo entre la teoría y la praxis medieval que las fuentes permiten intuir.

En cuanto al autor que nos convoca en estas Jornadas, Carl Schmitt, resulta prácticamente ignorado por los medievalistas, a pesar de que muchas de sus contribuciones de carácter eminentemente teórico pueden aplicarse al estudio de la Edad Media, a lo que se agrega que Schmitt incursiona de forma directa y reiterada en dicho período histórico. En *El nomos de la tierra* (Schmitt, 2005), por ejemplo, introduce una definición del Derecho de Gentes, tomada de la *Etymología* de Isidoro de Sevilla (556-636) e incorporada en el *Decretum Gratiani* de mediados del siglo XII, que enumera sus principales características: el Derecho de Gentes es ocupación de tierra, edificación y fortificación de ciudades, guerra, cautiverio, servidumbre, alianzas, tratados de paz, armisticio, inviolabilidad de enviados y prohibiciones de casamiento con extranjeros, etc. Schmitt hace hincapié en el punto de partida: la toma de la tierra como acto primitivo que establece un derecho. Todo *nomos* de la tierra parece implicar un acto de violencia, de diferente tipo según el caso particular. Schmitt indica que, en la denominada época de los descubrimientos, “la conciencia global de los pueblos europeos aprehendió y midió por primera vez la tierra”, produciéndose

El primer *nomos* de la tierra que consistía en una determinada relación entre la ordenación espacial de la tierra firme y la ordenación espacial del mar libre y que fue durante cuatrocientos años la base de un Derecho de Gentes centrado en Europa: el *Ius publicum europaeum* (Schmitt, 2005: 29).

Este Derecho de Gentes moderno surge de la disolución de la “ordenación medieval cristiana del espacio”, basada en el Imperio y el Papado. Schmitt sostiene que el anterior

⁹ Investigación inscripta en el Programa de Posdoctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección del Dr. Fabián Ludueña Romandini y la co-dirección del Dr. Hernán Borisonik.

Derecho de Gentes medieval es actualmente valorado, en especial en las discusiones sobre la guerra justa. Pero insiste en que es imprescindible evitar el anacronismo, indicando que:

Es preciso sobre todo distinguir con toda claridad entre la *anarquía* de la Edad Media y el *nihilismo* del siglo XX. La ordenación medieval de Europa fue seguramente muy anárquica [...] si se le aplican las medidas de una empresa moderna que funciona sin problemas, pero pese a todas las guerras y disputas no era nihilista mientras no había perdido su unidad fundamental de ordenación y asentamiento (Schmitt, 2005: 36-37).

A continuación, indica cómo surgió la ordenación medieval que engloba bajo la denominación de *Respublica Christiana*, y distingue entre pueblos que se asentaron siguiendo el ordenamiento del espacio del Imperio Romano y los que lo hicieron quebrándolo, como sería el caso de los pueblos de la Península Ibérica. Se extiende sobre el concepto de guerra justa, que se aplicaría en la guerra contra el infiel, y su diferenciación respecto a la guerra entre iguales, donde se manejaría una violencia en cierta medida acotada (Schmitt, 2005: 37-39). Más adelante, cuando tratemos las figuras del *katechon* y del Anticristo, retomaremos esta obra.

En líneas generales, Schmitt toma como una de sus guías principales a la obra de Thomas Hobbes -específicamente a su *Leviatán*- a quien, en 1938, dedicará dos conferencias que posteriormente conformarán su libro *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (Schmitt, 1990). Allí el jurista alemán analiza las imágenes de origen bíblico del Leviatán, animal o monstruo marino y de su par terrestre, Behemoth¹⁰. En este texto también busca referencias en la Edad Media cristiana, indicando que la interpretación medieval del Leviatán está dominada por la concepción de que el Diablo, al perder su lucha por el control de la humanidad, quedó atrapado en la cruz de Cristo, como un gran pez capturado por Dios. Indica aquí Schmitt con cierto detalle referencias a fuentes escritas e imágenes medievales sobre el tema (Schmitt, 1990: 9).

Por otra parte, tres de sus obras más difundidas también son significativas en relación a la Edad Media en general y a mi investigación en particular. En su *Teología política* (Schmitt, 1998), Schmitt se nutre de conceptos teológicos extensamente trabajados en el período medieval, los que retoma en *Teología Política II* (Schmitt, 2009), su tardía respuesta -el texto se publicó en 1969- a la supuesta liquidación de toda teología política contenida en

¹⁰ Sobre el tema de la imagen del Leviatán ver: Bredekamp, 2003; Ginzburg, 2008.

el tratado de Erik Peterson (1999) de 1935. Por otra parte, en *El concepto de lo político* (Schmitt, 2002) introduce nociones útiles para el estudio del conflicto en general. Y así se podría seguir con muchas otras de sus contribuciones dentro de su extensa obra¹¹.

La pertinencia del estudio del pensamiento de Carl Schmitt para el medievalista queda también claramente plasmada en un conocido pasaje de su *Teología política*, de 1922:

Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su evolución histórica, en cuanto fueron transferidos de la teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el legislador todopoderoso, sino también por razón de su estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos. El estado de excepción tiene en la jurisprudencia análoga significación que el milagro en la teología (Schmitt, 1998: 54).

A continuación analizaremos dos de los conceptos que aparecen en la obra de Schmitt y su relación con la Edad Media, a través de diferentes autores.

II. Las figuras del *katechon* y del Anticristo

El *katechon*, figura de carácter complejo y ambiguo, aparece en una cita bíblica, extraída de la Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses¹², y expresa el poder que “retarda” o “retiene” la venida del Anticristo y, por consiguiente, la confrontación entre las fuerzas del bien y el mal, que precede al retorno del Mesías y el fin del mundo. El *katechon* frena el mal conteniéndolo, conservándolo dentro de sí. Lo limita, lo difiere, pero sin derrotarlo totalmente, ya que al hacerlo se derrotaría a sí mismo. Al demorar la explosión del mal, demora también la victoria del bien.

¹¹ Ya hemos trabajado con obras de Carl Schmitt en otras investigaciones, en especial en nuestra tesis de doctorado (Devia, 2014).

¹² Se transcribió aquí la versión de Giorgio Agamben: “Que nadie os engañe de ningún modo: primero ha de venir la apostasía, y se ha de revelar el hombre de la *anomía* [ilegalidad, impiedad], el hijo de la destrucción, el que está en contra y se alza contra todo lo [que] se dice Dios y es objeto de culto, hasta sentarse él mismo en el templo de Dios, exhibiéndose a sí mismo como Dios. ¿No recordáis que cuando estaba aún entre vosotros os decía estas cosas? Ahora sabéis que es lo que *lo* retiene (*to katéchon*) para que se revele a su debido tiempo. En efecto, el misterio de la anomía esta ya en acto, sólo hasta que *el* que lo retiene (*ho katéchon*) sea quitado de en medio. Entonces se desvelará el *ánomos* [sin ley], a quien el Señor destruirá con el soplo de su boca y hará inoperante con la aparición de su presencia (*parousía*). La presencia (*parousía*) de aquél [el *ánomos*] ocurrirá con la puesta en acto de Satanás en toda potencia” (Agamben, 2006: 108-109).

El *katechon* es uno de los conceptos claves que emplea Carl Schmitt al referirse a la barrera contra el Anticristo, en este caso encarnada en el Imperio Cristiano. Este autor es el que lo introduce en el pensamiento político del siglo XX.

Schmitt indica que es posible documentar esta idea del imperio hasta fines de la Edad Media, citando fuentes de diverso origen. Esta barrera que retrasa el fin del mundo, con toda su carga de ambigüedad, ya que al retrasarlo, difiere también el Juicio Final y el advenimiento del Reino de los Cielos, posee para Schmitt una extraordinaria fuerza histórica (Schmitt, 2005: 39-41).

La categoría teológica-política del *katechon* es retomada, entre otros, por Paolo Virno, quien indica que esta palabra griega, que significa “lo que contiene”, hace referencia a “una fuerza que difiere una y otra vez la extrema destrucción”. Pero Virno considera que, lejos de ser un recorte intrínseco de la teoría de la soberanía, como pretenden Schmitt y otros, la idea de una fuerza que contiene el llamado “mal”, aun sin poder removerlo jamás (ya que su remoción correspondería al fin del mundo, o mejor, a la atrofia de la “apertura al mundo”), se adapta más bien a la política antimonopólica del éxodo (Virno, 2006: 60; Virno, 2013: 236-243).

Por otra parte, Étienne Balibar entiende que en la idea de una contraviolencia preventiva ejercida por el Estado para preservar a los seres humanos de su propia destructividad, Schmitt reconoce lo esencial de lo que llamará, en términos teológicos, el *katechon*. Sin la institución estatal la historia humana acaba en un Apocalipsis de violencia revolucionaria. Pero gracias a esta institución, la historia se escribe en la confrontación de los Estados concurrentes, que preservan y codifican la figura del “enemigo” (Balibar, 2003).

Giorgio Agamben sostiene que toda teoría del Estado -incluyendo la de Thomas Hobbes- que ve en éste un poder capaz de impedir o retrasar la catástrofe, puede ser considerada como una secularización de la Epístola de Pablo que se está analizando. Pero agrega que el pasaje paulino no contiene ninguna valoración positiva del *katechon* (Agamben, 2006: 108-110).

Wolfgang Palaver ya había anticipado esta relación entre el Estado y el *katechon* que se encuentra en la filosofía política de Hobbes, ya que el primero provee la permanente prevención del caos y la violencia. Palaver agrega que el objetivo del Estado de Hobbes es la restricción del apocalíptico estado de guerra. El uso de Hobbes de las imágenes bíblicas de los principios del desorden, de Leviatán y de Behemoth, sugiere que él es al menos en parte consciente del hecho de que el remedio para el caos está arraigado en el caos mismo. El Behemoth de Hobbes, de acuerdo con el uso bíblico, es un símbolo de la guerra civil. Su

Leviatán no simboliza desorden, sin embargo, sino orden: Leviatán es el nombre del propio programa político de Hobbes. La teoría mimética ayuda a explicar esta inversión de un principio del desorden en un principio del orden (Palaver, 1995)¹³.

Roberto Esposito, por su parte, presenta lo que denomina paradigma inmunitario desde diferentes campos; entre ellos, desde la órbita de la religión, en la que la supervivencia de la vida, tanto corporal como espiritual, tiene como condición la observación de un ritual y el respeto de una prohibición de carácter inviolable. Esta presencia conjunta de desarrollo y freno, apertura y cierre, positivo y negativo, que es típica del paradigma inmunitario que desarrolla Esposito, es representada en forma ejemplar por la figura del *katechon*, que encarna el principio de la defensa contra el mal mediante su previo englobamiento. Esposito lo compara en el campo de la biología con el anticuerpo que protege el cuerpo mediante la asimilación del antígeno y en el campo del derecho con el *nomos* que se opone a la anomia asumiendo su lenguaje, en una forma casi antinómica. La teología política constituye su logro más evidente, ya que remite al punto de conjunción entre la inmanencia y la trascendencia (Esposito, 2009: 22).

La figura paulina del *katechon* ha tenido muchas interpretaciones, ya que el pasaje es, en palabras de Esposito, enigmático. Para algunos, el Apóstol habla de una potencia de carácter histórico-político: el pueblo hebreo que se opone al intento de Calígula de ocupar el Templo de Jerusalén o el Imperio Romano empeñado en detener las fuerzas de su disolución. Para otros, es una potencia espiritual o divina, que se esfuerza por detener al mal. Pero todos concuerdan en su naturaleza de freno, en su función de impedir. Lo que tiene mayor peso, lo que muestra su carácter inmunitario, es el modo en que esto sucede: el *katechon* frena el mal conteniéndolo. Lo enfrenta desde su interior, pero sin derrotarlo totalmente, porque se derrotaría a sí mismo. Al demorar la explosión del mal, demora indefectiblemente la victoria del bien. Su función es positiva, pero por la negativa. El *katechon* es, como ya se ha dicho, el anticuerpo que protege al cuerpo cristiano de aquello que lo amenaza.

Para Esposito, lo que más impresiona en la discusión sobre el significado del *katechon* es la indecisión que caracteriza las interpretaciones de los distintos autores. Se detiene en lo que denomina “la oscilación hermenéutica de Schmitt”, quien parte, en sus primeros escritos, de una acepción completamente negativa del término para, gradualmente, llegar a una interpretación positiva. Esta incertidumbre la atribuye Esposito a la apariencia contrafáctica del verbo en cuestión: oponerse conservando, enfrentar incorporando (Esposito, 2009: 92-94).

¹³ Respecto a la imagen del Leviatán de Hobbes, ver Bredekamp, 2003; Ginzburg, 2008.

En cuanto a la otra figura, la del Anticristo, surge de la pregunta que hace Fabián Ludueña Romandini respecto a quien encarnaba el *katechon* en la visión de San Pablo (Ludueña Romandini, 2010: 227-244). La identificación con el Imperio Romano o con el pueblo judío es posterior a la Epístola en cuestión. Pero, como también señala Ludueña, la figura del Anticristo que hoy aún perdura es también ulterior a la palabra de Pablo.

En su estudio sobre las visiones apocalípticas medievales, Claude Carozzi precisa que en la Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Tesalonicenses la venida de Cristo no es de ninguna manera presentada como inminente, sino que debe ser precedida por determinados acontecimientos de carácter necesario. Primero ocurrirá lo que Carozzi presenta bajo el término latino “*discessio*”, que traduce un término griego, “apostasía”. El autor sostiene que los Padres de la Iglesia latinos y los lectores medievales de la Vulgata podían también representarse bajo el vocablo “*discessio*” la idea de una disidencia o un cisma. En el momento de la “*discessio/apostasía*” aparecerá el Anticristo. Pero algo o alguien lo retiene. Carozzi no lo nombra expresamente, pero aquí se está otra vez ante el *katechon*. El Anticristo no debe manifestarse ahora, sino en “el tiempo establecido”. Cuando llegue ese momento, el Señor lo matará con el aliento de su boca (Carozzi, 2000: 18). Al igual que Agamben, Carozzi nos recuerda que la identificación de esa barrera con el Imperio Romano ya aparece en el año 212, con Tertuliano (Agamben, 2006: 109; Carozzi, 2000: 30).

Carozzi ubica el origen de la visión más difundida del Anticristo en el tratado sobre el tema escrito a mediados del siglo X por el monje Adsón, del convento de Montier-en-Der, en respuesta a un pedido de la reina Gerberga, hermana de Otón I de Germania y esposa del rey de Francia Luis IV. Allí Adsón define al Anticristo como lo contrario de Cristo, tanto en su esencia como en sus hechos, y sigue la lógica de la analogía de los opuestos. Así, el Anticristo no nace, como Cristo, de una virgen, sino del apareamiento de un padre y una madre, como los demás hombres. Para ello, el diablo anida en el útero de su madre antes de la concepción, con lo que la fuerza del diablo estará siempre con él. Adsón no lo nombra “hijo de perdición” o “hijo de la destrucción” -como aparecen en distintas versiones del pasaje bíblico paulino al que hacemos referencia aquí- sino “hijo del Diablo” (Carozzi, 2000: 3-5).

Por su parte, Carolina Losada lo describe como la “Versión invertida de Cristo, el máximo enemigo nacido de la cristiandad [que] funciona como encarnación del mal y como azote de los hombres antes del Final. El Anticristo es, en síntesis, quien marca con su llegada el principio del Fin” (Losada, 2014: 83).

III. Mesianismo y deuda

Agamben sostiene que en la visión de la filosofía de la historia –que incluye a Marx y tiene una impronta esencialmente cristiana- la historia se presenta como un campo de tensiones recorrido por dos fuerzas opuestas:

- El *katechon* –que se encuentra en la Segunda Epístola de San Pablo a los Tesalonicenses- continuamente retiene y difiere el fin en el tiempo cronológico, que es lineal y homogéneo. Agamben encarna a esta fuerza en la Ley o Estado. Está volcada a la economía, al gobierno infinito del mundo.

- La segunda fuerza pone en tensión el origen y el fin, interrumpiendo y cumpliendo el tiempo. A esta fuerza se la llama Mesías o Iglesia, y se mueve en una economía de la salvación que es constitutivamente finita.

Para Agamben, una comunidad humana sólo puede sobrevivir si estas dos polaridades mantienen una tensión y una relación dialéctica. Y esa es la tensión que él ve actualmente agotada (Agamben, 2014).

Otro autor, que se puede relacionar de manera un tanto conflictiva con Carl Schmitt – como veremos más adelante- también nos es útil para emprender nuestra investigación sobre el derecho de resistencia de los dominados. Nos referimos a Walter Benjamin, quien alerta sobre el deber de rescatar la voz de los marginales, de los oprimidos, de los vencidos, de los que murieron. En su criterio, no es suficiente la rememoración, la contemplación o la investigación histórica de las injusticias pasadas. Es necesaria la redención, que Benjamin presenta en sus dos vertientes, teológica y secular. En esta última opción, la redención se traduce en la emancipación de los oprimidos. Para el filósofo alemán, no hay un Mesías enviado por el cielo: el único Mesías posible es colectivo, y encarna precisamente en la humanidad oprimida. Así, la redención exige que rememoremos el pasado en forma íntegra, sin hacer distinción entre acontecimientos o individuos que puedan considerarse, desde otra óptica, grandes o pequeños.

Benjamin se siente profundamente atraído por el marxismo luego de su lectura de *Historia y conciencia de clase*, de Georgy Lukács, en el año 1924. Pero lo que le interesa en el pasado no es el desarrollo de las fuerzas productivas, la contradicción entre ellas y las relaciones de producción, las formas de propiedad o de Estado, la evolución de los modos de producción –temas esenciales de la obra de Marx-, sino la lucha a muerte entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados, dominantes y dominados (Löwy, 2012: 69).

Para Benjamin, cada momento histórico contiene posibilidades revolucionarias. Su concepción abierta de la historia se opone a las doctrinas teleológicas que confían en la existencia de “leyes de la historia” y en la idea de progreso. Así, en la interpretación benjaminiana del materialismo histórico no sólo están abiertos el futuro y el presente, sino también el pasado, lo cual quiere decir, en primer lugar, que la variante histórica que ha triunfado no era la única posible. Contra la historia de los vencedores, la celebración del hecho consumado, los caminos históricos de dirección única, la inevitabilidad de la victoria de quienes triunfaron, es preciso volver a esta constatación esencial: cada presente se abre a una multiplicidad de futuros posibles. En cada coyuntura histórica existían alternativas que no estaban destinadas *a priori* al fracaso (Löwy, 2012: 183).

En un registro muy diferente, pero con una intención similar, importa recordar aquí las palabras del historiador británico Edward Palmer Thompson, cuando hace referencia a que la historiografía ortodoxa sólo recuerda a los que triunfaron, y advierte que no puede ser nuestro único criterio la justificación o no de las acciones de un hombre a través de la evolución posterior de los hechos. Thompson concluye indicando que las aspiraciones de esos oprimidos “... eran válidas en términos de su propia experiencia; y, si fueron víctimas de la historia, siguen, al condenarse sus propias vidas, siendo víctimas” (Thompson, 1989, I: XVII).

IV. Algunos ejemplos documentales

Se presentarán aquí ejemplos documentales relacionados con los conceptos teológico-políticos expuestos, a modo de imágenes que muestren algunas de sus apariciones en el transcurso del Occidente bajomedieval¹⁴.

Respecto al Anticristo, es particularmente potente el relato del franciscano Jean de Roquetaillade sobre Pedro I de Castilla, al que consideraba su encarnación. En su obra *Liber Ostensor*, redactada entre los meses de mayo y septiembre de 1356 durante su cautiverio en el palacio de los Papas de Avignon, este representante de la tradición profética medieval –en especial de la proveniente de Joaquín de Fiore– emprende su retrato de Pedro el Cruel¹⁵. Compara al rey de Castilla con Nerón, el gran perseguidor de los cristianos:

¹⁴ Sobre el tratamiento de los conceptos teológico-políticos durante la Baja Edad Media y el Renacimiento resulta fundamental la lectura de Ludueña Romandini, 2006, en especial su Capítulo I.

¹⁵ Se lo introduce aquí a través de Aurell, 1990.

Porque el susodicho Pedro de Castilla, como lo quiere la voz pública y su renombre, es un macho cabrío apestoso, un horrible jabalí vicioso escupiendo sobre el género humano, teniendo a la moda de los sarracenos varias mujeres, aunque ninguna sea legítima, salvo la primera, la reina Blanca de Gaules, un león siempre listo para verter la sangre humana, un oso de un corazón muy duro contra los suyos, una víbora rompiendo el costado de su propia nación, una serpiente que vuela y que absorbe los dragones volantes, los obispos, religiosos y los clérigos, un despoblador del reino y del pueblo, un perdonavidas de los hijos de su padre, un perseguidor en forma de lobo, casándose con una segunda esposa con un sacramento eclesiástico, un contendiente de la Iglesia y de los prelados, alguien públicamente despreciable (Aurell, 1990: 346-347).¹⁶

Los símiles y alegorías son desmesurados, desbordantes. Según Martin Aurell, este parlamento denigratorio no se encuentra en ninguna de las otras obras de Roquetaillade, y mostraría no sólo la aversión que siente por Pedro I, sino también un conocimiento muy preciso de algunos acontecimientos de su biografía relativamente secundarios, como el casamiento del rey con Juana de Castro con la bendición del obispo de Salamanca, a la vez que expresa la repulsión que siente el autor por el Islam, al que considera sinónimo de desorden sexual (Aurell, 1990: 347).

De las bestias monstruosas que nombra Roquetaillade, sobresale el jabalí, cuya mutación durante la Edad Media analiza Michel Pastoureau, entre otras partes en un capítulo de su libro *Una historia simbólica de la Edad Media*, cuyo título encierra la evolución sufrida: “Cazar el jabalí. De caza real a bestia impura: historia de una desvalorización” (Pastoureau, 2006: 69-85). Este paso, que se da gradualmente de la Antigüedad a la Edad Media, pero que se acelera en el período bajomedieval, tiene estrecha relación con el ascenso de la figura del ciervo, cuya caza, antes despreciada, es elevada al más alto sitio. La Iglesia, que no ha podido eliminar el papel dominante de la caza entre reyes y señores, logra que el ciervo, convertido en “animal cristológico”, reemplace al jabalí, que se transforma en encarnación del Anticristo y recoge en su ser características totalmente negativas:

El coraje del animal, celebrado por los poetas romanos, se ha convertido en una violencia ciega y destructora. Sus hábitos nocturnos, su pelaje oscuro, sus ojos y sus colmillos que parecen echar chispas lo convierten en una bestia directamente

¹⁶ Versión castellana propia.

salida del abismo del Infierno para atormentar a los hombres y desafiar a Dios. El jabalí es feo, babea, huele mal, es ruidoso, tiene el lomo erizado y las cerdas rayadas, posee “cuernos en la boca”, en todos sus aspectos es una encarnación de Satán (Pastoureau, 2006: 79).

Respecto al Anticristo, lo monstruoso por excelencia, Aurell recuerda que Jean de Roquetaillade sostiene la existencia de dos Anticristos, uno oriental y otro occidental. El oriental, perteneciente a la secta de Mahoma, será aplastado por el occidental. La monstruosidad del Anticristo radicaría en su ambivalencia, en lo que se parece a Cristo, al que por otra parte él precede; incluso si él prepara su caída irreparable, su hipocresía le hace parecido a él, al menos en las apariencias. Él es el agente de la Providencia y el ejecutor de los castigos necesarios. Ese rol le hace mucho más próximo al ángel exterminador que a Satán, y provoca un sentimiento de fascinación que recuerda más al terror sagrado que al odio (Aurell, 1990).

Por otra parte, si la figura del *katechon* se aplicara en relación a los levantamientos bajomedievales y de la modernidad temprana de carácter radical –como los inspirados por movimientos milenaristas- se podría considerar que la resistencia cotidiana, de características mayormente pasivas, obraría como un freno para la llegada de ese fin del mundo necesario para el advenimiento de un mundo nuevo. Estos movimientos también tienen, en muchos casos, estrecha relación con lo mesiánico.

Tal como indica Norman Cohn, uno de los rasgos fundamentales de los movimientos milenaristas es “que sus fines y sus premisas carezcan de límites”. Un levantamiento milenarista revolucionario se considera “un episodio de importancia única e incomparable, esencialmente diferente de todas las luchas que conoce la historia, como un cataclismo del cual iba a salir el mundo totalmente redimido y transformado” (Cohn, 1997: 282). Cohn añade que este tipo de movimientos se alimentaba principalmente de los sectores marginados de la sociedad y se presentaba en situaciones sociales específicas, enmarcado dentro de momentos extremos, como los vinculados a hambrunas o pestes, y “en medio de una sublevación o revolución mucho más amplia”. En ese contexto, podía surgir “un *propheta* con sus seguidores pobres que intentaba convertir este alzamiento concreto en una batalla apocalíptica, en la purificación final del mundo” (Cohn, 1997, 284).

Las características de este nuevo mundo varían según las diferentes realidades históricas y las distintas utopías, pero suelen compartir algunos rasgos. Entre ellos, uno de especial importancia es el de la aspiración a una mayor igualdad entre los hombres. También

aparece aquí la idea de un Juicio Final que obraría como bisagra en el paso del mundo viejo al nuevo.

En el escenario específico de nuestra investigación principal, la Galicia bajomedieval, si bien es indudable que la rebelión *irmandiña* –que tuvo lugar entre 1467 y 1469- es el momento más destacado, más sostenido en el tiempo y más violento de la resistencia de los dominados, según la lectura que ya hemos hecho hace varios años (Devia, 2009) y que mantenemos aquí, éste no fue un movimiento de una radicalidad semejante a los que venimos comentando en los párrafos inmediatamente anteriores. Pero forzando un poco los términos, tal vez se podría decir que en la repetida mención, a lo largo de una variada y extensa documentación, del calificativo de “loca” para referirse a la *Santa Irmandade* –en expresiones tales como la hermandad loca, la que andaba locamente, la que se levantó locamente, etc.- se podría encontrar un atisbo de la radicalidad que caracteriza a los movimientos que buscan el fin de un mundo para lograr el comienzo de otro notablemente mejorado, por lo menos según la visión de los dominados. No hay que olvidar que, de acuerdo a algunos testimonios recogidos medio siglo después de la rebelión, se creía percibir durante su transcurso un “mundo del revés”, cuando se hace referencia a un trastocamiento tal del mismo “... que los gorriones abian de correr tras los falcones... que los de la dicha hermandad corrian tras de los dichos caballeros hasta que los hizieron yr del dicho Reino...” (Rodríguez González, 1984, II: 429)¹⁷.

La resistencia de los sectores inferiores de la sociedad bajomedieval se puede rastrear, en general dificultosamente, en las fuentes. Queda aún pendiente poder elucidar si los grupos inferiores de la sociedad de la Galicia bajomedieval invocaban la existencia de un *derecho* de resistencia y, de ser así, intentar identificar en qué fundamentos se basaban para ello. Respecto a lo que se podría denominar el aspecto jurídico de la cuestión, una de las claves podría encontrarse en las Partidas de Alfonso el Sabio, en especial en la Segunda y la Séptima. Por de pronto, en estas dos se trata el tema de la tiranía, estrechamente relacionado con el derecho de resistencia. Un aporte reciente sobre el tema es una tesis de doctorado sobre la Segunda Partida defendida en Valencia por Irina Nanu. Allí la autora hace una breve referencia a lo que denomina el “derecho a la resistencia y a la rebelión” (Nanu, 2013: 268), donde básicamente sostiene que, “Aunque la *Segunda Partida* condena todo ejercicio autoritario del poder, mediante la *Ley VIII del Título I*, no se pronuncia, con la misma contundencia, acerca del derecho a la resistencia”, y sólo ofrecería algunos indicios sobre el

¹⁷ Es sobre este punto que llama la atención Carlos Barros (1991a).

tema. Estos se podrían condensar en tres puntos: 1) el origen divino del poder regio; 2) la cesión irreversible de la soberanía del pueblo a favor del rey, de donde se deduciría la renuncia a su derecho a la resistencia y a la rebelión y 3) el establecimiento de la pena de muerte a los que intenten conspirar contra el rey o matarlo (Nanu, 2013: 271-272).

Por otra parte, Robert Jacob (1990)¹⁸, al extender la figura del tiranicidio a la muerte del señor -y no exclusivamente a la muerte del rey-, la ubica también en el plano de los grupos dominados, y permite su tratamiento no sólo a partir de las fuentes sino también en relación a teorías sobre el tema elaboradas en diferentes momentos históricos. El estudio de Jacob está fundado principalmente sobre los relatos de siete muertes acaecidas en los siglos XI y XII, extraídos de fuentes narrativas de Flandes. En todos estos casos, no hay ninguna duda de que el homicidio fue un acto de revuelta. Si el asesino no es siempre un dependiente, el móvil del crimen -si las fuentes lo muestran- reside en una reacción contra los abusos de poder de las víctimas, que son señores de diferente rango.

Pero es importante tener en cuenta el peso de la Iglesia sobre el Occidente medieval, y comprender que debía ser complicado hacer jugar el ejercicio de un *derecho* de resistencia frente a las sentencias que se pueden encontrar, por ejemplo, en la Epístola a los Romanos 13, 1-8, donde Pablo dice: “Sométase todo individuo a la autoridad, al poder, pues no existe autoridad sin que Dios lo disponga; el poder, que existe por doquier, está establecido por Dios. Quien resiste a la autoridad resiste al orden divino. Quien se opone al orden divino, se ganará su condena”¹⁹.

A modo de cierre de este apartado, se presentarán dos poderosas imágenes surgidas de documentos medievales. En un trabajo sobre lo que denomina el uso social de las guerras privadas en la Alemania bajomedieval, Gadi Algazi muestra como estas luchas no coordinadas entre señores permitieron su reproducción social en dicho período (Algazi, 2000). En documentación de diverso tipo, Algazi recoge una impactante metáfora: la de la poda de campesinos. La idea de los señores de que los campesinos, al igual que las plantas, a veces deben ser podados, encierra una visión de la violencia como algo positivo, necesario, constructivo, legítimo. Lo que las fuentes muestran, en general, es que los señores consideran que, así como un árbol que creció en exceso necesita ser podado para recobrar su fertilidad y retomar correctamente su crecimiento, gracias a una poda ocasional y a la vez recurrente, los campesinos perderán su arrogancia, su odio a los que los dominan y su individualidad, volviendo a la disciplina y la humildad y ubicándose en el lugar que les corresponde dentro

¹⁸ Para Galicia bajomedieval, ver ejemplos en Barros, 1996; Barros, 1991b.

¹⁹ Según la versión incluida en Borisonik, 2012.

del ordenamiento social. El interés de la metáfora de la poda reside principalmente, según Algazi, en su capacidad de evocar una imagen de violencia productiva. Pero el autor recuerda que la prosperidad campesina no representaba ningún peligro para los propios campesinos, como sí podría hacerlo el crecimiento exuberante de un árbol frutal. La metáfora de la poda, sostiene Algazi, de ningún modo sirvió para obtener el consentimiento campesino a las intervenciones violentas de los señores. Su rol habría sido reinstalar e intentar perpetuar un orden social, inculcando al dominado un sentido de su lugar en dicho orden.

Por su parte, y en relación con la metáfora anterior, un sello encontrado en un recibo del 11 de abril de 1257 muestra otra potente imagen (Morsel, 2008)²⁰. En palabras de Joseph Morsel:

El sello tiene por leyenda: ✠ CE EST LE SEEL JEHAN POILEVILLEIN (“Este es el sello de Jean Poilevilain”) y en el medio figura un caballero al galope (vestido con una túnica larga, los pies en los estribos, cubierto con un yelmo y con la espada suspendida en el costado izquierdo) que toma con su mano derecha los cabellos de un personaje representada de frente, con el cuerpo desarticulado, vestido con una túnica corta (o con calzas) cuyo gorro ha caído en el suelo. La víctima tiene una talla claramente más pequeña que el caballero y está representada entre las patas delanteras del caballo (Morsel, 2008: 249).

El nombre del caballero portador del sello remite a una expresión que podría traducirse como “pela-villano”. Aquí, al campesino no se lo poda sino que se lo pela, tomándolo de los cabellos para someterlo, y más aún, para esquilarlo y arrancarle brutalmente su cabellera. Así, sostiene Morsel en su análisis, “a través de esta figuración parlante, lo que está dado es también una representación de la brutalidad de la dominación señorial –reivindicada como una suerte de eslogan” (Morsel, 2008: 250).

V. Schmitt y Benjamin: ¿un acuerdo divergente?

En este último apartado, teniendo en cuenta que se han incluido en esta ponencia aportes de Walter Benjamin, se presentarán brevemente algunos comentarios comparativos entre ambos pensadores. Se comenzará por el aporte de Horst Bredekamp, que los compara entre sí y a la

²⁰ Agradezco a Paola Miceli el haberme llamado la atención sobre este texto, en relación a la metáfora de la poda de campesinos a la que hace referencia el artículo de Gadi Algazi.

vez relaciona a ambos con Hobbes (Bredekamp, 1999). Comienza por lo que ya se ha convertido en un lugar común: lo irritante e incómodo que resulta, especialmente desde un punto de vista político, hablar de la relación entre Benjamin y Schmitt²¹. Resume este problema haciendo referencia a Jacob Taubes, quien en 1986, un año después de la muerte de Schmitt, en respuesta a una pregunta sobre la razón de su visita al jurista católico, respondió con una frase del poeta Theodor Däubler: “El enemigo es la encarnación de tu propia pregunta”, y luego presentó las pruebas irrefutables de la admiración de Benjamin hacia Schmitt. Por otra parte, Mario Tronti indica también que es el reconocido judaísta el que da la fórmula definitiva de una relación correcta con Carl Schmitt: *Gegenstrebige Fügung*, un acuerdo divergente. Y agrega que Taubes define a Schmitt como un apocalíptico de la contrarrevolución, y a sí mismo como un apocalíptico de la revolución (Tronti, 2000: 189-190).

Los dos pensadores, sostiene Bredekamp, comparten una crítica profunda al liberalismo de su época, al que consideran, entre otras cosas, carente de seriedad²². Pero Benjamin se acerca básicamente a Schmitt por la importancia que éste otorga al estado de excepción, es decir, por sus concepciones del tiempo. Como el milagro para el teólogo, para Schmitt el estado de excepción debe venir de afuera. En su interpretación del *katechon*, que detiene el flujo del tiempo al mismo tiempo que produce historia, un mesiánico como Benjamin debió verse de alguna manera reflejado. Como el *interregnum* de Hobbes, el estado de excepción de Schmitt constituye el centro alrededor del cual giran todas las consideraciones políticas. Bredekamp indica que Schmitt ve el estado de excepción como la condición ineludible para el establecimiento de la soberanía, mientras que Benjamin considera que la soberanía existe, en primer lugar, para evitar el estado de excepción.

Desde el otro lado de la relación, Schmitt llega a sostener que su libro sobre Hobbes de 1938 (Schmitt, 1990) fue encarado como una respuesta al *Trauerspiel* de Benjamin (1990). Aquí Bredekamp coincide en parte con Balibar al suponer que el jurista alemán trata de limpiar la imagen de su relación con el nazismo (Balibar, 2003). En la obra citada, Benjamin sostiene que en el barroco el estado de excepción es imposible no porque sea superfluo sino porque existe permanentemente como un perpetuo estado de desorden, que continúa hasta el presente. Lo que Schmitt ve como un acontecimiento de ruptura histórica, como estado de

²¹ Estaría bien aplicado aquí otro lugar común, la expresión “ríos de tinta han corrido...” sobre esta controvertida relación.

²² En esta apreciación es acompañado por Meier, 2008: 66-67.

excepción y de cesación, Benjamin lo ve como atrapado en la permanencia de un poder que ahora es, en el peor sentido posible, verdaderamente “bárbaro”.

José Villacañas y Román García también trabajan sobre lo que denominan el diálogo entre Benjamin y Schmitt, en relación al estado de excepción y la soberanía (Villacañas-García, 1996). En su ensayo sobre la crítica de la violencia, Benjamin propone una crítica a la teoría del progreso, mostrando que toda violencia fundadora del estado es mitológica. También usa aquí la metáfora que aparece en sus *Tesis*: el ciclo de la historia acumula ruinas. La historia entendida como continuidad, como progreso, sostiene Benjamin, tiene un fin, pero no una meta. La violencia divina que presenta Benjamin es fulminante, no reproduce el tiempo, lo clausura. Es un verdadero estado de excepción, lo mismo que la lucha política que pondría fin a la historia.

Villacañas y García sostienen que la teoría de la violencia de Benjamin reproduce los problemas de la teoría del Estado de Schmitt. El pensamiento schmittiano sobre la soberanía descansa en la tesis de que alguien debe decidir cuándo existe un estado de excepción. El que decida, será el soberano. La teología política negativa de Benjamin sigue siendo una teología política, aunque diferente a la de Schmitt. Si la violencia que aparece no es la última, sobre ella se volverá a edificar un derecho y un Estado, y entonces el destino del pensamiento mesiánico terminará siendo la teocracia de Schmitt, que Benjamin quiere evitar.

Enzo Traverso habla de “relaciones peligrosas”. Entre las diferencias entre ambos pensadores, considera que Benjamin encarna la forma revolucionaria del mesianismo judío, mientras que Schmitt representa la forma conservadora de la teología política cristiana. Entre sus coincidencias, sostiene que ambos comparten una misma visión de la historia como catástrofe y reivindican la necesidad de una decisión política, pero sus “terapias” serían radicalmente contrapuestas: Benjamin identifica el advenimiento de la era mesiánica con la revolución proletaria, Schmitt ve en el nazismo una encarnación del *katechon* (Traverso, 2007).

Ricardo Forster los considera como “pensadores del riesgo”. Deja en claro la diferencia esencial entre ambos, que es la que separa al fascismo de la dictadura del proletariado: Schmitt es el defensor del orden, Benjamin el anunciador de los tiempos revolucionarios. Desde la perspectiva del catolicismo, que es la que sostiene el primero, el estado de excepción defiende el *continuum* y la perpetuación del orden frente a la catástrofe; desde la mirada del segundo, que hereda y reivindica la tradición mesiánica judía, el estado de excepción interrumpe la catástrofe continua que es representada por el orden de la dominación (Forster, 2002).

Como conclusión general, sostenemos aquí que la aplicación de conceptos de la teología política al análisis e interpretación de documentación bajomedieval en relación con el estudio del derecho de resistencia de los dominados, puede llevar a resultados valiosos que permitan un acercamiento más profundo al problema.

Bibliografía

- Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2014). “La Iglesia y el Reino”. En Agamben, G. *¿Qué es un dispositivo?* (pp. 41-52). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Algazi, G. (2000). “Pruning Peasants. Private War and Maintaining the Lords’ Peace in Late Medieval Germany”. En COHEN, E. and JONG, M. de (Eds.). *Medieval Transformations: Texts, Power and Gifts in Context* (pp. 245-274). Leiden: Brill.
- Aurell, M. (1990). “Prophétie et messianisme politique. La péninsule Ibérique au miroir du *Liber Ostensor* de Jean de Roquetaillade”. *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age*, 102 (2), 317-361.
- Balibar, É. (2003). “El Hobbes de Schmitt, el Schmitt de Hobbes”. En Bergalli, R. y Martyniuk, C. (Eds.). *Filosofía, política, derecho. Homenaje a Enrique Mari* (pp. 119-148). Buenos Aires: Prometeo.
- Barros, C. (1991a). “Revolta de los irmandiños. Los gorriones corren tras los halcones”. *Historia de Galicia*, 24.
- Barros, C. (1991b). “Violencia y muerte del señor en Galicia a finales de la Edad Media”. *Studia Histórica*, IX, 128-132.
- Barros, C. (1996). “A morte a lanzadas da condessa de Santa Marta (1470): unha análise”. En Barros, C. *A guerra en Galicia* (pp. 89-120). Santiago: Asociación Galega de Historiadores.
- Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Terramar.
- Borisonik, H.G. (2012). “Martín Lutero y las concepciones de derecho y violencia en la Modernidad”. *Idéias*, 4, 169-185.
- Bredenkamp, H. (1999). “From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes”. En Bredenkamp, H., Thorson Hause, M., Bond, J. *Critical Inquiry*, 25 (2), “*Angelus Novus*”: *Perspectives on Walter Benjamin* (pp. 247-266).

- Bredenkamp, H. (2003). *Thomas Hobbes: Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651-2001*. Berlin: Akademie Verlag.
- Carozzi, C. (2000). *Visiones apocalípticas en la Edad Media. El fin del mundo y la salvación del alma*. Madrid: Siglo XXI.
- Cohn, N. (1997). *En pos del milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid: Alianza.
- Devia, C. (2009). *La violencia en la Edad Media: la rebelión irmandiña*. Vigo: Academia Editorial del Hispanismo.
- Devia, C. (2014). *Violencia y dominación en la Baja Edad Media castellana*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (e-book).
- <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/libros.htm>
- Duby, G. (1983). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Argot.
- Esposito, R. (2009). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Forster, R. (2002). "El estado de excepción: Benjamin y Schmitt como pensadores de riesgo". En Dotti, J. y Pinto, J. (Comps.). *Carl Schmitt. Su época y su pensamiento* (pp. 125-136). Buenos Aires: EUDEBA.
- Ginzburg, C. (2008). "Fear Reverence Terror. Reading Hobbes Today". *Max Weber Lecture Series*.
- Jacob, R. (1990). "La meurtre du seigneur dans la société féodale: la mémoire, le rite, la fonction". *Annales E.S.C.*, 45, 247-263.
- Losada, C. (2014). "Tiempo, historia y profecía: la teoría apocalíptica y la tensión del Final en los sermones de Vicente Ferrer". En Campagne, F.A. (Ed.). *Poder y religión en el mundo moderno. La cultura como escenario del conflicto en la Europa de los siglos XV a XVIII* (pp. 75-116). Buenos Aires: Biblos.
- Löwy, M. (2012). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ludueña Romandini, F. (2006). *Homo oeconomicus. Marsilio Ficino, la teología y los misterios paganos*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Ludueña Romandini, F. (2010). *La comunidad de los espectros I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Meier, H. (2008). *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político. Sobre un diálogo entre ausentes*. Buenos Aires: Katz.

- Morsel, J. (2008). "Señores y villanos". En Miceli, P. y Gallego, J. (Coords.). *Habitar, producir, pensar el espacio rural. De la Antigüedad al Mundo Moderno* (pp. 185-256). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Nanu, I. (2013). *La Segunda Partida de Alfonso X el Sabio y la tradición de los Specula Principum*. Valencia. <http://roderic.uv.es/handle/10550/29240>
- Palaver, W. (1995). "Hobbes and the *Katéchon*: The Secularization of Sacrificial Christianity". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 2, 57-74.
- Pastoureau, M. (2006). *Una historia simbólica de la Edad Media*. Buenos Aires: Katz.
- Peterson, E. (1999). *El monoteísmo como problema político*. Madrid: Trotta.
- Rodríguez González, Á. (1984). *Las fortalezas de la Mitra Compostelana y los "Irmandiños": pleito Tabera-Fonseca*. A Coruña: Colección Galicia Histórica: Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento. I y II.
- Schmitt, C. (1990). *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (1998). *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires, Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2002). *Concepto de lo político*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart & Cia.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política II. La leyenda de la liquidación de toda teología política* (pp. 61-133). En Schmitt, C. *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Stefano, L. de (1966). *La sociedad estamental de la Baja Edad Media española a la luz de la literatura de la época*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Thompson, E.P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica. I-II.
- Traverso, E. (2007). "Relaciones peligrosas". Walter Benjamin y Carl Schmitt en el crepúsculo de Weimar". *Acta Poética*, 28 (1-2), 93-109.
- Tronti, M. (2000). *La politique au crépuscule*. Paris: Editions de l'éclat.
- Villacañas, J. y García, R (1996). "Walter Benjamin y Carl Schmitt: soberanía y estado de excepción". *Daimon: Revista de Filosofía*, 13, 41-60.
- Virno, P. (2006). *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Virno, P. (2013). *Y así sucesivamente, al infinito. Lógica y antropología*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

De mandatario a mediador: el representante político en el pensamiento jurídico de Carl Schmitt.

Ramiro Dillon

Universidad Católica Argentina

Resumen: *La politicidad de lo jurídico se revela en los orígenes del itinerario intelectual schmittiano a partir de la noción de Constitución como una decisión consciente de la unidad política, a través del pueblo como titular del poder constituyente, que adopta por sí y se da para sí una particular forma de existencia política. Ese principio de identidad democrática que “produce lo político” busca, en la negatividad de su ausencia, una expresión pública representativa. Esa representación, por su parte, resulta una instancia de juridicidad de lo político donde el representante funda su legitimidad en una unión con aquella identidad democrática. Esta es la noción política que subyace al término Vertretung que Schmitt prefiere al de Repräsentation, propio del derecho privado. La noción de representación en el pensamiento schmittiano es pública por ser intrínsecamente democrática, distinguiéndose así del sentido normativista conservador. La institución pública representa políticamente la identidad de una nación en una unidad decisiva común. El representante institucional no sólo encarna una forma jurídica, sino una personalización política de esa identidad popular; y por ser específicamente política, contempla la previsión de un enemigo en la autodeterminación soberana de sus decisiones y en el contexto de un pluriversum de entidades espaciales distintas.*

Importancia particular del problema

La representación política es objetivamente una cuestión muy interesante; pero para nosotros tiene un componente que, afortunadamente, desciende de lo teórico a lo práctico con tremenda velocidad y se encarna en las vicisitudes históricas argentinas. Y es que en estas tierras

latinoamericanas hemos recibido desde lo institucional, el centralismo ilustrado de un imperio español en crisis, junto al cual crecieron otras formas de representación también españolas pero con perfiles más populares y carismáticos. Las dos corrientes o rutas fundacionales, la del Alto Perú por un lado y la proveniente de Asunción por otro, son una muestra de este engranaje más o menos compatible en nuestra historia.

Pasada la época colonial y las revueltas internas generadas por la decisión emancipadora, las guerras civiles decimonónicas se libraron por hacer prevalecer, política y jurídicamente, una de esas dos identidades para un pueblo heterogéneo. El espacio se hizo más grande para los vencedores de Caseros, pero ni todos los esfuerzos de un relato único y la proscripción fáctica de los movimientos criollos pudieron evitar que la representación política en Argentina se debata entre fundadores institucionales, estadistas liberales, conductores populares y más o menos infelices golpes de Estado que dieron nacimiento a esta “mezcla milagrosa” que es la representación de sectores políticos convivientes y antagónicos en un mismo suelo y en el seno de una misma sociedad.

El nuestro es un caso singular en que la conquista de un *nomos* propio ha provocado no ya la guerra como origen de todas las cosas, sino un estado de conflicto donde pareciera que hubiese una forma representativa democrática que, como la ley del eterno retorno, vuelve por sus fueros a pretender de tanto en tanto legitimidad histórica y legalidad institucional.

El pensamiento de Carl Schmitt sobre el tópico resulta imprescindible, ya que en su espacio histórico-temporal propio, destacó el problema que la representación política juega desde una expresión pública política o apolítica, según prevalezcan principios democráticos o intereses sectoriales, respectivamente. La institucionalidad como factor permanente de una representación democrática viva parece ser el pivote distintivo de Schmitt, vareando entre la primacía de la política y su expresión en “formas” institucionales y jurídicas que puedan darle, desde la visibilidad de su mediación, una referencia segura.

Con el privilegio, pues, de poder darle al pensamiento schmittiano un espacio concreto de discusión y puesta en juego, desbrocemos su tesis sobre el punto, cumpliendo con el legado del viejo de Plettenberg de procurar la politización de las formas institucionales estatales evitando la neutralización; reflexionando siempre alrededor de los órdenes concretos que informan la autodeterminación propia de todas las naciones.

Constitución real y representación democrática: Schmitt, D'Ors y De Sousa

La institución pública representa políticamente la identidad de una nación en una unidad decisiva común.

Partamos de esta idea para espigar en la teoría de la representación política y el modo en que la entiende Carl Schmitt, acostumbrado como nos tiene, en general, a tantear la cifra oculta de sus conceptos, utilizados de una forma u otra en distintos pasajes de su obra.

En esto, honestamente, hay que darle la razón a Gunther Maschke cuando se queja de estos fatales “blancos” dejados por Schmitt en su camino literario.

El carácter ensayístico y fragmentario del pensamiento de Schmitt –dirá- no me parece una explicación suficiente. Es importante tener en cuenta la profunda irresolución de Schmitt en muchos asuntos. Por ello resulta útil en muchos casos recurrir a sus alumnos y epígonos, quienes concretan sus ideas.¹

Haciendo caso de esta sugerencia, estudiaremos las posturas de dos juristas encontrados en este punto, que a la vez conocieron bien la posición de Schmitt.

El amigo y discípulo del maestro de Plettenberg, Álvaro D'Ors, nos impone de una distinción inicial elemental para encarar el problema de la representación: la idea de un ausente. En efecto, la representación en su sentido amplio, dirá, no es más que la sustitución de algo ausente por algo presente.²

El representante intermedia entre el representado (con el que se identifica) y el destinatario, en una suerte de sustitución legítima que lo habilita a “hacerlo presente” según el sentido en que se lo aplique: jurídico, abreviativo, estético, simbólico o conceptual³.

1 Maschke, G.; "Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt", en "Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt"; Giraldo, J. y Molina, J. (edit.), Fondo Editorial Universitario EAFIT, Colombia, 2008. página 28, nota 19.

2 Cfr. D'Ors, A.; "El problema de la representación política", en "Ensayos de teoría política", EUNSA, Pamplona, 1979, p. 223. En el mismo sentido, Galvao de Sousa, J.P.; "La representación política", Marcial Pons, Madrid, 2011, páginas 26-27, dirá: "decimos que el autor de un drama o de una comedia que representó bien, si de hecho encarnó de modo positivo y fiel el personaje cuyo papel le cumplía desempeñar. Al actor cabe representar concretamente al público esta figura ideal. La representación es, pues, una presentación, torna presenta a alguien un tertius que, en el ejemplo apuntado, si no está realmente allí, encuentra en el artista quien pueda reproducir su imagen en vivo".

3 Cfr. D'Ors, A.; *Ídem*, páginas 224-229. Allí sentará las distinciones apuntadas. Representación jurídica es la de una persona física cuyo mandato la habilita a actuar por otra persona física o moral (*homo pro persona*); la representación en sentido abreviativo se funda en la equivalencia convencional de una parte con el todo a que pertenece (*pars pro toto*); por su parte la representación estética se vale de una imagen o de una apariencia cualquiera cuya percepción sustituye la percepción de otra realidad ausente o corporalmente inexistente (*imago pro re*); la representación en sentido simbólico es una convención, a veces tradicional, a veces incluso espontánea y poética, por la que se representa una realidad o una idea mediante un inequívoco signo visible (*signum pro re*); y, finalmente, la representación conceptual se utiliza para designar la idea que forma

Igualmente y en todos los casos, se produce esta identidad entre distintos y la presencia vicaria del tercero ausente respecto de un destinatario. La representación política presenta una dificultad particular, y es que al ser el representante vicario de un grupo de representados, debe definirse el modo de creación de una voluntad atribuible al todo pero ejecutada por uno: el que representa.

La distinción entre la representación de intereses y la representación de una voluntad mayoritaria, que trae D'Ors, puede orientar un acercamiento a la distinción entre una representación sectorial y otra democrática, en el sentido de una mayoría que fija, no un mandato específico de acción, sino un mandato de cumplimiento de las obligaciones a que se comprometiera el candidato, o que hayan sido ensayadas y quiera el pueblo que éste las lleve a su plena realización como política de Estado.

Sin embargo, apartándonos en esto del pensamiento de D'Ors pero evitando cualquier ensayo contractualista del problema, es indispensable que exista un cierto deber de obediencia en todos los titulares capaces de ser representados, deber de obediencia a un "destino histórico", a un "derecho materno" –diría Bachofen-⁴, a una tradición nacional, en definitiva, a un *nomos*. Este es el único modo en que representado y representante puedan contar con un cotejo objetivo y responsable que examine el acierto de la elección y de la decisión política, respectivamente.

Tendríamos entonces no solo la representación del mandante que no puede ser sujeto de acción, sino también la representación de algo más, que ejemplifique en su identidad el conductor político, el cual representa entonces no solo a los representados frente a terceros, sino que representa también frente a sus propios mandantes aquella institucionalidad histórica de una nación, aquél orden propio que le confiere identidad al pueblo, y a cuyo género pertenece el mismo dirigente representante, sumido democráticamente en la sujeción común al bien del todo: bien que tiene una identidad particular, para un grupo humano históricamente arraigado y geográficamente afincado.

D'Ors no compartirá esta visión extensiva de la representación, limitando su alcance a una noción más bien formal, vinculada a una relación entre tres partes: el representado y el representante más el destinatario. Expresamente apunta esta limitación que quiere darle a la aplicación de la teoría de la representación, evitando lo que considera una aplicación profana, por arrastrar un origen contractual según el cual el poder del mandatario representante pudiese

interiormente nuestra inteligencia al ser suscitada por la percepción de una realidad o moverse ella misma a la actualización mental por un acto de memoria o de combinación mental (*idea pro re*).

⁴Bachofen, J.J.; "*El derecho natural y el derecho histórico*", Instituto de Estudios políticos, Madrid, 1955.

provenir del pueblo y no de una original delegación potestativa sobrenatural, según la cual *nulla potestas nisi a Deo*.

Conforme el principio elemental según el cual nadie da lo que no tiene, no podría el pueblo, en opinión de D'Ors, otorgar a otro el poder representativo que no tiene, de momento que justamente por carecer de él precisa ser representado. Sería ridículo, así visto, que el pueblo mande al gobernante que éste, a la vez, mande a aquél.

En tal sentido, dirá el romanista español:

La idea de que un representante tiene un poder de gobierno sólo se puede insertar en el análisis del gobierno político partiendo de la idea de un poder delegado respecto al cual el pueblo no es propiamente un mandante representado.⁵

De manera que en el pensamiento d'orsiano no cabe la representación, propiamente hablando, del gobernante hacia el pueblo, sino exclusivamente del gobernante hacia otros Estados o entidades ajenas, frente a las cuales representa a la nación y sus intereses. Por tanto, dirá D'Ors, no nos sirve la teoría de la representación para explicar el hecho histórico de la necesidad de que exista quien gobierne y quien obedezca, pues no se trata de representación como origen de dicha potestad, sino que tiene que ver con una delegación del poder espiritual, análogo a la paternidad de Dios, que se va encarnando en las distintas instituciones públicas. Hace reserva el maestro navarro, en esta disidencia, de recurrir a una ortodoxa teología política sobre el punto.

En conclusión –dirá–, no solo la idea de un mandato, sino la misma idea de representación resulta desorientadora para aclarar hoy el hecho político de que, en toda sociedad civil, unos sean los que gobiernan y otros los que obedecen. De lo que en verdad se trata, no es de representación popular, sino de aceptación popular.

El hecho del gobierno no puede prescindir, en una forma u otra, de la aceptación popular. Unas veces esta aceptación viene impuesta por la observancia pacífica de una tradición indiscutible; otras, en cambio, se preconstituye para cada gobernante una aceptación formal, en virtud de unas elecciones, cuya eficacia suele ser temporal; pero, en ningún caso, la aceptación de un gobierno debe interpretarse en términos de representación, y el haber entrometido la idea de representación en la teoría política democrática no pasa de haber sido un recurso de seducción, que perturba profundamente una comprensión de la realidad política

⁵ D'Ors, A.; *Ídem*, página 238.

a la vez que la idea de la verdadera representación. Y si la representación jurídica resulta inadecuada para explicar el hecho del gobierno, tampoco puede éste explicarse como representación abreviativa. Que la cabeza gobierne al cuerpo es algo natural, pero resulta absurdo decir que la cabeza, representativa del cuerpo entero a que pertenece, lo gobierna precisamente en virtud de su función representativa; antes bien, lo representa porque lo gobierna.

De manera que la aceptación popular no debiera confundirse con una representación en sentido propio, y la variable existente entre la identidad del hombre común, del miembro del cuerpo colectivo comunitario, con su líder finalmente es un asunto que se mueve dentro de los percentiles de una aceptación, mas nunca poniéndole o sacándole a la representación en sí del gobernante, que en nada hace suyo el mandato frente al pueblo, sino siempre frente a terceros extraños.

Podemos adelantar que, obviamente, Carl Schmitt no tendrá el mismo sentido limitado del concepto de representación, precisamente por centrar la diferencia entre el uso privado o público del concepto jurídico. Reducir la representación política a los usos del derecho privado será para nuestro autor, sin duda, un modo de desprender al concepto de su contenido específicamente político.

Por el contrario, prevenido contra cualquier tipo de contractualismo voluntarista, Álvaro D'Ors prefiere que el concepto se limite a su alcance conforme el derecho privado. En tal sentido, dirá:

Como siempre, las nociones de derecho público se aclaran mejor partiendo de origen en el derecho privado, y un derecho público que pretenda librarse de esa vinculación difícilmente podrá seguir siendo derecho y no convertirse en una organización de hecho, es decir, en un establecimiento de pura voluntad.⁶

José Pedro Galvao de Sousa, por su parte, se distingue en reconocer el carácter eminentemente público del concepto de representación, avanzando en un uso del término según los cánones del derecho público. Sin embargo, dentro de esa concepción pública de la representación, este autor fijará un criterio de control de autenticidad en el reconocimiento de los estamentos particulares; el olvido de dicho engranaje, convertiría la noción de representación en un tipo de estatismo absolutista.

⁶ D'Ors, A.; *Ídem*, página 240.

Dirá en tal sentido:

La representación política es ciertamente de carácter público, tal y como han subrayado los autores contrarios a su asimilación con el mandato. Pero, para que la representación sea efectivamente auténtica, debe estar engranada con los intereses particulares de los grupos y de los individuos.⁷

Para conjugar el interés sectorial y la unidad representativa del todo, Galvao utiliza un término medio, el de sociedad, para articular un doble movimiento representativo: el del poder frente a la sociedad, y el de la sociedad frente al poder.

El poder –dirá– representa la sociedad política en cuanto esta constituye una *unidad*. La sociedad se representa frente al poder en cuanto multiplicidad, esto es, en la *pluralidad* de los grupos que la componen y de las aspiraciones de sus miembros.

De tal modo, se establece:

La misma unidad del cuerpo político en la representación de la sociedad *por* el poder, y en la representación de la sociedad *ante* el poder. La sociedad representada mediante instituciones de tipo parlamentario debía ser el *corpus politicum*, en su unidad, el pueblo titular de la soberanía, masa de ciudadanos, cada uno de los cuales se tornaría, en el momento de la elección, una *vox populi*, transmitiendo a los electos la misión de actuar, en su lugar y cada uno de ellos, como esa *vox populi* y de representar a la colectividad en cuanto un todo. De tal forma, el poder político representa toda la sociedad unitariamente considerada. Así, las dos ideas –esto es, los dos conceptos diversos (representación de la sociedad por el poder y representación de la sociedad ante el poder)– terminan por confundirse en una misma idea.⁸

El valor de la representación política, para este autor, finca en el reconocimiento y resguardo de los intereses legítimos que distintos sectores de la sociedad tienen en ella. Y por tanto, cualquier desinterés hacia esas instituciones representativas intermedias abrirá la puerta a la

⁷ Galvao de Sousa, J. P.; *La representación política*, página 41.

⁸ Galvao de Sousa, J. P.; *Ídem*, páginas 41 y 42.

tiranía y el absolutismo estatal, que en la actualidad, dirá Galvao, “*se presenta bajo la forma radical y extrema del Estado totalitario*”⁹.

La sociedad frente al Estado hará, para el jurista brasilero, de condición de legitimidad de una representación pública más no publicista en un sentido totalitario. Por eso la mejor expresión histórica de dicha unidad en la multiplicidad de intereses intermedios, será la figura del parlamentarismo inglés¹⁰, que fuera en su opinión la forma representativa superadora de una pura identidad democrática al modo rousseauiano, encarnando así un régimen mixto que posibilite “*la formación de élites dirigentes, éstas sí verdaderamente representativas, pero ahora con carácter aristocrático.*”¹¹

Este énfasis de la sociedad (léase, el interés representativo de una clase aristocrática) ante el poder (léase, el interés representativo del Estado), configura una tesis, a nuestro modo de ver, típicamente conservadora, según la cual rige un principio restrictivo de la representación estatal por sobre el interés sectorial. La democracia, dentro de esta visión, consiste en reconocer la representación múltiple de los sectores medios de la sociedad; obligación que el Estado debe cumplir y dejar hacer, para no volverse un Leviathan opresivo.

En palabras del jurista brasilero:

Representar al mayor número y aprovechar las élites dirigentes han sido preocupaciones constantes de cuantos anhelan la realización de la idea democrática. Cuanto más amplia sea la *representación de la sociedad ante el poder*, tanto más perfecta podrá ser la idea de democracia. Pero *la representación de la sociedad en el poder*, para compartir la dirección de la cosa pública, tiene que ser restringida, y cuanto más rigurosa sea la selección, tanto más perfecto será el gobierno.¹²

Para terminar con Galvao: en definitiva, la representación política es una forma de resistencia a la geometría legal del poder estatal, de modo que cuanto más enfáticamente centralizada sea la representación social en el Estado, tanto menos puede hablarse de representación.¹³

A esta altura, ya conocemos suficientemente a Schmitt para barruntar que sus prevenciones nunca vienen por el temor al voluntarismo –que dijera D’Ors- ni al publicismo –

⁹ Galvao de Sousa, J. P.; *Ídem*, página 43.

¹⁰ Galvao de Sousa, J. P.; *Ídem*, página 47.

¹¹ Galvao de Sousa, J. P.; *Ídem*.

¹² Galvao de Sousa, J. P.; *Ídem*, página 48.

¹³ Galvao de Sousa, J. P.; *Ídem*, página 86.

que dijera Galvao-, sino al privatismo apolítico. En este sentido, nuestro autor prefiere pecar de estatista que de liberal.

La posición schmittiana

Contrariamente a las posturas de los dos autores analizados en los párrafos anteriores, y analizando el sentido político que este concepto de representación debe tener en el campo propio de lo público, dirá Schmitt:

Uno de los pocos maestros de Derecho político del siglo XIX consciente de la peculiaridad de *público* del concepto de representación, es Bluntschli¹⁴. En su *Allgemeines Staatsrecht*, I, p. 488, explica: “La representación en Derecho político es distinta por completo a la representación en Derecho privado. Por eso, no pueden aplicarse a aquella los postulados fundamentales válidos para ésta”¹⁵.

Para Carl Schmitt existen en el idioma alemán (¿cuándo no?) distintos términos para significar distintos conceptos. La idea de representación no escapa a esta regla, por cuanto, dirá, la palabra *Repräsentation* tiene una connotación exclusiva de uso y alcance de derecho privado, mientras que la representación en el sentido político de la palabra se denominaría *Vertretung*¹⁶. Este término, según los diccionarios -ya que Schmitt no avanza sobre su noción distintiva-, resulta de la sustantivación del verbo *vertreten* que significa: atajar, cerrar, cortar el paso, interceder por otro, defenderlo, tomar partido por él en un pleito y, finalmente, hacer las veces de padre¹⁷. Queda clara la connotación específicamente política de la noción de representación que tiene Schmitt por su referencia a un enemigo. El representante político es el que defiende la unidad decisiva de la nación contra el enemigo externo e intestino. Por eso será, no solamente un mandatario de los intereses comunitarios, sino como su padre protector.

El jefe de Estado –dirá por su parte Ramírez, interpretando el pensamiento clásico aristotélico-tomista sobre el punto- hace las veces de padre y los súbditos se comportan hacia él con el respeto y el amor de hijos libres, con la libertad que da la virtud¹⁸.

¹⁴ Bluntschli, J. K. (1808-1881) fue un jurista y político suizo de extracción conservadora que ejerció su influencia en el cantón de Zürich, redactó el Código Civil de dicha ciudad y fue profesor de derecho público allí y en las localidades de Múnich y Heidelberg.

¹⁵ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, página 208.

¹⁶ Schmitt, Carl; *Ídem*.

¹⁷ Tolhausen, L.; *Diccionario Alemán-Español*, Tomo II, Leipzig, Bergard Tauchnitz, 1913, página 743.

¹⁸ Ramírez, S.; *La doctrina política de Santo Tomás*, Instituto León XIII, Madrid, s/f, página 38.

Una vez más la nota personalista del soberano será, en el pensamiento schmittiano, la característica de la politicidad del derecho por sobre una noción formal y meramente positiva. La noción de representación, para ser política y no solo legal, debe inscribirse en un plano jurídico pero excepcional, más allá de la previsión normativa y sus acepciones de derecho privado.

El representante político, por tanto, en la institucionalidad jurídica que lo encarna, representa *erga omnes* la identidad decisiva y unitiva de un pueblo.

Siguiendo este análisis, la idea de representación en Schmitt se dirige a la personificación de la decisión política, es decir, a su juridicidad en una realidad formal reconocible. Con ello se evitan dos inconvenientes: por un lado la posible arbitrariedad intempestiva del decidor soberano y, por otro lado, la irresponsabilidad de los cuerpos anónimos que operan detrás de instituciones que no representan ya al pueblo democráticamente presente, sino a ciertos sectores privados¹⁹.

De allí la importancia de derivar necesariamente de la idea de identidad popular la de representación política, que sea una personificación responsable de las decisiones que orientan la comunidad hacia sus fines propios. La representación jurídica como forma de la decisión política es, por tanto, el primer límite sano de la democracia.

Así lo dirá Schmitt:

El límite de una aplicación del principio democrático de la identidad resulta del hecho de que es imposible la aplicación unilateral y exclusiva de uno de ambos principios político-formales –identidad y representación–, y ningún Estado puede estar formado con arreglo al principio de identidad y sin ningún resto de representación. La lógica teórica del principio de identidad se hará valer siempre, es cierto, en una democracia y aparecerá como algo evidente y palmario; sin embargo, ningún Estado democrático puede renunciar por completo a toda representación. Aquí se encuentra la democracia su primer límite natural.²⁰

¹⁹ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 269 dirá: “la práctica de la democracia moderna ha relativizado el principio democrático con ayuda del principio de la distinción de poderes, convirtiéndolo en un medio orgánico de la legislación. Además, se excluyen ciertos asuntos y materias, en especial las cuestiones financieras, del procedimiento y métodos de la llamada democracia directa, o se limita ese procedimiento en su aplicación a tales materias. Por último, puede frecuentemente, evitarse el procedimiento de la democracia directa mediante declaraciones de urgencia”

²⁰ Schmitt, Carl; *Ídem*, página 268. También hará Schmitt en *Teología política, Cuatro ensayos sobre la soberanía*, Struhart & Cía, Buenos Aires, 2005, p. 70 una comparación entre el principio de identidad sin representación política y una teología política decimonónica inmanente, que identifica a Dios con el mundo. Entonces, el soberano no solo está en el pueblo sino que es absoluta y únicamente el pueblo. Allí dirá: “El concepto de Dios de los siglos XVII y XVIII supone la trascendencia de Dios frente al mundo, como su filosofía

La representación política es pues, necesaria, y deriva de la necesidad de juridificar lo político, que puede hallarse en el cuadro decisivo, pero que pide una manifestación jurídica, una institucionalización. Las tres notas de la representación son: presencia, personalidad y publicidad. Y su actividad específica la mediación.

Dirá Schmitt al respecto:

La representación no puede tener lugar más que en la esfera de lo público. No hay representación ninguna que se desenvuelva en secreto y entre dos personas; ninguna representación que sea “asunto particular”. Con esto, se excluyen todos los conceptos e ideas pertenecientes en esencia a la esfera de lo privado, del Derecho privado y de lo simplemente económico –por lo tanto, conceptos como gestión de negocios, cuidado y representación de intereses privados, etc. Un Parlamento tiene carácter representativo sólo en tanto que existe la creencia de que su actividad propia está en publicidad. Sesiones secretas, acuerdos y deliberaciones secretas de cualesquiera comités, podrán ser tan significativos e importantes como se quiera, pero no tendrán nunca un carácter representativo. Tan pronto como se produce el convencimiento de que en el marco de la actividad parlamentaria lo que se desenvuelve a la luz del día es sólo una formalidad vacía, y las decisiones recaen a espaldas de lo público, podrá quizás el Parlamento cumplir todavía algunas funciones útiles, pero ha dejado de ser representante de la unidad política del pueblo.²¹

Por eso la representación es una forma eminentemente pública y presente, es decir, política en el sentido opuesto a lo privado e interesado²². La misma idea de representación importa la

política la del soberano frente al Estado. En el siglo XIX la noción de inmanencia adquiere cada vez mayor difusión. Todas las identidades que reaparecen en la doctrina política y jurídico-político del siglo XIX descansan sobre esa noción de inmanencia: la tesis democrática de la identidad de gobernantes y gobernados, la teoría orgánica del Estado y su identificación del Estado y soberanía, la doctrina del Estado de derecho de Krabbe y su identificación de la soberanía con el orden jurídico y, por último, la teoría de Kelsen sobre la identidad del Estado y el orden jurídico... Mientras conservó el concepto de Dios, la filosofía de la inmanencia, cuya magnífica arquitectura sistemática culmina en Hegel, inserta a Dios en el mundo, el derecho y el Estado brotan de la inmanencia de lo objetivo. En los radicales más extremistas domina el ateísmo. El ala alemana de la izquierda hegeliana tiene clara conciencia de ese nuevo nexo. Con no menor decisión que Proudhon proclaman que la humanidad debe ocupar el puesto de Dios.”

²¹ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 208.

²² Adam, A.; en *Rekonstruktion des Politischen; Carl Schmitt un die Krise der Staatlichkeit 1912-1933*, V.C.H. Acta Humaniora, Weiheim, 1992, página 99 dirá: “Representación es como visibilidad, presencialidad,

referencia a un ausente, y por eso existe siempre una relación de tensión entre la identidad del pueblo y la voluntad soberana de su representante que sin embargo no puede hacer más que ejercer dicho poder toda vez que el mandante está ausente, y no es tampoco una suma aritmética de votantes sino una nación, con una unidad de fin.

Esto le da ese carácter existencial a la representación. Existencial en el sentido de manifestación de un ser nacional que no está identificado con una norma determinada, sino con una forma política inclusiva de todo un orden (el *nomos*) que supone pero también trasciende el precepto positivo²³.

Por eso dirá Schmitt:

La representación no es un fenómeno de carácter normativo, no es un procedimiento, sino algo *existencial*. Representar es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública. La dialéctica del concepto está en que se supone como presente lo imperceptible, al mismo tiempo que se le hace presente. Esto no es posible con cualquier especie del ser, sino que supone una particular especie del ser. Una cosa muerta, desvalorizada o desprovista de valor, una cosa inferior, no puede ser representada. Le falta la superior especie del ser, que es susceptible de una elevación al ser público, de una *existencia*. Palabras tales como grandeza, alteza, majestad, gloria, dignidad y honor, tratan de acercar con esa singularidad del ser elevado y susceptible de representación. Aquello que sirve tan sólo a cosas privadas y a intereses privados puede, es cierto, ser representado; puede encontrar sus agentes, abogados y exponentes, pero no ser “representado” en un sentido específico. O es real-presente o se encuentra personificado por un comisario, encargado de negocios, o plenipotenciario. En la representación, por el contrario, adquiere apariencia concreta una alta especie de ser. La idea de la representación se basa en que un pueblo existente como *unidad política* tiene una alta y elevada, intensiva, especie del ser, frente a la realidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de

personificación de la unidad política”. Cit. en Herrero, M.; *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. EUNSA, Pamplona, 2007 página 262.

²³ En este sentido explica Voegelin, E.; *Nueva ciencia de la política*, Rialp, Madrid, 1968, página 80 la teoría de la institución del francés Hariou, M. diciendo que: “A un gobierno, para ser representativo, no le basta con serlo en sentido constitucional (nuestro tipo elemental de instituciones representativas). Tiene también que ser representativo en el sentido existencial de hacer real la idea de representación. Y la advertencia implícita queda expuesta en esta tesis: si un gobierno no es más que representativo en el sentido constitucional, otro gobierno representativo en el sentido existencial acabará con él más pronto o más tarde, y es muy posible que ese nuevo gobierno existencial no sea demasiado representativo en sentido constitucional”

vida. Cuando desaparece la sensibilidad para esa singular existencia política, y los hombres prefieren otras especies de su realidad, desaparece también la posibilidad de entender un concepto como el de representación.²⁴

El representante político se distingue del gestor y del comisionado por hacer presente lo público, es decir, lo que es de todos y no solo de un sector social determinado²⁵. Por eso el representante decide en nombre de la unidad decisiva total con una voluntad única y personal –de allí su responsabilidad política–, no según la voluntad general del pueblo. Pues, como dirá Herrero, aquí subyace la idea de que la unidad viva de una pluralidad sólo puede hacerse desde una unidad activa y no desde una suma de voluntades²⁶.

En este sentido, dirá Schmitt:

El pueblo no puede ser representado, según sostuvo Rousseau con razón. El pueblo, o bien está presente por completo, o no lo está: en cuyo caso, lo representado no será el pueblo, sino la unidad política como un todo. El pensamiento de la representación contradice el principio democrático de la identidad del pueblo presente consigo mismo como unidad política.²⁷

Por eso se torna fundamental la noción de soberanía, es decir, de gobierno en manos de quien representa esa unidad, ya que sólo representa quien decide políticamente sobre la dirección de la comunidad, y no sólo quien se limita a administrar²⁸. La reducción del poder ejecutivo a ser un órgano administrativo de los bienes económicos es otra forma de apoliticidad de lo jurídico y un modo de reducir el Estado político al Estado burocrático y neutral.

En este orden de ideas, dirá Schmitt:

²⁴ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 209.

²⁵ Schmitt, Carl; *Ídem*, página 300, dirá: “*La propiedad no es una cualidad que pueda ser representada. Por el contrario, pueden representarse los intereses de los propietarios. El sufragio censatario cuida de que esa representación de intereses tenga efectividad. Pero con eso, el Parlamento recibe, junto a la cualidad de una representación nacional, el carácter de una comisión de los que tienen determinado interés*”. Voegelin, E.; *Nueva ciencia de la política*, página 63, hará también la distinción entre agente y representante diciendo que agente es aquella persona que ha recibido poderes de su mandante para llevar a cabo un asunto específico, de acuerdo con determinadas instrucciones, mientras que el representante es una persona que tiene poder para actuar por una sociedad en virtud de la situación que ocupa en la estructura de la comunidad. Cfr. también Schmitt, Carl; *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*, Revista de Occidente, Madrid, 1968 páginas 69 y 90.

²⁶ Cfr. Herrero, M.; *El nomos y lo político*, página 262, nota 234.

²⁷ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 256.

²⁸ Cfr. Hariou, M.; *La teoría de la institución y la fundación*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1968, p. 48.

La *unidad política* es representada *como un todo*. En esa representación hay algo que va más allá de cualquier mandato y de cualquier función. Por eso, no es representante cualquier “órgano”. Sólo quien *gobierna* tiene parte en la representación. El Gobierno se distingue de la Administración de la gestión de negocios en que representa y concreta el principio espiritual de la existencia política.²⁹

Hay una relación entre la idea de representante y la de Estado. Si el Estado es un gran aparato burocrático y mecánico, no habrá representante sino gestor o comisario³⁰. En cambio, el Estado político tiene un representante del mismo orden, que hace de su ejercicio soberano el modo de hacer presente una forma política³¹. Evidentemente, como señala Schmitt, la palabra “órgano” no es un término feliz para significar la representación política, es decir, lo público:

La palabra “órgano” debe ser evitada aquí. Debe su privanza, en parte, al pretendido contraste frente a ideas mecanicistas e individualistas-privadas, pero también en parte, a una equívoca falta de claridad que permite disolver distinciones difíciles como representación de derecho público y de derecho privado, comisión, etc., en una penumbra general.³²

Lo particular del ejercicio público de la representación, en esta dimensión de tensión que existe entre el ausente y el representante, es que la necesaria publicidad de su ejercicio y la soberanía de su carácter no la ponen por encima del pueblo, como sujeto de identidad democrática que conforma la materia humana social, sino que como ejercicio público de un poder es del pueblo y para el pueblo, pero sin ser el pueblo mismo³³. Sin embargo, la identidad política del pueblo es fundamental para que el representante forme, con sus decisiones soberanas, una voluntad imputable a la comunidad y no solo a sí mismo.

²⁹ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 211.

³⁰ Schmitt, Carl; *La dictadura*, página 20, dirá: “la literatura política burguesa, que hasta el año 1917 ha aparentado ignorar el conocimiento de una dictadura del proletariado, se permitió, en el mejor de los casos, caracterizar el sentido político de la palabra indicando que, ante todo, significaba la dominación personal de un individuo, si bien ligada necesariamente a otras dos representaciones: la una, que esta dominación se apoya en un asentimiento del pueblo, que tanto da que sea impuesto o imputado, y, por lo tanto, en un fundamento democrático, y la otra, que el dictador se sirve de un aparato de gobierno fuertemente centralizado, apropiado para el gobierno y la administración de un Estado moderno.”

³¹ Schmitt, Carl; *Teología política*, página 70, dirá: “la unidad que un pueblo representa no tiene carácter decisionista; es una unidad orgánica; y con la conciencia nacional brota la noción del Estado como un todo orgánico”.

³² Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 213.

³³ Cfr. Herrero, M.; *El nomos y lo político*, página 263.

En este orden, dirá Schmitt:

La representación produce la unidad, pero lo que se produce es siempre, tan sólo, la unidad de un *pueblo* en situación política. Lo personal del Estado está, no en el concepto de Estado, sino en la representación.

(...)

El Estado se basa como unidad política en una vinculación de dos contrapuestos principios de formación, el principio de identidad (del pueblo presente consigo mismo como unidad política, cuando, por virtud de propia conciencia política y voluntad nacional, tiene aptitud para distinguir entre amigo y enemigo), y el principio de la representación, en virtud del cual la unidad política es representada por el Gobierno. Aplicación del principio de la identidad significa tendencia al *mínimum* de gobierno y de dirección personal. Cuanto más se aplique este principio, tanto más se practica la resolución de los asuntos políticos “por sí”, gracias a un *máximum* de homogeneidad, naturalmente dada, o históricamente alcanzada.... El peligro de una aplicación radical del principio de la identidad estriba en que ha de fingirse el supuesto esencial, la sustancial homogeneidad del pueblo. El *máximo* de identidad no se da, pues, realmente, pero sí el *mínimo* de gobierno. La consecuencia es que un pueblo vuelve a caer, desde la situación de existencia política, en la situación infrapolítica, llevando una existencia simplemente cultural, o económica, o vegetativa, y sirviendo a un pueblo ajeno políticamente activo. Por el contrario: un *máximo* de representación significaría un *mínimo* de homogeneidad del pueblo, formando una unidad política con grupos humanos nacional, confesional o clasistamente distintos. El peligro de esta situación consiste en que es ignorado el sujeto de la unidad política, el pueblo, perdiendo su contenido el Estado, que no es nunca más que un pueblo en situación de unidad política. Sería entonces un Estado sin pueblo, una *res populi* sin *populus*.³⁴

Existe, por lo tanto, una elevación en la dignidad de ambos sujetos, el representante y el representado, un salto cualitativo desde el ejercicio de su dimensión política. En efecto, dirá al respecto Herrero, comentando a Schmitt:

³⁴ Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 214.

La actividad por la cual un “quien” es representante es la elevación de un pueblo a la unidad política mediante una decisión por la cual el pueblo, ausente de modo positivo, pasa a estar presente políticamente.³⁵

Existe en Schmitt un interés por acentuar el carácter político del pueblo en el reconocimiento público de sus facultades. El pueblo no es una masa que no tiene carácter ni identidad, sino que es un sujeto político real y activo. En la actualidad, dirá Schmitt, por los medios técnicos que constantemente publican opiniones y generan “foros”, a partir de los cuales se instala una voz pública que incluso “moviliza” al pueblo, la noción de representación parece instalarse en un vacío no ya de materia representativa, sino de forma representante³⁶.

Nuestras representaciones de la democracia –dirá- dependen de las imágenes históricas de la antigüedad. Y en ese punto, la antigua democracia era clara y sencilla: el pueblo era sólo el pueblo reunido y sólo el convocado por el magistrado en el foro o en el lugar adecuado. Eso es el pueblo. En otro caso, el pueblo no subsiste, sólo está presente en el segundo en el que está reunido. Ahí se genera, da igual cómo, no es necesario discutir –aclamaciones, gritos-, una voluntad común, ¿Se puede pensar esto teniendo en cuenta el aumento de nuestros medios ópticos y acústicos de comunicación? Eso sería un problema técnico.

No existe ya una representación en sentido antiguo. Ni como forma política ni como forma estatal, ni como un parlamento o similar, porque la técnica moderna parece desarrollar medios y métodos convincentes y evidentes que permiten técnicamente un concreto, permanente, evidente modo de identidad de los grupos sociales.³⁷

³⁵ Herrero, M.; *El nomos y lo político*, página 266.

³⁶ Reflexión que nos recuerda la doctrina del vacío significante de Laclau, E. al decir que “*An empty signifier can, consequently, only emerge if there is a structural impossibility in signification as such, and only if this impossibility can signify itself as an interruption (subversion, distortion, etcetera) of the structure of the sign. That is, the limits of signification can only announce themselves as the impossibility of realizing what is within those limits – if the limits could be signified in a direct way, they would be internal to signification and, ergo, would not be limits at all.*” Laclau, Ernesto. *Emancipation(s)*. London, Verso, 1996, página 37. Al final, los significados del mismo vacío son distintos, por cuanto en Schmitt siempre subyace un pensamiento del orden; distinto del espacio anómico desde el cual piensa la filosofía política de Laclau, instalada más en un antagonismo revolucionario que en una tensión siempre precaria pero con vocación de unión. El radicalismo democrático gusta de Schmitt, pero lo encuentra a medio camino de una oposición estructural en la que la distinción amigo-enemigo tiene gusto a poco. Ver Mouffe, C.; *El desafío de Carl Schmitt*, Prometeo, Buenos Aires, 2011; particularmente el artículo de Žižek, S.; *Carl Schmitt en la era de la post política*, páginas 35-59.

³⁷ Reportaje radial ofrecido por Schmitt, C. cuya transcripción periodística apareció en la *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* del 28 de junio de 1970 con el título *Von der TV-Demokratie. Die Aggressivität des Fortschritts* (“Sobre la tele-democracia. La agresividad del progreso”).

Conclusión

El reto actual de un pueblo tan identificado en su expresión manifestativa, recruce la puesta a prueba de una unión política existencial con su representante³⁸, una unión que es lo que define la forma política democrática³⁹, en virtud de la cual el sujeto políticamente ausente es elevado a la participación política por la actividad mediadora de un jefe que representa no su ser natural, sino su ser político, que es moralmente mejor⁴⁰.

El pueblo en estado natural se convierte, por la decisión política de su conductor, en una comunidad dirigida por una cabeza, por un “padre” según la expresión de Schmitt⁴¹.

Esperemos que la compleja trama social argentina encuentre en la autoridad política y espiritual de un jefe común, la causa de esa unión nacional que nuestros padres concibieron y que es deber nuestro procurar para la paz en el orden y la concordia en las diferencias.

Bibliografía

- Adam, A. (1992). Carl Schmitt un die Krise der Staatlichkeit 1912-1933. En A. Adam, *Rekonstruktion des Politischen*; . Weiheim: V.C.H. Acta Humaniora.
- Bachofen, J. (1955). *El derecho natural y el derecho histórico*. Madrid: Instituto de Estudios políticos.
- D’Ors, A. (1979). El problema de la representación política. En A. D’Ors, *Ensayos de teoría política*. Pamplona: EUNSA.
- Galvao de Sousa, J. (2011). *La representación política*. Madrid: Marcial Pons.
- Hariou, M. (1968). *La teoría de la institución y la fundación*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.
- Herrero, M. (2007). *El nomos y lo político: la filosofía política de Carl Schmitt*. Pamplona: EUNSA.
- Laclau, E. (1996). *Emancipation(s)*. Londres: Verso.
- Maschke, G. (2008). Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt. En J. y. Giraldo, *Tres motivos en el antiliberalismo de Carl Schmitt*. Colombia: Fondo Editorial Universitario EAFIT.
- Mouffe, C. (2011). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo.
- Ramírez, S. (s/f). *La doctrina política de Santo Tomás*. Madrid: Instituto León XIII.

³⁸ Herrero, M.; *Ídem*, página 267, dirá: “La dialéctica consiste en convertir al presupuesto invisible y ausente en un elemento políticamente visible y presente. En el acto de representar el representante se coloca en el lugar del pueblo y, en ese momento, el pueblo queda institucionalmente representado. Quien representa media entre el pueblo ausente y el pueblo presente políticamente. Realiza esa conversión en su misma persona. De ningún otro modo puede pasar el pueblo a ser una magnitud política. Esa mediación ausente-presente se realiza a través de la decisión política. Por eso sólo representa quien decide”.

³⁹ Cfr. Schmitt, Carl; *Teoría de la Constitución*, página 230.

⁴⁰ Schmitt, Carl; *Ídem*, página 211, dirá: “todo gobierno auténtico representa la unidad política de un pueblo – no al pueblo en su realidad natural”.

⁴¹ Herrero, M.; *El nomos y lo político*, página 264, dirá: “Por eso califica Schmitt a la sociedad parlamentaria como una sociedad desprovista de padres –Vaterlose Gesellschaft-, en ella se representan intereses, pero no personas” (cita de Schmitt, C., *Teología política*, página 68).

- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (1968). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Revista de Occidente.
- Schmitt, C. (2005). *Teología política, Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (28 de junio de 1970). Von der TV-Demokratie. Die Aggresivität des Fortschritts. *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt*.
- Tolhausen, L. (1913). *Diccionario Alemán-Español, Tomo II*. Leipzig: Bergard Tauchnitz.
- Voegelin, E. (1968). *Nueva ciencia de la política*. Madrid: Rialp.
- Zizek, S. (2011). Carl Schmitt en la era de la post política. En C. Mouffe, *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aire: Prometeo.

Carl Schmitt: entre el conflicto político y la violencia política

Augusto Dolfo

Universidad Nacional del Litoral

Resumen: *Distinguidos comentaristas han seguido una línea interpretativa según la cual Carl Schmitt, no sólo se presenta como un rabioso antiliberal sino también como el defensor de un conflictualismo con altas dosis de violencia, o al menos con fuertes inclinaciones en esta dirección. Ahora bien, por nuestra parte creemos que Schmitt es susceptible de interpretaciones más interesantes que las que optan por sostener que su teoría política es netamente antiliberal o totalitaria y de una naturaleza fundamentalmente basada en la violencia. Por ello frente a estas posiciones, no queremos defender una perspectiva según la cual Schmitt sea lo que se suele llamar un “pacifista”, muy por el contrario, sólo intentaremos distinguir su teoría del conflicto, de teorías del conflicto basadas en la violencia, como son por ejemplo el anarquismo y el marxismo. Por lo tanto, mediante la selección de un grupo de tesis de El concepto de lo político argumentare a favor de la tesis según la cual a pesar de que la distinción de amigos y enemigos pueda desdoblarse en la posibilidad real de la aplicación de la violencia entre hombres. Esto no implica necesariamente que la distinción entre amigos y enemigos no pueda llegar, en el peor de los casos o en ultima ratio para usar la jerga schmittiana, a expresar el semblante violento de los hombres.*

1

“Non jam frustra doces...”¹

Distinguidos comentaristas han sostenido una línea interpretativa según la cual Carl Schmitt no sólo se presenta como un rabioso antiliberal sino también como el defensor de un conflictualismo con altas dosis de violencia, o al menos con fuertes inclinaciones en esta dirección². Ahora bien, por nuestra parte creemos que Carl Schmitt es susceptible de interpretaciones más interesantes que las que optan por sostener que su teoría política es netamente antiliberal o totalitaria o de una naturaleza fundamentalmente basada en la violencia.

Para sostener su perspectiva, gran parte de aquellos estudiosos del conflicto y la violencia política proponen una variedad de razones para apoyar sus tesis. Dada esta *communis opinio*, parece lógico suponer que la carga de la prueba debe recaer en la posición contraria, es decir, la nuestra.

La naturaleza de las interpretaciones con las que no coincidimos, de algún modo se ajustan a lo que Jorge Dotti muy acertadamente, ha llamado *vulgata schmittiana*³. Estas interpretaciones, según nuestro parecer, se acercan más a una lectura escolar o de manual, que

¹ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, “Meaning and failure of political symbol”, foreword and introduction by George Schwab, translated by George Schwab and Erna Hilfstein, Greenwood Press, United States of America, 1996, p. 86.

² Cf. Lorenzo Córdova Vianello, *Derecho y Poder*, “Kelsen y Schmitt frente a frente”, Ed. FCE, México, 2013, p. 221. Cf. Henrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss y el Concepto de lo político* [1998], “Un diálogo entre ausentes”, trad. Alejandra Obermeier, Ed. Katz, Buenos Aires, 2008. No es menor que gran parte de estas interpretaciones se concentran principalmente en el pesimismo antropológico de Carl Schmitt. De tal manera, interpretan el conflicto, y la obra de Schmitt, desde esta visión. Uno de los problemas que no consideran es que al interpretar el conflicto desde el pesimismo antropológico, recaen en una simplificación del conflicto como mero encuentro entre buenos y malos, vaciando de todo contenido conceptual aquel encuentro, naturalmente, político antes que moral.

³ Carl Schmitt, *Romanticismo Político*, “Definidme como queráis, pero no como romántico”, trad. Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Ed. Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2000, p. 37. Como también denuncia Jorge Dotti, la identificación de la política con la guerra es solo una parte de la famosa *vulgata schmittiana*. En efecto, Schmitt creía que existía cierta relación, pero en ningún caso identidad entre política y guerra. Después de todo para Schmitt la guerra es la *ultima ratio* de la política. A ello agregaríamos que sólo basta con tener en cuenta su interpretación de Clausewitz como pensador político para ponerlo en evidencia. En el caso de que los dos casos mencionados no dejen conforme a nadie, recomendamos la lectura de algunos pasajes de *El concepto de lo político* como los que presentamos a continuación: “guerra no es ni la meta ni el fin o ni siquiera el contenido de la política” y por lo tanto que “lo políticamente correcto (...) podría residir en la evitación de la guerra” Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, § 3, p. 21. Cf. Jorge Dotti, *Carl Schmitt en Argentina*, Ed. Homo Sapiens, Buenos Aires, 2000. En esta oportunidad Jorge Dotti también destaca que forman parte de la *vulgata schmittiana* las interpretaciones que ponen énfasis en la posición de Schmitt como un teórico del tercer Reich.

no logra concentrarse a fondo sobre algunas tesis fundamentales de la teoría política de Carl Schmitt.

Por tales razones, en este trabajo voy argumentar a favor de una interpretación un tanto más superadora que la de la bien llamada *vulgata schmittiana*. Para alcanzar la meta que me propongo, me voy concentrar fundamentalmente en algunas tesis expuestas en *El concepto de lo político*, donde Carl Schmitt no solo pareciese no asumir un compromiso con lo que suele atribuírsele, sino que pareciese estar más próximo al conflicto liberal republicano de lo que se suele creer. De tal modo, considero que un recorrido por estas tesis ilustran los compromisos de Carl Schmitt acerca del conflicto y de la autonomía de lo político. Luego de presentar cada una de estas tesis, pasaré a sondear su alcance mediante el cual pretendo depurar algunas confusiones que conducen a la interpretación vulgar de la teoría de Carl Schmitt.

2

Durante el semestre invernal de 1925-1926 Schmitt dicta en la Universidad de Bonn un seminario sobre “Filosofía Política”. Las controversiales tesis que defiende en aquellas clases despiertan la atención del público interesado y lo llevan a repetir su seminario en mayo de 1927 en la *Hochschule für Politik* en Berlín⁴; tres meses más tarde, se publica por primera vez *El concepto de lo político*⁵.

Es *vox populi* que Carl Schmitt acepta que “la distinción políticamente específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción

⁴ Cf. Julio Pinto, *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*, Ed. Proyecto, Buenos Aires, 2003, p. 114. Cf. Leticia Vita, *Legitimidad del Derecho del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar*, “Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2014, p. 105. Leticia Vita señala que Hermann Heller fue uno de los asistentes al seminario que dictara Carl Schmitt en la *Hochschule für Politik* en Berlín, y que si bien Heller compartía con Schmitt su visión respecto de la soberanía, no aceptaba su teoría conflictualista de lo político. Cf. Joseph Bendersky, *Carl Schmitt teórico del Reich*, Bologna, Il Mulino, 1989.

⁵ *El concepto de lo político*, aparece por primera vez en forma de artículo, y recién en 1932 verá la luz en forma de libro. Schmitt volvió repetidas veces sobre esta obra, y cada oportunidad fue ocasión de modificaciones, tal es así que la obra tal y como la conocemos hoy se aleja mucho de su primera edición. Schmitt agregó tres corolarios (1931, 1938 y 1950) y en 1963 añadió un prefacio. El prefacio de 1963 sugestivamente, se agregó a *El concepto de lo político* un año después de que Schmitt dictara en 1962 en la universidad de Zaragoza en forma de conferencia la *Teoría del partisano*, “Cuatro acotaciones al concepto de lo político”. Aquella conferencia que Schmitt pronunció en el Tercer curso sobre defensa nacional, originariamente fue bautizada como “Teorías modernas sobre el partisano”. El regreso a *El concepto de lo político* bajo la forma de prefacio, un tiempo después de haber dictado la conferencia sobre “Teorías modernas sobre el partisano” nos hace sospechar que Schmitt escribió su teoría del partisano bajo alguna influencia de *El concepto de lo político*.

Recomendamos a los interesados acerca de los aspectos históricos y discusiones en torno a *El concepto de lo político* la lectura de la obra de Heinrich Meiner: *Carl Schmitt, Leo Strauss y el Concepto de lo político* (2008).

amigo y enemigo”⁶, ahora bien la pregunta que todos se deben estar haciendo es, cómo es posible llegar a esta distinción. Para esta pregunta Schmitt tiene una buena respuesta, pues según parece:

Todos los conceptos, ideas, y palabras poseen un sentido *polémico*, se formulan con vistas a un antagonismo concreto, y están vinculados a una situación específica cuya consecuencia última es la agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución) y que se convierte en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia ésta situación.⁷

Ahora bien, en primer lugar, como todos estarán notando, Carl Schmitt pareciese aventajarle algunas intuiciones de la teoría de los actos de habla a John Austin⁸. Ya que, según parece, Schmitt cree que el contenido conceptual, al menos en su aspecto *polémico*, supone en cierto sentido una apuesta política que se materializa en el antagonismo concreto de amigos y enemigos⁹. Ahora bien, sería o muy novedoso o bastante extravagante considerar que una apuesta política carece de pretensiones prácticas y que, por lo tanto, un compromiso político no supone de fondo un compromiso conceptual o *ideológico* determinado, a la vez sería aún más original pensar que el discurso político no supone de fondo la intención de dar

⁶ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. Roberto Agapito, Ed. Alianza, España, 2005, p. 56. Voy a citar de ahora en más la página de la edición al español que utilizo y entre paréntesis el parágrafo y el número de página de la edición alemana. Carl Schmitt, *Der Begriff des politischen*, Verlag Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1932. (§2; 14). Encuentro conveniente bautizar a esta tesis como *Tesis de la esencia de lo político*. Para Julien Freund Schmitt no estaba interesado en definir la esencia de lo político, sino únicamente establecer un criterio que sea suficiente para identificar el fenómeno político. Por lo tanto, Julien Freund sostiene que Schmitt no pretende establecer una teoría ideal, sino un criterio para identificar el fenómeno político. Cf. Juan Carlos Corbetta, Ricardo S. Piana (comp.), *Política y orden mundial*, “Ensayos sobre Carl Schmitt”, *Las líneas clave del pensamiento político de Carl Schmitt* (Julien Freund), Ed. Prometeo, 2007, Buenos Aires, p. 30.

⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 60. (§3; 18). Esta tesis podríamos llamarla *Tesis de la polemicidad*.

⁸ Andrés Rosler señala que “bastante antes de que Skinner aplicara la teoría de los actos de habla a la metodología de la historia del pensamiento político, Carl Schmitt ya había propuesto esencialmente la misma idea.” Thomas Hobbes, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, “Prólogo”, trad. Andrés Rosler, Ed. Hydra, Buenos Aires, 2010. p. 9.

⁹ La *tesis de la polemicidad* de los conceptos políticos parece incluir otra tesis fundamental, a saber, la *tesis de la simetría* de las partes. Puesto que el material del discurso político está formado fundamentalmente por opiniones y argumentos, esto parece obligarnos a creer que las posiciones de ambas partes deben ser atendidas, o mejor dicho, que ambas partes aceptan que sus posiciones son atendibles. Justamente esta parece ser la razón por la cual las partes están dispuestas a discutir, pues como observa Hannah Arendt, “vista con la perspectiva de la política, la verdad tiene un carácter despótico.” Y como bien observa De Maistre en *Du Pape*, “Quien demuestre que el Papa está equivocado, tiene derecho a desobedecerlo.” Esto nos da la pauta de que una posición que se jacte de tener la verdad no tiene por qué estar dispuesta a discutir, y por otra parte no tiene por qué obedecer a quien está equivocado. Cf. Hannah Arendt, *Verdad y política*, § 3.

un curso de acción¹⁰. Sobre este mismo asunto Carl Schmitt había notado en 1938, en su famosa obra dedicada a la teoría de Estado en el Leviatán de Thomas Hobbes que:

No todo activismo filosófico, ni toda doctrina de la acción, son ya por sí pensamiento político. Hobbes vio certeramente que los conceptos y las doctrinas eran armas de la lucha política.¹¹

Schmitt hace notar dos cosas, por una parte que no todo discurso es susceptible de ser instrumento político, de manera que en principio no cualquier clase de argumentación es solvente para el discurso político. Por otra parte Schmitt nos hace notar que los conceptos y doctrinas son aquellos susceptibles de controversia política, o al menos pueden ponerse a su servicio¹².

Si atendemos a estos pasajes, no tendríamos suficientes razones para creer que Schmitt se compromete con una teoría del conflicto político basada en la violencia. Muy por el contrario, estos pasajes parecen sugerirnos que la distinción entre amigos y enemigos hace pie en diferencias en principio discursivas o conceptuales, y fundamentalmente semánticas o ideológicas. A su vez, que el lenguaje político es una forma de actuar políticamente. De hecho Schmitt nos da buenas razones para creer que el antagonismo político, que agrupa a los hombres según amigos y enemigos, parte de un desacuerdo conceptual. Ahora, esto no implica que la distinción entre amigos y enemigos no pueda llegar, en el peor de los casos o en *ultima ratio* (para usar la jerga schmittiana), a expresar el semblante violento de los hombres¹³. De hecho, Schmitt es consciente de esto y entiende que “[la] guerra no es ni la

¹⁰Somos de la idea de que una posición que considere a la actividad política como actividad meramente discursiva o reductible al mero discurso polémico maneja un concepto pobre de la actividad política. De hecho existe en la jerga política un término peyorativo para quienes se dedican a motivar a las masas desde el pedestal, dicho término es el de *agitadores*.

¹¹ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, *Op. cit.*, p. 85. No es un dato menor que Schmitt haga estas observaciones en 1938, ya que es el mismo año en que revisa por segunda vez y agrega el segundo corolario a *El concepto de lo político*. Ahora bien, *El leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* es el resultado de dos conferencias que Schmitt pronunció, primero el 21 de enero de 1938 en Leipzig en la Sociedad Filosófica, dirigida por el profesor Arnold Gehlern, y una segunda conferencia dictada en Kiel, el 29 de abril del mismo año, en la Sociedad Hobbes, que se encontraba bajo la presidencia del profesor barón Cay von Brockdorff. Del mismo modo, varias ideas y formulaciones de trabajos y conferencias anteriores aparecen también reformulados en esta obra, por lo tanto podemos sospechar que *El leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, resulta no sólo del estudio del *Leviatán* de Thomas Hobbes sino también de una interpretación de esta obra a la luz de las propias ideas de Schmitt.

¹² Esta cuestión no es tan inocente como parece a primera vista, después de todo Schmitt pareciese comprometerse con la idea de que un texto manifiestamente político, es más que una mera enunciación o cuerpo de argumentos lógicamente ordenados. Muy por el contrario se trata de una acción mediante la cual se defiende una posición en particular que a su vez se coloca frente a un adversario respecto de esa cuestión en particular.

¹³ Julien Freund pareciese quedar a mitad de camino en el análisis del conflicto político de Carl Schmitt, de hecho entiende que el “el par amigo-enemigo le da a la política su dimensión existencial desde el momento que,

meta, ni el fin o ni siquiera el contenido de la política” y por lo tanto que “lo políticamente correcto (...) podría residir en evitar la guerra”¹⁴. Schmitt tampoco parece creer que la guerra forme parte de la política, muy por el contrario interpreta que la guerra “posee sus propias reglas, sus puntos de vista estratégicos, tácticos y de otros tipos”¹⁵ por lo tanto la *autonomía de lo político* pareciese ser coextensible al asunto de la guerra. De tal manera,

La guerra no es pues en modo alguno objetivo o incluso contenido de la política, pero constituye su presupuesto que está siempre dado como posibilidad real, que determina de una manera peculiar la acción y el pensamiento humano y origina así una conducta específicamente política.¹⁶

Ahora bien, con todo esto no quiero defender una posición según la cual Schmitt sea lo que se suele llamar un “pacifista”, muy por el contrario, sólo intento y me contento con distinguir su teoría del conflicto, de una teoría del conflicto basada en la violencia, como pueden ser por ejemplo el anarquismo y el marxismo¹⁷. Schmitt es consciente, y por ello no niega, que la distinción de amigos y enemigos pueda desdoblarse en la posibilidad real de la aplicación de la violencia entre hombres. Sin embargo, que no niegue la posibilidad real de la aplicación de la violencia entre las partes no implica que establezca una reducción ni del conflicto político ni del antagonismo concreto de amigos-enemigos a esta instancia. De hecho, Schmitt no tiene mayores inconvenientes en aceptar que “[l]os conceptos de amigo, enemigo y lucha adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente. La guerra procede de la enemistad, ya que ésta es la

adoptando un carácter bélico, impone el problema de la vida y la muerte”. Según entendemos, para Freund el carácter existencial del conflicto político aparece en el momento en que el conflicto muestra a los agentes la posibilidad de perder la vida. Por nuestra parte consideramos que esta perspectiva del conflicto político pierde de vista la instancia del conflicto como antagonismo polémico. Es decir, pierde de vista que también hay conflicto político en aquellos casos donde se configura el par amigo-enemigo gracias a cierta diferencia conceptual.

¹⁴ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 64. (§3; 21).

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ Como es de público conocimiento, tanto el marxismo como el anarquismo coinciden en la idea de que la aplicación de una última gran violencia finalizará con todo conflicto político. Para el marxismo la última gran violencia disuelve de una vez por todas el antagonismo de opresores y oprimidos, mientras que para el anarquismo, entre gobernantes y gobernados. En ambos casos la situación que resulta de la anulación del antagonismo es una suerte de paz perpetua donde el Estado ya no tiene lugar y donde las relaciones políticas y económicas ya no tienen sentido. Schmitt en tal sentido no cree en que mediante una última gran violencia se diluyan de una vez y para siempre las condiciones que pueden dar lugar nuevamente a la distinción de amigos y enemigos. A su vez considera que “[n]o existe objetivo tan racional, ni norma tan elevada, ni programa tan ejemplar, no hay ideal social tan hermoso, ni legalidad ni legitimidad alguna que puedan justificar el que determinados hombres se maten entre sí.” De tal manera Schmitt parece descartar todas las vías que pueden exigirle al hombre dar la vida en pos de un ideal. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, p. 78. (§5; 37)

negación óptica de un ser distinto.¹⁸”, esto quiere decir que el sentido de términos como enemistad, lucha y amistad tienen un valor para nosotros por lo que implican semánticamente como posibilidad real.

Ahora bien, todavía tenemos algunos cabos sueltos, pues según parece, de lo que es la distinción específica de lo político no se sigue inmediatamente un conflicto violento como es el caso de la guerra o la revolución. Por lo tanto la pregunta sigue siendo, ¿cómo es posible que a partir de una diferencia meramente conceptual, los hombres lleguen al conflicto bélico? Como ustedes recordarán, según Schmitt la distinción específica de lo político venía de la mano de un desacuerdo conceptual. A su vez, con esto Schmitt no decía otra cosa que el desacuerdo conceptual o argumentativo se reflejaba en la realidad bajo la distinción concreta de amigos y enemigos. Por otra parte, como solían decir los latinos, *a verbis ad verbera*, es decir el asunto sigue siendo que hay un paso de las palabras a los golpes. También debemos recordar que si bien Schmitt no descarta la vía de la violencia, tampoco la recomienda¹⁹.

Ahora bien, si “[e]l sentido de la distinción amigo-enemigo es marcar el grado máximo de intensidad de una unión o separación, de una asociación o disociación²⁰”, por una parte tenemos que el máximo de intensidad de la unión es la indiferencia entre amigos y enemigos, mientras que por otra parte el máximo de intensidad de la separación entre amigos y enemigos es el conflicto, a su vez como ya hemos dicho, el conflicto en *ultima ratio* se resuelve por medios bélicos, pero no hay que descuidar que se disuelve por medios políticos. De tal modo, según parece, lo político es autónomo de la guerra, ya que según dijimos ésta tiene sus propias reglas²¹, y a su vez si la paz que es la supresión de todo conflicto se encuentra también más

¹⁸ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 63. (§3; 21).

¹⁹ Dante observa que “[l]o que se adquiere por duelo, se adquiere legítimamente. Pues cuando el juicio humano falta, ya por estar envuelto en las nieblas, ya porque no existe recurso ante un juez (...) Cuando dos adversarios con todas las fuerzas de sus cuerpos y de sus almas, luchan sin odio y por amor de la justicia, apelan de común acuerdo al juicio divino. Esta lucha, por haber sido primitivamente de uno contra uno, es lo que llamo duelo.” Dante, *De monarchia*, II, 10. Sin embargo, Dante, lejos de ser un belicista y de usar este argumento como un consejo a favor de la guerra, nos advierte, “[p]ero hay que tener cuidado, en los asuntos bélicos, de agotar primero todos los medios que ofrece la negociación.” Dante, *De monarchia*, II, 10. Es decir, Dante no rechaza la guerra, sin embargo, entiende que esta debe tener lugar en caso de que la intensidad de la controversia haya agotado toda vía diplomática. Por tanto el conflicto no es más que un recurso extraordinario que surge de la imposibilidad de la resolución pacífica, instancia que lejos de ser suprimida es considerada como la instancia primordial y más importante. Schmitt se aproxima a la postura de Dante en su interpretación de la famosa expresión de Clausewitz, de tal modo entiende que la guerra no es uno de los tantos instrumentos de la política, sino que esta es la *ultima ratio* en que se expresa la intensidad de la dicotomía amigo-enemigo.

²⁰ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 57. (§2; 14)

²¹ Hume sostenía una tesis similar según la cual “a los hombres les es imposible matarse los unos a los otros, sin una idea de la justicia y del honor, sin estatutos ni principios. Las leyes de guerra, así como las de la paz, y aun esa deportiva especie de guerra que realizan los boxeadores, los luchadores, los que pelean con garrote y los gladiadores, está regulada por principios fijos. El interés y la utilidad comunes infaliblemente dan origen a una norma del mal y del bien entre las partes interesadas.” Hume, David, “Investigación sobre la moral”, trad. Juan Adolfo Vázquez, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 77.

allá de lo político, sin embargo no lo anula, pues la distinción de amigos y enemigos esta supuesta como posibilidad real, incluso cuando no estamos en una situación conflictiva²². En otras palabras, cuando comienza la guerra se termina la vía de la política, y cuando comienza la paz se resuelve la distinción de lo político. Resulta entonces plausible que para Schmitt, la guerra no sea la política por otros medios, sino su supuesto. Como bien señala William Rasch, “[e]l código de amigo/enemigo que guía el sistema es también el código que define la relación”²³. Con esto Rasch quiere decir, que venido el caso de una guerra de religión el grupo humano que se define a sí mismo como enemigo frente a otros, y en tal sentido define su relación, guía el sistema en tanto y cuanto este grupo religioso ya no puede llevar la guerra adelante como comunidad religiosa, sino con todos los derechos que se merece una entidad política²⁴.

3

Veamos ahora qué sucede si a lo dicho hasta aquí le sumamos la *tesis de la autonomía de lo político*. Según Carl Schmitt, “[l]o político puede extraer su fuerza de las más diferentes esferas de la vida humana, de oposiciones religiosas, económicas, morales y otras; no demarca un territorio propio sino sólo el grado de intensidad de una asociación o disociación de seres humanos”²⁵. Esto quiere decir que, si el estándar schmittiano es cierto, un desacuerdo público que se vuelve lo suficientemente intenso y por tanto establece una diferencia de amigos y enemigos, nos da un caso apto de ser llamado político. Ahora bien, Schmitt en ningún momento restringe la esfera política a la moral, económica o estética, muy por el

²²“Todos los conceptos, ideas, y palabras poseen un sentido *polémico*, se formulan con vistas a un antagonismo concreto, y están vinculados a una situación específica cuya consecuencia última es la agrupación según amigos y enemigos (que se manifiesta en guerra o revolución) y que se convierte en abstracciones vacías y fantasmales en cuanto pierde vigencia esta situación.” Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 60. (§3; 18). Julien Freund sostiene muy acertadamente que “Schmitt quiere decir que en política siempre es necesario razonar teniendo presente la eventualidad de una posible lucha o de un hipotético conflicto.” Juan Carlos Corbetta, Ricardo S. Piana (comp.), *Política y orden mundial*, *op. cit.*, p. 32.

²³ William Rasch, *Un ser peligroso y dinámico*, “Carl Schmitt: la prioridad lógica de la violencia y la estructura de lo político”, publicado en Revista *Deus Mortalis*, n° 3, 2004, p. 435.

²⁴“La religión se transforma en algo político cuando combate contra otra religión, o bien cuando se confrontan dos modos diferentes de entender una misma religión, como en el caso de las guerras de religión del siglo XVI”. Juan Carlos Corbetta, Ricardo S. Piana (comp.), *Política y orden mundial*, *op. cit.*, p. 31.

²⁵ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 68. (§4; 27). A través de la tesis de la autonomía de lo político Carl Schmitt pretende evitar la moralización del enemigo político. También alcanza el mismo efecto a partir de la distinción entre *inimicus* y *hostis*, es decir, trazando la diferencia entre enemigo privado y enemigo público. La referencia bíblica a San mateo y a San Lucas a la que recurre Schmitt para establecer la distinción entre enemigo público y enemigo privado tal vez cobre mayor sentido si consideramos algunos otros pasajes de su obra como: “Los teólogos tienden a definir al enemigo como algo que tiene que ser aniquilado.” Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit 1945/47*, Duncker und Humblot, Berlin, 1991, p. 89.

contrario acepta que un desacuerdo de relevancia en alguna de estas esferas es susceptible de convertirse en político. Por lo tanto lo político es autónomo de la moral y lo económico. Pero lo económico o lo moral tienen una disposición que los hace susceptibles a convertirse en un fenómeno político. De tal manera queda trazada una línea de autonomía, donde la intensidad en el desacuerdo en distintas áreas hace que estos asuntos puedan convertirse en un contenido para la política; esto quiere decir que la política se reserva el derecho de admisión²⁶.

Esta tesis que hemos presentado como la *tesis de la autonomía de lo político* nos lleva a considerar la *tesis schmittiana de la prioridad de lo político*²⁷. Para Schmitt el derecho es subsidiario de lo político, y la crítica liberal se entenderá con mayor facilidad si asociamos esta idea al famoso eslogan liberal, *Estado de Derecho*²⁸. Esto explica la naturaleza histórica del fenómeno político y constitucional, que como sabemos son dos fenómenos de naturaleza polémica, en pocas palabras las constituciones son armas forjadas al calor de lo que fue literalmente una lucha²⁹.

Para Schmitt en toda discusión tenemos siempre la posibilidad tomar dos caminos, o como se dice, tenemos al menos dos opciones: “el camino correcto y el mío”. Por lo tanto se podría decir que, como creen algunos: “la vida se trata de elegir”, y por ahora hasta donde hemos recibido noticias la política forma parte de la vida, *ergo* en política también tenemos que tomar decisiones. Se puede decir entonces que para Schmitt en política “no hay almuerzos gratis” y por lo tanto el precio que hay que pagar a la hora de elegir, es abandonar el camino que se decide postergar. El asunto ahora es el siguiente, si no suponemos esto, vaciamos a lo político de contenido controversial, y como bien están haciendo en sospechar, tomar este camino es abandonar a la distinción amigo-enemigo, o sin más la vía de la *polemicidad*.

Como bien sabemos, se suele creer que la tesis fundamental del liberalismo es el reconocimiento de la diversidad de concepciones en los grupos humanos. Esto a pesar de no ser del todo falso, es una descripción insuficiente y por lo tanto sólo una imagen superficial del verdadero compromiso liberal. De allí que comprender el liberalismo en estos términos

²⁶ “Toda antítesis religiosa, moral, económica, ética o cualquier otra se transforma en una antítesis política si es suficientemente fuerte para agrupar efectivamente a seres humanos en amigos y enemigos.” Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 67. (§4; 25)

²⁷ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 49. (§1; 7) “El concepto de Estado supone el de lo político”, voy a llamar a esto la *tesis de la prioridad de lo político*.

²⁸ “La crítica schmittiana al racionalismo liberal reposa en la idea de haber pretendido legitimar las instituciones del Estado de derecho recurriendo a una presunta capacidad de la norma para auto-fundarse.” Cf. Jorge Dotti, *Teología política y excepción*, artículo publicado en Revista de filosofía Daemon, n° 13, Julio-Diciembre 1996, p. 132.

²⁹ Cf. Andrés Rosler, *El constitucionalismo político de Carl Schmitt*, AAVV. Cuadernos de Derecho Constitucional, I. Historia y Constitución, Ed. Hydra – UCSE, Buenos Aires, 2011. p. 19.

implica perderse gran parte de la película. Suponemos que frente al déficit de esta descripción, que por otra parte no dejaría conforme ni siquiera a un liberal, debemos decir que el verdadero compromiso del pensamiento liberal es con el optimismo en el acuerdo de las partes, o en palabras de Carl Schmitt, “colaborar con el triunfo de la razón³⁰”. Es decir, lo que preocupa verdaderamente a los liberales es la posibilidad de que nos pongamos de acuerdo antes que el supuesto de que partimos de un desacuerdo. El asunto por lo tanto, no es que estemos en desacuerdo, sino que podamos encontrar un consenso que nos permita vivir en paz³¹. Podemos decir que liberalismo se caracteriza por la esperanza en el consenso. Sin embargo, pareciese que el consenso entendido en los términos liberales tiene una alta dosis de moralidad y de allí que resulte atractivo que nos inclinemos a favor de esta posición.

Según hemos dicho, para Schmitt la política se ocupa fundamentalmente del conflicto y por lo tanto del desacuerdo. Esto significa que las partes implicadas no sólo discrepan ideológicamente, sino que están dispuestas a explotar estos dos rasgos. Lo que quiero defender es entonces una posición según la cual el desacuerdo en política es central y fundamental, y que por lo tanto, si nos concentramos en la naturaleza del conflicto y del antagonismo político obtendremos mejores resultados, y algunas ventajas a la hora de explicar exitosamente los fenómenos de la vida política.

Conceptualmente la definición de un triángulo en la Grecia en el siglo V a.C. permanece del mismo modo hoy día, es decir, un triángulo en el siglo V a.C. sigue siendo, al menos, definido del mismo modo. Sin embargo, un rápido vistazo a la historia humana nos muestra que su principal característica no es ni el acuerdo, ni su pretensión. Por otra parte pareciese plausible pensar que sólo puede definirse aquello que no tiene historia, por lo tanto que la pretensión de encontrar una única definición a conceptos como castigo, liberalismo o democracia es una tarea un tanto ilusoria como poco útil. Por lo tanto, todo parece estar a favor de que sospechemos que estos conceptos evolucionan a partir de su uso y que toman determinados contenidos semánticos en virtud de un contexto histórico determinado³². Podríamos tomar como caso al cristianismo, y decir que las creencias que forman parte de un período concreto de éste son solo parte del relato completo del cristianismo. De allí que preferimos creer que los conceptos de naturaleza histórica se forman con una base histórica.

³⁰ Carl Schmitt, *La defensa de la Constitución* [1931], trad. Manuel Sánchez Sarto, Ed. Labor, Buenos Aires, 1931, p. 175.

³¹ Cf. Raymond Geuss, *Historia e ilusión en la política*, trad. Vicente Campos, Ed. Tus Quest, Barcelona, 2004, p. 14. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, *Op. cit.*, p. 63. (§3; 21).

³² Tal vez sea el momento más oportuno para recordar la tan citada expresión schmittiana de *Teología Política*: “[I]a imagen metafísica que de su mundo se forja una época tiene la misma estructura que la forma de la organización política que esa época tiene por evidente.”

Por lo tanto debemos asumir que al menos los conceptos políticos cargan con una historia que no determina rigurosamente cómo han de ser usados. Por lo tanto debemos asumir que no podemos desembrazar del todo la historia que ellos llevan dentro y por lo tanto depurarlos de toda su carga histórica. Estamos por lo tanto convencidos de que, la atención histórica puede ayudarnos a liberarnos de algunas ilusiones, esto quiere decir que la reflexión aun histórica es útil para la filosofía política, pues ella aun puede resultar políticamente iluminadora³³.

4

Pienso que la teoría política schmittiana se preocupa fundamentalmente por la posibilidad de una distinción insuperable, que absorbe toda esfera susceptible de controversia pública, pero a su vez que se escapa de la neutralización³⁴. Es decir que se ocupa de la posibilidad real a la vez que describe su propia condición de posibilidad.

Las categorías de amigo-enemigo intentan categorizar una forma de vida, que asume el pesimismo antropológico, sin quedar reducido a una mera desconfianza en la inmoralidad humana y por lo tanto sin simplificar el conflicto político a esta instancia.

La diferencia entre la posición de Schmitt y la del liberalismo parece venir de la mano de la función y amplitud de acción –*decisión*– de la autoridad. Por una parte el liberalismo acepta la tesis según la cual la esfera de la acción del Estado no debe violar la autonomía del individuo, es decir lleva el Estado a condiciones mínimas, lo cual no implica que no preserve la presencia del Estado. Esta posición lleva al liberalismo a interpretar que la posición de Schmitt acepta un concepto de Estado proclive al totalitarismo. Al mismo tiempo la crítica schmittiana al liberalismo es la neutralización política, no por la minimalización del Estado, sino por la despolitización de la decisión, que se esconde bajo el eslogan de *Estado de Derecho o imperio de la ley*.

³³Un caso que tal vez aclare lo que intentamos decir puede ser la siguiente observación de Carl Schmitt, “[c]uando murió Gentz, en 1832, ya podían percibirse los indicios del año 1848 y de la revolución de la burguesía alemana. El nuevo movimiento revolucionario entendía por romanticismo la ideología de su enemigo político, el absolutismo reaccionario.” Según parece en el pasaje citado Schmitt emprende dos tareas, por una parte un esclarecimiento explicativo de los hechos históricos, pues interpreta que con la muerte de Gentz en 1832 ya podían anticiparse los hechos de 1842. Por otra parte Schmitt entiende que la configuración del enemigo político para los revolucionarios viene dada a partir del compromiso ideológico con el romanticismo. Carl Schmitt, *Romanticismo Político*, op. cit., p. 63.

³⁴ Para Schmitt el conflicto siempre está supuesto como una posibilidad incluso en aquellos casos donde pareciese no ser posible. “*Bellum manet, pugna cessat*”. Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, “Corolario II, Sobre la relación entre los conceptos de guerra y enemigo” [1938], trad. Roberto Agapito, Ed. Alianza, España, 2005. p. 131.

Ahora, como hemos visto, Schmitt acepta la tesis de la *autonomía de lo político*, y por tanto preserva ciertos asuntos de la injerencia política. Pues las condiciones no las pone la política sino la intensidad del debate público. Pues como hemos dicho el derecho de admisión a lo político viene dada por la intensidad del debate.

Varias críticas quedan desactivadas por la vía de la antropología negativa, pues según parece toda teoría política debe comprometerse con una idea de hombre. El liberalismo tiene una posición al respecto, Schmitt también y en nuestros días el pacifismo se sostiene sobre la idea de humanitarismo.

Para Schmitt, lo político es una *relación*, las categorías de amigo y enemigo son un *código de interpretación* y la política –revolución o guerra– una *práctica*, que por su naturaleza –contingente– no afecta lo político, pues el conflicto puede darse o no. Ahora bien, que no se dé el conflicto, no implica una negación de su posibilidad, muy por el contrario su suposición.

Por otra parte, Schmitt parece dejar desactivadas dos posiciones que podemos llamar “clásicas”: por una parte, la oposición existencial básica de amigos y enemigos no se puede anular apelando a una pedagogía ilustrada que termine de una buena vez por moralizar al sujeto. En tal sentido, el pesimismo antropológico es más fuerte que la esperanza pedagógica de la ilustración que al menos hasta hoy no ha dado buenos resultados en la extirpación de la fuente de los errores morales del sujeto. Por otra parte tenemos que, como sostiene la creencia liberal y la marxista, el conflicto puede suprimirse a partir de un acomodamiento de las relaciones de producción y distribución. Estas dos posiciones parecen suponer que el conflicto mermaría frente al progreso del género *humano* por una parte moral y por la otra económica. En pocas palabras, la posición de Schmitt sigue siendo una buena respuesta a las salidas ilustradas, liberales y marxistas³⁵.

Finalmente, la distinción específicamente política que Carl Schmitt propone evita la tan frecuente sinécdoque, de tal modo su teoría es un caso de tipo ideal, pues su modelo excede la descripción del caso concreto y se convierte en una suerte de modelo explicativo que nos permite comprender el comportamiento político del fenómeno político. De allí su validez para cualquier observación o comprensión de casos particulares, incluso como es independiente de la violencia, si hemos alcanzado a demostrarlo, de una guerra sin batallas.

³⁵ Cf. Jorge Dotti, *Teología política y excepción*, *Op. cit.*, p. 130.

Bibliografía

- Bendersky, Joseph, *Carl Schmitt teórico del Reich*, Bologna, Il Mulino, 1989.
- Córdova Vianello, Lorenzo, *Derecho y Poder. Kelsen y Schmitt frente a frente*, Ed. FCE, México, 2013.
- Corbetta, Juan Carlos y Ricardo S. Piana (comp), *Política y orden mundial*, “Ensayos sobre Carl Schmitt”, *Las líneas clave del pensamiento político de Carl Schmitt* (Julien Freund), Ed. Prometeo, 2007, Buenos Aires.
- Dotti, Jorge, *Teología política y excepción*, Revista de filosofía Daemon, n° 13, Julio-Diciembre 1996.
- Geuss, Raymond, *Historia e ilusión en la política*, trad. Vicente Campos, Ed. Tus Quest, Barcelona, 2004.
- Hobbes, Thomas, *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*, “Prólogo”, trad. Andrés Rosler, Ed. Hydra, Buenos Aires, 2010.
- Hume, David, *Investigación sobre la moral*, trad. Juan Adolfo Vázquez, Ed. Losada, Buenos Aires, 2003.
- Meier, Henrich, *Carl Schmitt, Leo Strauss y el Concepto de lo político. “Un dialogo entre ausentes*, trad. Alejandra Obermeier, Ed. Katz, Buenos Aires, 2008.
- Pinto, Julio, *Carl Schmitt y la reivindicación de la política*, Ed. Proyecto, Buenos Aires, 2003.
- Rasch, William, *Un ser peligroso y dinámico*, “Carl Schmitt: la prioridad lógica de la violencia y la estructura de lo político”, publicado en Revista *Deus Mortalis*, n° 3, 2004.
- Rosler, Andrés, *El constitucionalismo político de Carl Schmitt*, AAVV. Cuadernos de Derecho Constitucional, I. Historia y Constitución, Ed. Hydra – UCSE, Buenos Aires, 2011.
- _____, *El conflicto político y la autoridad del derecho: la crítica schmittiana al positivismo liberal*, Revista Norma, moralidade e interpretação, Linus editores, Brasil.
- Schmitt, Carl, *Der Begriff des politischen*, Verlag Duncker und Humblot, München und Leipzig, 1932.
- _____, *El concepto de lo político*, trad. Roberto Agapito, Ed. Alianza, España, 2005.
- _____, *The leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, “Meaning and failure of political symbol”, foreword and introduction by George Schwab, translated by George Schwab and Erna Hilfstein, Greenwood Press, Unites States of America, 1996.

_____, *Romanticismo Político*, “Definidme como queráis, pero no como romántico”, trad. Luis A. Rossi y Silvia Schwarzböck, Ed. Universidad de Quilmes, Buenos Aires, 2000.

Vita, Leticia, *Legitimidad del Derecho del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar*, “Hans Kelsen, Carl Schmitt y Hermann Heller”, Ed. Eudeba, Buenos Aires, 2014.

Do ‘Político’ à ‘Segurança’ e de volta outra vez: o legado de Carl Schmitt na Teoria da Securitização

Rodrigo Duque Estrada¹

Universidade Federal do Pampa – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”,
Universidade Estadual de Campinas, Universidade de São Paulo

Paulo José dos Reis Pereira²

Universidade Estadual de Campinas – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita
Filho”, Universidade Estadual Campinas, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo –
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Resumo: *O artigo explora a relação entre o pensamento de Carl Schmitt e a teoria da securitização a partir de narrativas da literatura dos estudos de securitização que afirmam haver um “legado schmitteano” no conceito de segurança da Escola de Copenhague. Argumenta-se que foi construída, ao longo do tempo, uma hermenêutica “negativa” do conceito de securitização que circunscreve continuamente este legado como uma instância que deve ser amplamente evitada e contra a qual se devem articular estratégias alternativas de dessecuritização, isto é, tirar a política da esfera dominada por relações de inimizade e insegurança existenciais para um âmbito mais inclusivo e democrático. O trabalho analisa esta interpretação a partir de um movimento mais amplo de (re)apropriação e (re)interpretação do pensamento de Carl Schmitt nas Relações Internacionais, demonstrando a contingência da hermenêutica “negativa” postulada pela Escola de Copenhague e seus colaboradores. Para tal, engajamos não a partir de uma compreensão própria sobre a “verdade” da obra de Schmitt, mas através de uma crítica imanente, ou*

¹ Mestrando em Relações Internacionais no Programa de Pós-Graduação “San Tiago Dantas” (UNESP, UNICAMP e PUC-SP). Graduado em Relações Internacionais pela Universidade Federal do Pampa. Contato: rodpanzera@gmail.com

² Doutor em Ciência Política pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor de Relações Internacionais no Programa de Pós-Graduação “San Tiago Dantas” (UNESP, UNICAMP e PUC-SP) e coordenador do curso de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Contato: pjrperreira@pucsp.br.

seja, entrevedo as ambiguidades e limitações do “legado” através dos próprios debates na literatura da securitização, que suscitam questionamentos sobre o status teórico dessa apropriação.

“Se não houvesse inimigos, seria preciso inventá-los” - Pierre Clastres, Arqueologia da Violência

1. Introdução

O presente trabalho tem por objetivo explorar detalhadamente a relação entre o pensamento do jurista alemão Carl Schmitt e a teoria da securitização da chamada Escola de Copenhague de estudos de segurança internacional. De modo mais específico, trata-se não de uma relação direta ou de herança intelectual, mas da maneira como formas de interpretação e apropriação da filosofia política de Carl Schmitt, por parte de teóricos da Escola de Copenhague e colaboradores externos, conformaram um legado particular que o circunscreve continuamente no “centro gravitacional” da teoria da securitização (STRITZEL 2007) e também nos estudos de securitização (WAEVER 2011), ao redor dos quais erigem-se investigações de aplicação empírica e direcionamentos ético-normativos. Neste sentido, o presente estudo está menos interessado em postular hipóteses acerca das correlações ou implicações normativas de uma suposta “lógica schmitteana” na teoria da securitização (HUYSMANS 1998; WILLIAMS 2003; Aradau, 2004: 388-413) do que compreender a genealogia desta lógica tal como construída por narrativas da literatura acadêmica.

A partir de uma crítica imanente aos debates da securitização, perguntamos se esse legado schmitteano não reside numa interpretação contingente e que possibilidades – se houver – um renovado engajamento com a obra de Carl Schmitt pode representar para a Escola de Copenhague, considerada por muitos como uma das mais sofisticadas e pioneiras intervenções no processo de “alargamento e aprofundamento” dos estudos de segurança internacional no período pós-Guerra Fria (BUZAN & HANSEN 2009). Longe da ambição dos autores de responderem sistematicamente a tais questões, esperamos que, ao final do trabalho, tenhamos conseguido estabelecer uma ponte compreensiva para um problema até então amplamente negligenciado e pouco contestado. Seguindo o desafio colocado por

Schmitt, tudo o que se diz aqui deve ser “concebido tão-somente como o enquadramento teórico de um problema imensurável” (SCHMITT 2009, p. 8), sem pretensões exaustivas.

Embora seus formuladores originais (Ole Waever e Barry Buzan) não tenham se referido explicitamente a Schmitt para basear o projeto analítico da securitização³, as semelhanças da narrativa foram reconhecidas por teóricos do campo da segurança simpatizantes à abordagem da Escola de Copenhague. Huysmans (1998), por exemplo, apresenta uma leitura da securitização que identifica a natureza da ameaça existencial e da política de inimidade como uma racionalidade específica e uma técnica de governo que encontra seu fundamento mais expressivo no realismo político de Carl Schmitt. De maneira semelhante, Williams (2003) postula que a especificidade da segurança como um ato de fala no trabalho da Escola de Copenhague apoia-se numa “compreensão da política de inimidade, decisão e emergência que tem raízes profundas no entendimento de Schmitt sobre a ordem política” (p. 515). Com este enquadramento, foi possível aos principais autores da Escola de Copenhague, de maneira um tanto dispersa e pouco sistemática, assumir o “legado schmitteano”. Numa passagem pouco citada, o próprio Waever, ao lado de Carsten Laustsen, afirma que a teoria da securitização tem uma afinidade estrutural com a natureza decisionista da religião, e mobiliza Carl Schmitt para ilustrar a analogia da exceção na jurisprudência com o milagre da teologia: “[...] pode ser que a teoria da securitização em si baseie-se na teologia política” (LAUSTSEN & WAEVER 2003, p. 169-70)⁴.

No entanto, como qualquer conceito de segurança implica necessariamente um entendimento subjacente sobre o significado da política e o status de comunidade/poder/articulação (HUYSMANS 2006; HANSEN 2012), a securitização enraizada em Schmitt levou muitos a pensar as implicações dessa concepção de segurança para a própria possibilidade de agência nas relações internacionais: “o Estado depende de seus inimigos para manter identidade/controle sobre sua população? Como pode esta lógica mudar,

³ Em um artigo autobiográfico, Waever (2004) afirma que não se recorda se tinha Schmitt em mente quando elaborou a abordagem do ato de fala da segurança. De acordo com o autor, “Eu estava de alguma maneira familiarizado com o argumento geral, mas, conforme me recordo, a versão original da teoria do ato de fala foi formulada em 1988 sem qualquer inspiração direta. Eu apenas li Schmitt em detalhe posteriormente – e o achei muito convincente, naturalmente notando as semelhanças, assim como os pontos em que – espero – nos distanciamos”. (p. 2). Na versão de 1995, em que Waever apresenta de maneira mais elaborada os conceitos de securitização e dessecuritização, há uma referência a Carl Schmitt, quando discute a dualidade entre Estado e sociedade (WAEVER 2007, p. 86, rodapé 63). Na obra de referência da Escola de Copenhague, *Security: a new framework for analysis*, há uma passagem em que Schmitt é apresentado num espectro dicotômico de filosofias políticas, em contraposições como Arendt *versus* Easton, Schmitt *versus* Habermas e Weber *versus* Laclau (BUZAN etl. al. 1998, p. 142).

⁴ Já Barry Buzan e Lene Hansen, numa revisão sistemática da evolução dos estudos de segurança internacional, afirmam que um dos principais elementos da Escola de Copenhague reside numa compreensão schmitteana da segurança como perigo e o caráter excepcional da política de segurança (BUZAN & HANSEN 2009, p. 213).

e como pareceria um cenário de segurança *pós-schmitteano*?" (BUZAN & HANSEN 2009, p. 217; ênfase nossa).

Dado que o projeto inicial continha, ao lado da perspectiva analítica, um caráter normativo - pois a securitização denota um conceito negativo, "uma falha ao lidar com o processo normal da política" (BUZAN et. al. 1998, p. 29) - que permite pensar a alternativa da dessecuritização⁵, isso culminou numa emergente oposição binária, na qual a securitização passou a ser vista como uma esfera negativa com implicações políticas atreladas ao pensamento de Carl Schmitt, enquanto a dessecuritização foi designada a esfera positiva demandando uma filosofia política mais ligada a tradições de pensamento "democráticas" (ROE 2012, p. 260).

São sintomáticas, portanto, dessa circunscrição da obra e pensamento de Schmitt a um esquema binário, afirmações como a de Claudia Aradau sobre as "lealdades contraditórias" da teoria da securitização, que, apesar de endossar processos democráticos, engloba uma concepção política schmitteana que é essencialmente perigosa e antidemocrática (Aradau, 2004: 393); de Mark Neocleus sobre o caráter intrinsecamente fascista da obra de Schmitt, o que transforma o recurso à sua linguagem no campo da segurança numa lógica de exclusão e extermínio como corolários necessários (Neocleous, 2009: 32); e de maneira mais assertiva, Cauê Pimentel e Bárbara Motta sustentam que "Schmitt apresenta um conceito muito estreito do político que é, sobretudo, essencialista e excludente, e, portanto, insere a teoria da securitização numa estrutura de soma-zero" (Pimentel & Motta, 2015: 7-8), para então afirmarem que sua teoria representa um "obstáculo ontológico" para a questão da dessecuritização (Pimentel & Motta, 2015: 8).

Portanto, interessa-nos saber de que forma (quais estratégias argumentativas) se convencionou interpretar o legado de Carl Schmitt na teoria da securitização e clausurar sua contribuição a uma hermenêutica negativa, contra a qual se deve repensar o político para permitir formas de inclusão, pluralidade e emancipação sociais. Estas, por sua vez, se afastariam sistematicamente das práticas de segurança fundadas na exclusão, e na política de medo e perigo de um "outro" ameaçador, que reforçam as distinções dentro/fora (WALKER 2013) e impedem uma ética de responsabilidade fundada no reconhecimento e na universalidade dos direitos capaz de transcender a redução da política à distinção amigo/inimigo (WILLIAMS, 2003: 522; ARADAU, 2004: 402). No entanto, algumas críticas

⁵ A dessecuritização, para a Escola de Copenhague, é a "opção ótima de longo alcance, uma vez que significa não ter questões fraseadas como 'ameaças contra as quais temos contramedidas', mas movê-las fora dessa sequência de ameaça-defesa para dentro da esfera pública ordinária" (BUZAN et. al. 1998, p. 29).

imanes (ou seja, que trabalham dentro da tradição) permitem entrever algumas das ambiguidades envolvidas na apropriação schmitteana da securitização, especialmente as críticas de Behnke (2006) e de Holbraad e Pedersen (2012). Estas serão exploradas ao longo do trabalho.

Baseamos esta indagação num esforço geral de revisão bibliográfica em torno da apropriação intelectual (estado da arte) da obra de Carl Schmitt nas Relações Internacionais (RI). Diante da tarefa de sistematizar o “pensamento internacional” de Schmitt (HOOKER 2009), deparamo-nos com certas ambiguidades e problemáticas inerentes a qualquer processo de engajamento e apropriação teórico-conceitual, suscitando questões de escopo e modo de análise, ou seja, do grau de importância que um pensador ocupa no âmbito da formulação teórica e as estratégias discursivas que são empregadas para justificar e validar o conhecimento postulado em seu nome.

Dito isso, parece-nos que a maneira mais plausível de engajar com os debates da securitização é confrontando-a com a literatura mais ampla sobre Carl Schmitt nas RI, evitando impor uma interpretação acabada de um pensador tão complexo tanto quanto polêmico. Procederemos da seguinte forma: primeiro, apresentaremos um detalhamento do “legado schmitteano” na Escola Copenhague, evidenciando as semelhanças e analogias levantadas por determinados autores; segundo, analisaremos a problemática da dessecuritização a partir de algumas leituras críticas imanes, focando em como Carl Schmitt permanece relevante para compreender algumas das ambiguidades do projeto normativo. Por fim, realizaremos algumas reflexões que possam ser úteis para futuras pesquisas.

2. O (infame) legado de Carl Schmitt na teoria da securitização

Neste capítulo, apresentaremos um detalhamento da relação entre a filosofia política de Carl Schmitt com a teoria da securitização. Dois autores destacam-se nesta investigação, ainda que não sejam formuladores originais da Escola de Copenhague e sim colaboradores externos. São eles: Michael C. Williams, com o artigo *Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics* (2003), e Jef Huysmans, com o capítulo *De-securitizing migration: Security Knowledge and concepts of the political*, de seu livro *The Politics of Insecurity*

(2006)⁶. Juntas, tais leituras ajudaram a moldar sistematicamente o “legado schmitteano” da teoria da securitização, tornando-se as referências pelas quais a maioria das análises, teóricas ou empíricas, sobre a securitização incorpora e naturaliza esse legado⁷. Antes de analisar seus argumentos, parece-nos relevante colocar em perspectiva a Escola de Copenhague, montando o cenário a partir do qual seja possível engajar a teoria da securitização com o pensamento de Carl Schmitt.

A Escola de Copenhague emerge como importante interlocutora dentro do processo de alargamento (*widening*) e aprofundamento (*deepening*) dos Estudos de Segurança Internacional. Durante a Guerra Fria, constatou-se que os estudos de segurança acabavam legitimando o *status quo* com sua perspectiva exclusivamente militar e estadocêntrica. Em decorrência, surgiu um movimento de renovação teórica que se imbuíu da redefinição do próprio conceito de segurança. É nesse embalo que ganha força a Escola de Copenhague, cuja proeminência cristalizou-se a partir dos trabalhos de Ole Wæver (1995) e Barry Buzan (1983). Suas principais contribuições envolvem a ampliação dos estudos de segurança para outros setores além do militar (societal, político, econômico, ambiental e, mais recentemente, religioso), a teoria dos Complexos Regionais de Segurança e a teoria da securitização.

A Escola de Copenhague apresenta uma contribuição distinta e ao mesmo tempo crítica das novas abordagens de segurança. Afastando-se da tradição dos estudos estratégicos para o qual a centralidade da segurança permanece sendo a guerra e o uso da força, seus expoentes indicam os percalços da abordagem da segurança humana e de alguns dos estudos críticos de segurança que tendem a equacionar segurança com emancipação (BOOTH 2007). Para Wæver (2007), tais abordagens progressistas tradicionais implicam na aceitação de duas premissas do discurso estabelecido: “primeiro, a de que a segurança é uma realidade que precede a linguagem, que está lá fora [...] e, segundo, a de que quanto mais segurança, melhor” (p. 66). Nesse sentido, pressiona-se para que a segurança abranja diversas áreas com o potencial de mobilização estatal, acionando uma lógica imediatista de ameaça-defesa que pode acabar sendo contraproducente e desencadeando efeitos indesejados, como sugerem

⁶ O capítulo de Huysmans deriva de seu artigo anterior, *The Question of the Limit: Desecuritization and the Aesthetics of Horror in Political Realism* (1998). O argumento apresentado é praticamente o mesmo, e, por isso, optamos por utilizar a versão mais recente.

⁷ A revista *Western Balkans Security Observer* lançou uma edição especial intitulada *Carl Schmitt and Copenhaguen School of Security Studies* (EJDUS 2009), que possui algumas contribuições interessantes sobre a relação que constitui nosso objeto de estudo. No entanto, à parte o fato de serem pouco citados na literatura sobre o tema, os ensaios parecem mais reforçar o argumento de Williams e Huysmans do que propor análises mais originais. Tais artigos servirão, não obstante, de suporte para a construção deste capítulo, assim como o de Thiago Babo (2014), que apresenta alguns insights interessantes para reforçar o legado de Schmitt na teoria da securitização.

estudios sobre a relação entre segurança com o meio ambiente (DEUDNEY 1990), HIV/AIDS (ELBE 2006) e imigração (HUYSMANS 2006).

Dada a função política da palavra segurança, a tendência de elevá-la como um bem universal - “a condição desejada para a qual todas as relações devem se mover” (BUZAN et. al. 1998, p. 4) - acaba refletindo uma concepção muito estreita e politicamente instrumental. O problema reside na confusão de uma *identidade semântica* cotidiana da segurança, na qual segurança é vista como algo positivo, com o *conceito* de segurança, que define uma tradição intelectual e práticas específicas ligadas à noção de “segurança nacional”.

Desta maneira, a Escola de Copenhague insere-se num meio termo entre os debates tradicionais e o movimento de alargamento do conceito de segurança. Por um lado, há um campo específico com formas de interação e dinâmicas sequenciais que designam uma estrutura historicamente determinada do conceito de segurança; por outro, a possibilidade de expandir este significado de modo a incorporar uma (nem tão) nova realidade que inclua ameaças além do Estado, e que possa ser analisado em diversos setores (societal, ambiental, político, econômico) com sua agenda de ameaças e objeto de referência específico:

Quando o alargamento ocorre nesse eixo, é possível reter a qualidade específica que caracteriza os problemas de segurança: urgência; poder estatal reivindicando o uso legítimo de meios extraordinários; uma ameaça vista com o potencial de minar a soberania, prevenindo, assim, o “nós” político de lidar com quaisquer outras questões. Com essa abordagem, é possível que qualquer setor, em qualquer momento particular, seja o foco mais importante para preocupações sobre ameaças, vulnerabilidades e defesa. (WAEVER 2007, p. 70).

A “segurança”, portanto, historicamente diz respeito à sobrevivência, quando uma “questão é apresentada como uma ameaça existencial a um objeto de referência designado” (BUZAN et. al. 1998, p. 21). Porém, tais ameaças não são objetivas, não se referem a uma condição que possa ser descrita objetivamente, pois não há um padrão universal contra o qual mensurar ameaças existenciais. São, outrossim, fruto de um processo social específico, da encenação e do reconhecimento de algo como uma ameaça existencial. Ou seja, trata-se de compreender a construção social das questões de segurança: quem securitiza quais questões, em nome de quem, por que motivo, com que resultados, e sob quais condições (idem, p. 32). Isto implica dizer, em última instância, que “segurança” representa a reificação de um campo de práticas específicas. De acordo com Wæver (2007), “segurança” é um *ato de fala*:

Nesta utilização, a segurança não interessa mais como um sinal que faça referência a algo mais real; a declaração *em si* é o ato. Ao falar, algo é realizado (como em apostar, fazer uma promessa, nomear um barco). Ao declarar “segurança”, um representante de Estado transfere um desenvolvimento particular para uma área específica, e, portanto, reivindica um direito especial de utilizar quaisquer meios necessários para bloqueá-lo (p. 73).

Esquemáticamente, a teoria da securitização refere-se ao processo intersubjetivo em que uma determinada questão política é apresentada (por atores securitizadores) e aceita (por uma audiência) em termos de uma ameaça existencial (ex: terrorismo, imigração, Estados párias, etc.) que, devido ao seu caráter de urgência e pânico, exige medidas excepcionais para ser combatida a fim de garantir a existência e autonomia da unidade coletiva (objeto de referência da segurança). A securitização designa uma esfera própria de relações que se coloca necessariamente acima dos processos considerados “normais” da política, entrando para uma instância de excepcionalidade que reivindica precedência sobre todas as demais agendas, assim possibilitando a mobilização de recursos e poderes extraordinários que de outra forma seriam injustificáveis. A securitização é justamente o processo discursivo (um ato de fala performático)⁸ que, se bem-sucedido, eleva o tema em questão ao campo da segurança, sua politização extrema.

No entanto, a Escola de Copenhague postula que há limites teórica e socialmente estabelecidos para o que possa ser efetivamente considerado uma securitização (MAAS 2013, p. 9; WILLIAMS 2003, p. 513). Isto ecoa, antes de tudo, com a qualidade intersubjetiva da securitização:

Esta qualidade não reside em mentes subjetivas e isoladas; trata-se de uma qualidade social, uma parte de uma esfera discursiva intersubjetiva socialmente construída [...] Uma securitização bem-sucedida não é decidida pelo securitizador, mas pela audiência do ato de fala da segurança [...] Portanto, a segurança (assim

⁸ A abordagem discursiva da segurança ganha destaque como alternativa pós-estruturalista às abordagens objetivas e subjetivas de segurança, sustentadas sobre um tipo de produção de conhecimento fortemente influenciado pela epistemologia positivista. Desta forma, a teoria da securitização segue a virada linguística nas RI no que se refere ao acumulado teórico sobre a capacidade da linguagem de estruturar a realidade e os processos sociais, com enfoque específico nos discursos que constroem identidades dentro/fora, nós/eles como substrato ideológico do poder estatal. Sobre este aspecto, ver Thiago Babo (2014) e Barry Buzan e Lene Hansen (2012), pp. 212-221.

como toda política) não reside, em última instância, nem com os objetos nem com os sujeitos, mas *entre* os sujeitos [...] (BUZAN et. al. 1998, p. 31).

Nesta definição construtivista da segurança, subjaz o entendimento das condições facilitadoras da securitização, colocando a Escola de Copenhague dentro de uma perspectiva eminentemente sociológica. Um ato de fala bem-sucedido depende de duas categorias: 1) uma interna, linguístico-gramatical; e 2) uma externa, contextual e social (idem, p. 32). Enquanto a última refere-se ao contexto a partir do qual o ato pode ser feito - capital social, posição de autoridade, imaginário social de medo, etc. - a primeira categoria contém uma estrutura retórica específica irreduzível ao meio em que o ato é encenado. De acordo com Williams (2003), é neste aspecto que a teoria da securitização se distancia mais estritamente de outras abordagens da segurança, pois, trata-se de um tipo específico de ato: “o que transforma um ato de fala particular num ato especificamente de ‘segurança’ [...] é sua representação da questão como uma ‘ameaça existencial’” (p. 514).

Waever (2007) reconhece nesta gramática específica da segurança a “estrutura de um jogo” que deriva sua lógica da guerra: situações-limite que implicam um teste de vontade no qual todas as forças são concentradas, porque o que está em disputa, em última instância, é sobrevivência da unidade política (p. 71-2). É justamente nesta “lógica da situação”, da passagem de uma situação ordinária para um âmbito de emergência extra-político (“securitizado”) que a Escola de Copenhague encontra tanta atração e simpatia, na medida em que “aborda a questão de diferentes lógicas do político em diferentes contextos” (HOLBRAAD & PEDERSEN 2012, p. 166).

De acordo com Williams (2003), esta estrutura lógica da securitização tem suas raízes na tradição realista que emana do pensamento do jurista alemão Carl Schmitt:

O foco em ‘ameaças existenciais’ como a essência da segurança ecoa as visões de Schmitt sobre a especificidade da ‘política’ definida pela exclusão e inimizade. Igualmente, a definição da securitização colocando uma questão ‘além da política normal’, isto é, além do debate público, encontra clara ressonância na ênfase de Schmitt sobre a decisão e a política de emergência. De fato, pode até ser tentador dizer que na Escola de Copenhague o conceito de ‘segurança’ desempenha um papel quase idêntico àquele ao qual Schmitt definiu como seu conceito ‘do político’ (p. 515).

A associação que Williams faz da teoria da securitização com o realismo político de Carl Schmitt se dá num eixo de comparação *epistemológico* que ocorre em três níveis distintos: 1) como metodologia anti-essencialista; 2) na ênfase no decisionismo soberano e seu caráter “infundado”; e 3) reunindo os dois elementos, como resposta às críticas geralmente apresentadas contra a teoria da securitização.

Com relação ao primeiro aspecto, Williams ocupa-se da especificidade do político que, de acordo com Schmitt, não pode ser deduzido de qualquer conteúdo substantivo ou da natureza em si das questões (idem, p. 515). Diferentemente de concepções mais substantivas da política, como a visão aristotélica vinculada a uma finalidade moral específica e da realização do ser humano na *res publica*, Schmitt apresenta o político a partir de um critério, no qual a distinção amigo/inimigo reflete a natureza específica de uma relação num determinado contexto e não um conceito pré-concebido e atemporal (SCHMITT 2009, p. 27).

A ênfase desloca-se, então, para a intensificação de um antagonismo que exige, num ponto extremo, uma divisão absoluta entre amigo e inimigo com relação a um dado tema (WILLIAMS 2003, p. 516). De acordo com Schmitt,

[a] diferenciação entre amigo e inimigo tem o sentido de designar *o grau de intensidade extrema* de uma ligação ou separação, de uma associação ou dissociação [...] O inimigo político não precisa ser moralmente mau, não precisa ser esteticamente feio; não tem que surgir como concorrente econômico [...] Pois ele é justamente o outro, o estrangeiro, bastando à sua existência que, num sentido *particularmente intensivo*, ele seja existencialmente algo outro e estrangeiro, de modo que, no caso extremo, há possibilidade de conflito com ele [...] (SCHMITT 1992, p. 52; ênfase nossa).

O grau de intensidade define o grau do político, pois “qualquer antagonismo concreto é tanto mais político, quanto mais se aproximar do ponto extremo, do agrupamento amigo-inimigo” (idem, p. 55). Para Williams, este posicionamento anti-essencialista⁹ é transposto à noção de

⁹ Ejdus desenvolve uma analogia semelhante. Para o autor, a distinção entre política (de partido) e o político corresponde à distinção na teoria da securitização entre política e segurança. O conceito de ambos é desprovido de ontologia: são atos performativos, pois, para Schmitt, trata-se de um ato de decisão sobre o amigo/inimigo e, na teoria de Waever, trata-se de um ato de fala que identifica a ameaça (EJDUS 2009, p. 12). O autor ainda lembra a posição da Escola de Copenhague quanto ao significado da securitização que nos remete ao “critério” (não substância) de Schmitt: “o significado de um conceito reside no seu uso e não como algo que podemos definir de acordo com o que deve ser analítica ou filosoficamente melhor” (BUZAN et. al. 1998, p. 24; EJDUS 2009, p. 12).

“segurança” da Escola de Copenhague como algo concretamente indeterminado ainda que formalmente específico (determinado pelo ato de fala):

é precisamente esse processo (e indeterminação) que define o processo de securitização. Qualquer questão é passível de securitização se pode ser intensificada ao ponto em que seja apresentada e aceita como uma ‘ameaça existencial’ [...] Neste sentido, a ‘lógica’ da segurança pode ser ampliada - esvaziada de um estadocentrismo demasiadamente estreito e aplicada em outros objetos de referência, sem perder sua *especificidade conceitual*. O mecanismo teórico que torna isso possível é a identificação da ‘segurança’ com uma lógica de ameaça existencial e necessidade extrema, uma especificidade que espelha a condição intensa da divisão existencial, da amizade e inimizade, que constitui o conceito do político de Schmitt (idem, p. 516).

O segundo aspecto diz respeito à maneira como a distinção amigo/inimigo relaciona-se com a teoria decisionista da soberania de Schmitt. Aqui é particularmente relevante a definição do soberano como quem decide sobre o estado de exceção (SCHMITT 2005, p. 5). É na busca dos fundamentos da ordem política que Carl Schmitt postula a concepção decisionista do direito, na qual toda ordem deriva, em última instância, de um aspecto subjetivo e arbitrário (de uma exceção *ex nihilo*, portanto) que não pode ser deduzido da norma, pois “cada norma pressupõe uma situação normal e nenhuma norma pode ter validade para uma situação que frente a ela é totalmente anormal” (SCHMITT 1992, p. 72; cf. AGAMBEN 2004, p. 38). A definição sobre o estado de emergência e sobre o que constitui uma ameaça existencial não pode ser determinado *a priori*, pois não se pode antecipar o caso da emergência e como esta deve ser eliminada pela estrutura da norma (SCHMITT 2005, p. 6). Uma decisão deve ser sempre feita, e todos os sistemas legais dependem, em primeira e última instância, dessa capacidade decisionista (WILLIAMS 2003, p. 517).

Por outro lado, seguindo Williams, a decisão é mais claramente ilustrada em sua fusão com o conceito do político de Schmitt: “Amizade e inimizade oferecem a estrutura fundacional da lealdade, da solidariedade, que sustentam a capacidade de decisão efetiva” (idem, p. 517). Assim, também a política de inimizade não pode ser derivada de uma norma anterior. A existência da unidade política depende da capacidade de tomar uma atitude concreta diante da ameaça existencial, pois é a real possibilidade do conflito e de ter sua existência negada que impõe a necessidade máxima: “O Estado como uma unidade

essencialmente política pertence ao jus belli [direito da guerra], isto é, a possibilidade real de, num dado caso, determinar, em virtude de sua própria decisão, o inimigo e combatê-lo” (SCHMITT 1992, p. 71).

Williams correlaciona o decisionismo schmitteano com o caráter radicalmente “infundado” do ato de fala da segurança¹⁰ (WILLIAMS 2003, p. 518; em WAEVER 2007, p. 77). De acordo com o autor,

A securitização marca uma decisão, uma ‘quebra com as regras’ e a suspensão da política normal. Este ato de decisão é tanto a ‘realidade primária’ [...] da securitização quanto uma expressão da existência (em casos de securitização bem-sucedidas), da não existência (em casos de falha), ou do chamado à tona (mobilização criativa) de agrupamentos ‘políticos’ que sentem tão intensamente sobre uma determinada questão que estão dispostos a agir (nos casos extremos) ao ponto do conflito real e potencialmente mortal para proteger uma objeto ameaçado (WILLIAMS 2003, p. 518).

Por fim, Williams afirma ser possível mobilizar o legado schmitteano para explicar alguns elementos amplamente criticados na teoria da securitização: ao mesmo tempo em que o legado neutraliza parte das críticas a ela direcionada, as questões mais profundas suscitadas por elas permitem que “os elementos mais radicais e perturbadores da teoria da securitização que emergem do legado schmitteano sejam compensados” (WILLIAMS 2003, p. 524). Assim, uma das críticas mais severas à Escola de Copenhague gira em torno de seu implícito comprometimento com um “objetivismo metodológico que é politicamente irresponsável e que carece de quaisquer bases para avaliar criticamente declarações de ameaça, inimizade e emergência” (WILLIAMS 2003, p. 521). Embora este problema nos leve à discussão

¹⁰ Thiago Babo também reconhece a decisão como schmitteana como característica distintiva da teoria da securitização (BABO 2014, p. 14). De modo mais esquemático, Ejdus equipara o ator securitizador com o soberano de Schmitt (EJDUS 2009, p. 13). Williams (2003) volta a explorar em maior profundidade a questão do decisionismo em uma passagem mais adiante de seu artigo. O ato de fala, segundo o autor, revela a decisão política em securitizar uma determinada questão (p. 520); isto é, rotular um determinado desenvolvimento como uma ameaça e não de outra forma é uma escolha política irreduzível às condições sociais de uma securitização bem-sucedida. De acordo com Waever (2007), “[o] uso do rótulo de segurança reflete não apenas se um problema é de fato um problema de segurança, ele é também uma escolha política, isto é, uma decisão para conceituar de maneira específica” (p. 81). Rotular um grupo ou pessoa de “terrorista” não é uma atitude neutra, pois o adjetivo não reflete a realidade do conteúdo (de que o grupo ou pessoa seja *de fato* terrorista), apenas demonstra a disposição política de combatê-lo, ou melhor, eliminá-lo seguindo o padrão amigo-inimigo. Conforme explica Schmitt: “Palavras como Estado, República, Sociedad, Classe, e mais, Soberania, Estado de Direito, Absolutismo, Ditadura, Planejamento, Estado Neutro ou Total, etc., são incompreensíveis quando não se sabe quem, em concreto, deve ser atingido, combatido, negado ou refutado com tal palavra” (SCHMITT 1992, p. 57).

normativa da teoria securitização (discutida no próximo capítulo), é interessante perceber como Williams avalia esta crítica de forma ambivalente, primeiro apresentando um posicionamento de Schmitt que se assemelha à concepção da Escola de Copenhague - nominalmente, de que a securitização, do ponto de vista estritamente analítico, é uma realidade existente e uma possibilidade intrínseca à vida política (idem, p. 522) - e, depois, mostrando a maneira pela qual a Escola de Copenhague sustenta uma alternativa de ética política que parece revelar-se como o ponto em que, para o autor, ela se “afasta de Schmitt em momentos cruciais com importantes consequências políticas” (idem, p. 518). Para ele, a premissa analítica é importante, mas insuficiente, pois, sem uma base para evitar o mesmo processo que a teoria descreve, corre-se o risco de replicar os piores excessos da versão schmitteana do político (idem, p. 522).

Neste sentido, Williams neutraliza a crítica (da qual compartilha) apontando outro aspecto do ato de fala da segurança pouco explorado pelos formuladores originais da teoria: sendo o ato de fala um processo intersubjetivo que localiza a segurança entre sujeitos, isto a enquadraria numa estrutura de ação comunicativa e de legitimação vinculada ao campo da ética discursiva. Neste aspecto, pode-se pensar a dessecuritização como uma racionalidade argumentativa diametralmente oposta à concepção schmitteana do político. De acordo com o autor, é com este elemento que

a Escola de Copenhague visa evitar a *realpolitik* radical que, de outro modo, parece decorrer necessariamente dos elementos schmitteanos da teoria da securitização [...] [Schmitt] apela ao poder mobilizador do mito na produção de amigos e inimigos, e assevera a necessidade de um ponto único de decisão até o ponto de justificar a ditadura. Ele mitologiza a guerra e a inimizade como momentos primordiais da vida política [...] A securitização é o domínio schmitteano do político, e precisamente por este motivo que é perigoso e - de um modo geral - deve ser evitado (idem, p. 523).

Embora mantendo muitas semelhanças com Williams, a abordagem de Huysmans (1998 e 2006) se diferencia no sentido de que a lógica da securitização converte-se num “princípio ordenador” da sociedade. Neste sentido, a chave comparativa encontra-se num eixo *ontológico* do político. De acordo com Huysmans (2006), as práticas de segurança são indissociáveis do conhecimento de segurança, pois este reitera visões específicas do escopo e da forma do político: “conhecimento e práticas de segurança são permeadas pelas, e

inscrevem-se nas, relações sociais de conceitos do político, isto é, uma modalidade particular de organizar a comunidade *política*” (p. 124; ênfase do autor). Destarte, o autor afirma que a leitura sobre situações existencialmente perigosas derivam sua saliência de uma “lógica schmitteana” e que um projeto normativo de dessecuritização exige um entendimento mais pluralístico do político (idem, p. 125). Neste sentido, a interpretação de questões da comunidade política através da lente da ameaça existencial “corre o risco de investir-se com um conceito radical-conservador do político” (idem, p. 127).

Huysmans apresenta uma única comparação entre o conceito do político de Carl Schmitt e a teoria da securitização que dará o tom normativo sobre o qual lhe permitirá debruçar no restante do texto. A comparação retoma a questão da intensidade já apontada por Williams (2003), focando-se mais nas distinções setoriais que seguem sua lógica e critério próprios: “Admitamos que as distinções últimas no âmbito moral sejam bom e mau; no estético, belo e feio; no econômico, útil e prejudicial ou, por exemplo, rentável e não-rentável [...] A distinção especificamente política [...] é a discriminação entre amigo e inimigo” (SCHMITT 1992, p. 51). Por um lado, este entendimento compreende a coexistência de setores funcionais na sociedade, sendo que o político pode subsistir sem a “necessidade do emprego simultâneo das distinções morais, estéticas, econômicas ou outras” (idem, p. 52). Por outro lado, a intensidade que o antagonismo político pode acarretar tem o efeito de transcender a lógica setorial típica de uma sociedade funcionalmente diferenciada: “ao invés de constituir outro setor da atividade humana, o inimigo cria uma hierarquia na qual outras atividades humanas são subsumidas num interesse pela unidade da comunidade como um todo” (HUYSMANS 2006, p. 129).

Partindo da interpretação derridariana de Schmitt (Derrida 1997), Huysmans reconhece nessa definição uma ambivalência inscrita em seu conceito do político. No entanto, ele prefere reter a ambivalência, pois esta permite esclarecer melhor os conceitos de securitização e dessecuritização da Escola de Copenhague. Assim, práticas de segurança e de dessecuritização podem referir-se tanto a uma política de deslocamento de uma determinada questão de um setor funcional para outro (ex: regulação da migração do setor de segurança para o econômico), quanto à transformação das relações que determinam o fundamento da unidade política, ou seja, trata-se de uma leitura constitutiva no qual securitização/dessecuritização informam estratégias sobre o entendimento da comunidade política:

Securitização (e dessecuritização) pode deslizar de uma lógica setorial específica para uma lógica política constitutiva e vice versa. Mesmo quando a securitização localiza-se num setor funcional específico, o setor de segurança, ela retém a capacidade de transcender a diferenciação setorial funcional das relações sociais, ao associar uma comunidade ao grau [de intensidade] mais elevado sobre a base da apresentação de uma ameaça existencial (p. 130).

Talvez o fato mais notório desta comparação seja a de que Schmitt apresenta uma interpretação que possa servir de base exatamente isomórfica ao processo inverso de dessecuritização. Seguindo Huysmans, o fato decisivo passa a ser desvendar o contexto ético-político da construção schmitteana do inimigo, para além de seu esquema formal e variação empírica (idem, p. 131). Assim, as formulações conceituais de Schmitt ganham nova luz a partir da compreensão sobre como seu pensamento relaciona-se a uma racionalidade política que carrega implicações políticas fundamentais para pensar as práticas de segurança. Neste sentido, é inevitável para Huysmans considerar a obra de Schmitt não como uma objetividade analítica especificamente útil para compreender as relações sociais de segurança, mas da relação entre a obra e o contexto de engajamento político pensador; ou melhor, como sua teoria política articula-se a partir de um projeto político existencial historicamente determinado.¹¹:

O extensivo desvelamento do trabalho de Schmitt e o significado político de seu conceito de inimigo serviu um propósito mais formal. Mostrou como a racionalidade política do enquadramento da segurança não pode ser apreendida apenas ao afirmar que ela reforça a unidade política, radicaliza distinções dentro/fora, ou nos move para além da política normal. Ela depende de um

¹¹ De acordo com Huysmans (2006) a teoria de Schmitt ganha luz a partir da compreensão de sua crítica ao Estado liberal-democrático e à vida moderna dentro de um *habitus* social específico da tradição alemã dos conservadores revolucionários (WOLIN 1982), que filosoficamente articula um tipo de nihilismo político que compreende a morte violenta como um poder criativo que impõe a necessidade de uma *passagem ao limite* (notoriamente, a guerra e a exceção soberana) que seja capaz de reverter o processo crescente de neutralização da transformação da política em mera técnica, a democracia em rotinas procedimentais (HUYSMANS 2006, p. 125). O significado político do decisionismo *ex nihilo* de Schmitt seria, então, compreensível apenas em sua relação com o *vitalismo político* e a consequente afirmação nacionalista (*das Volk*) que reifica a comunidade política com base na expectativa de hostilidade (idem, p. 141). Em artigo posterior, Huysmans (1999) critica a apropriação de Schmitt de maneira descontextualizada, o que parece antecipar em muitos aspectos a severa crítica que Teschke (2011) vem realizando à nova onda neo-schmittiana nas RI. Em outro artigo, Huysmans (2008) ocupa-se de criticar Schmitt (e Giorgio Agamben) pela ausência de uma “sociedade política” em seu pensamento na qual possam ser compreendidos os processos sociais de exceção, para além de uma abstração teórica e especulativa.

desvelamento muito mais detalhado das modalidades específicas da vida política e ética que são politicamente mobilizadas através da insegurança existencial (HUYSMANS 2006, p. 142).

3. Dessecuritização; ou, o eterno retorno do político

Na discussão acima, apresentamos duas leituras que sistematizaram o legado de Carl Schmitt na teoria da securitização, justapondo-o ao contexto epistemológico e ontológico da teoria, não apenas de onde deriva parte de seu poder explanatório, mas também seu significado político. No entanto, como vimos, trata-se extensivamente de uma hermenêutica negativa, de uma estratégia discursiva que, ao longo dos 20 anos de desenvolvimento da teoria, tem sido amplamente assumida e reiterada, servindo como base para um projeto alternativo - a dessecuritização - contra o qual o legado schmitteano deve ser transformado e evitado.

De acordo com Austin (2013), o vasto interesse pelo conteúdo político-normativo da teoria da securitização encontra uma preocupação comum de que o legado intelectual de Carl Schmitt tenha investido a teoria tanto imoral analiticamente quanto problemática do ponto de vista político (p. 1). Nesse sentido, Schmitt é amplamente visto como uma espécie de “pensador maldito” que reforça uma política autoritária e de exclusão unilateral (WILLIAMS 2003, p. 519; NEOCLEOUS 2009, p. 32). Conforme Ejodus (2009), “o ideal de Waever sobre a-segurança é na verdade o que Schmitt mais repudia - vitória da ordem sobre a exceção, razão sobre a vontade e a política sobre o político” (p. 15). De forma semelhante, ecoando Huysmans (2006) quanto à necessidade de uma concepção política alternativa, Pimentel e Motta (2015) argumentam sobre a necessidade de desenvolver uma “conceituação alternativa à abordagem schmitteana para os problemas da teoria securitização, fazendo um exercício intelectual utilizando trabalhos e conceitos de Hannah Arendt” (p. 2). Sedimentadas como parecem ser, tais interpretações no debate da securitização levaram, entre outros motivos, à interessante qualificação de Waever (2011) de que “a teoria tem um conceito schmitteano de segurança e um conceito arendtiano da política” (p. 70; cf. GAD & PETERSEN 2011, p. 320).

Entretanto, uma análise mais debruçada sobre a literatura da securitização permite entrever algumas ambiguidades implícitas nesta forma de apropriação e interpretação da obra de Schmitt. Neste capítulo, apresentaremos o que pode ser considerado uma crítica imanente (ou seja, interna aos debates da securitização) que, de forma não abertamente explícita,

permite deslocar a centralidade dos conceitos de Carl Schmitt compreendidos na hermenêutica negativa da securitização, para uma problematização do próprio escopo teórico da Escola de Copenhague e seu conteúdo político-normativo. Assim, talvez seja relevante refletir se é realmente sustentável localizar o legado de Carl Schmitt num plano tão contingente de interpretação; se é que faz algum sentido a relação entre seus conceitos e a teoria da securitização; e até se seu pensamento pode contribuir potencialmente para os dilemas enfrentados pela teoria.

Diversas críticas foram erigidas ao poder explanatório e à estrutura analítica da teoria da securitização. Algumas destas dizem respeito à aplicabilidade da teoria em uma variedade de contextos não-ocidentais e seu alegado euro-centrismo (MAAS 2013), outras, ao confronto empírico sobre se processos de securitização e dessecuritização realmente seguem uma oposição binária de valoração respectivamente negativa e positiva (ROE 2012; FLOYD 2007 e 2010; BOOTH 2007)¹². Também notáveis são as preocupações da operacionalidade do ato de fala enquanto fonte de explicação causal suficiente para o processo da securitização. Neste âmbito, alguns autores questionam o conteúdo sociológico da teoria e sua concepção de agência, contexto, processo e audiência, visando assim expandir a estreita compreensão de que processos de securitização podem ser apreendidos meramente por meios

¹² De acordo com Floyd (2010), “mesmo que seja verdade que a securitização leve à suspensão da política ordinária (democrática), isto seria um resultado moralmente equivocado apenas se valorarmos o processo de decisão democrático acima de tudo. Se, por exemplo, valorarmos a redução da miséria humana acima de tudo, então, a suspensão da política ordinária é moralmente permissível, dado que os seres humanos sejam os beneficiários da política de segurança, e não os detentores de poder e as elites” (FLOYD 2010, p. 4). Se o juízo de valor em torno da securitização passe a depender de uma ética *consequencialista* e particular, ao invés de universal e pressuposta, parece que a interpretação segundo a qual o decisionismo (*qua* securitização) de Schmitt encerra um caráter negativo e moralmente injustificável (HUYSMANS 2006) perde sua importância relativa na avaliação do legado schmitteano, e permite, em decorrência, um renovado engajamento mais “neutro” com sua obra. De maneira semelhante, a própria Escola de Copenhague, apesar da preferência geral pela dessecuritização, se abstém de um juízo normativo absoluto e abstrato: “Dessecuritização nem sempre é melhor que securitização [...] dessecuritização é preferível em abstrato, mas situações concretas podem demandar securitização [...] A ‘preferência’ por dessecuritização [...] alimenta atenção crítica aos custos da securitização, mas permite à possibilidade que a securitização possa ajudar a sociedade a lidar com importantes desafios ao focar e mobilizar atenção e recursos” (WAEVER 2011, p. 469; grifo nosso). Um teste interessante que poderia ser feito em torno desta qualificação é questionar se, na medida em que a securitização possa indicar conotações *positivas* para uma sociedade, ela permanece inscrita numa interpretação schmitteana do político? Se não, isso significa que a teoria securitização não retém, afinal, uma estrutura de semelhança com o conceito político de Schmitt?. Parece que a resposta a esta pergunta dependerá tão-somente do grau com que os autores da agenda de pesquisa da securitização estejam dispostos a abrir mão da interpretação negativista de Schmitt. Se sua obra pode ser lida apenas através do espectro do nazismo e de políticas de exclusão (NEOCLEOUS 2009; HUYSMANS 2006), então a interpretação consequencialista da securitização/dessecuritização não parecem ter um ponto de referência sobre o qual apoiar-se através do legado schmitteano. Em todo caso, como afirma Waever (*apud* HANSEN 2011) - ecoando amplamente a própria filosofia existencial e concreta do pensamento de Schmitt (1992 e 2013), porém ainda que referindo-se intencionalmente à Arendt e à Morgenthau -, a situação política deve ser olhada sempre como “única e concreta, um campo de forças, uma situação que demanda uma escolha, uma escolha que tem consequências” e, na ausência de respostas meta-teóricas, tem-se que recorrer à “escolhas políticas e éticas que são, em última instância, infundadas”.

discursivos (BALZAQ 2005; WILLIAMS 2003; STRITZEL 2007). Para os propósitos deste artigo, o mais interessante destes redirecionamentos da teoria da securitização são as dúvidas que permitem suscitar sobre a pertinência do legado schmitteano nos moldes como haviam sido estabelecidos. Se o padrão explicativo e hermenêutico clássico é expandido e suas dicotomias inclusive ofuscadas, seria todavia relevante manter tal legado como chave-explanatória para a teoria e os processos de securitização?

Um exemplo interessante são as considerações sobre a diferenciação entre ato ilocucionário e perlocucionário da securitização. O primeiro se refere ao ato unilateral de uma posição de precedência do soberano, no qual a política de segurança se reduziria a um ato de vontade exterior à audiência. Tratar-se ia, portanto, de um movimento auto-referenciado desprovido de qualquer caráter social, e essa interpretação parece extrair sua força explanatória da concepção decisionista de Schmit (PIMENTEL & MOTTA 2015, p. 6; GAD & PEDERSEN 2011, p. 312). Em oposição, o ato perlocucionário seria justamente aquele que concebe a securitização como um processo intersubjetivo no qual a segurança se encontra *entre* os atores, conformando participação ativa e recíproca da audiência na produção de problemas de segurança.

Se a securitização é ilocucionária ou perlocucionária, não está claro por que a primeira deve ser atribuída necessariamente à Schmitt. O ato ilocucionário deriva de um ato de fala, tendo sua origem epistemológica na teoria da linguagem de John Austin. A saliência crítica na perlocução de um ato traz à tona a interessante distinção de que a securitização se fundamenta na teoria da linguagem e as muitas maneiras de conceber o ato de fala. Porém, como ressalta Edjus (2009), a epistemologia da qual Schmitt parte não se fundamenta na teoria da linguagem, e sim no existencialismo político (EJDUS 2009, p. 13). Não nos parece plausível julgar a teoria amigo/inimigo a partir de lentes epistemológicas incompatíveis, isto é, existencialismo política *vis-à-vis* sociologia da ação. Schmitt está oferecendo uma mediação conceitual para casos últimos sobre o qual a decisão existencial de ir à guerra ou declarar o inimigo se baseia - e não na interpretação sociológica de como se constrói as dinâmicas do processo que levam a esse momento último. Quando a decisão ocorre, tudo que a precedeu se esvai na figura (muitas vezes) autoritária e pessoalista de um soberano que constitui a representação dessa essencialização nós/eles, independentemente se a forma política seja calcada num legalismo democrático (LUOMA-AHO 2012, p. 4): “representar, num sentido eminente, pode ser feito apenas por uma pessoa, uma pessoa autoritária ou ideia que, se representada, se torna personificada” (SCHMITT 1996, p. 21).

O arcabouço epistemológico de Schmitt orienta-se, assim, contra a concepção normativista do direito, segundo a qual toda norma é autossuficiente e dotada de racionalidade intrínseca para a constituição da ordem jurídica do Estado (KÉRVEGAN 2006, p. 9), vertente mais bem representada por Hans Kelsen com sua “jurisprudência pura”. Aliás, para Schmitt, há certas considerações teóricas prévias a qualquer formulação sociológica, pois não há nenhum conceito que possa ser referido de forma neutra sem a pertinência do contexto histórico e existencial específico no qual foram formulados (SCHMITT 2005, p. 36). Desta maneira, como se pode atribuir uma ausência de posicionamento sociológico em Carl Schmitt - e disso advém uma das críticas mais enfáticas à sua teoria do soberano (HUYSMANS 2008; TESCHKE 2011) - quando justamente não é esse o propósito da teoria?

Para além destes corretivos analíticos e empíricos à teoria da securitização, há também autores que criticam de maneira mais explícita as formulações da Escola de Copenhague levando o próprio pensamento de Carl Schmitt como interlocutor teórico. Um dos trabalhos mais notáveis neste âmbito é o de Behnke (2006) em sua crítica ao conceito de dessecuritização. Ainda que vastamente sub-teorizada em comparação à teoria e aos processos empíricos de securitização, a dessecuritização tem sido objeto de intenso debate nos estudos de segurança. Como foi visto acima, a dessecuritização pode ser entendida tanto como o processo de devolução de um determinado desenvolvimento à esfera da política ordinária (BUZAN et. al. 1998; WAEVER 2007), quanto a uma transformação da própria racionalidade política que fundamenta a construção de inseguranças existenciais e a consequente divisão do mundo entre amigos/inimigos (Huysmans, 1998; Aradau, 2004)¹³.

De acordo com Hansen (2012), a dessecuritização é conceito suplementar (no sentido derridariano do termo) da securitização, sem a qual esta permaneceria incompleta. Desta forma, o significado político da securitização só pode ganhar sentido em consideração ao seu oposto binário:

[...] se houvesse apenas securitizações, haveria apenas hiper-politizações e nenhuma ‘política normal’ através da qual a securitização possa separar-se. A securitização requer, em outras palavras, o dessecuritizado como seu exterior constitutivo, e igualmente político, para obter significado analítico e político” (HANSEN 2012, p. 531).

¹³ Para uma visão geral à problemática da dessecuritização, as várias estratégias políticas consideradas e interpretações críticas sobre seus limites teóricos, cf. Hansen (2012) e Maas (2013).

Embora não haja consenso sobre o significado concreto da dessecuritização e sua operacionalidade (MAAS 2013) - com alguns autores inclusive afirmando que a dessecuritização nem sempre pode ser referida como algo positivo (AUSTIN 2013; cf. ROE 2012) - o trabalho que tem se tornado maior referência para os debates é o de Aradau (2004) e sua discussão sobre emancipação. Em síntese, a autora avança uma crítica à concepção mais sobre dessecuritização, chamando atenção ao fato de que os processos de securitização não estão localizados necessariamente num “soberano transcendental à ordem política”, conforme sugere a interpretação do legado schmitteano¹⁴, mas pode realizar-se em instâncias institucionais e burocráticas que mobilizam modalidades conhecimento específico e acabam pondo em xeque a possibilidade de contestação dos discursos sobre ameaça existencial (Aradau, 2004: 394). Aradau propõe então um modelo de dessecuritização vinculado a uma concepção de emancipação política que seja capaz de transcender significativamente as narrativas e mecanismos da (in)segurança, para potencializar uma cena política verdadeiramente democrática e fundada em princípios de equidade e reconhecimento universal:

o que é primordialmente necessário é um processo de des-identificação, uma ruptura da identidade atribuída e uma participação no princípio universal. Portanto, mulheres não são mulheres, mas cidadãs iguais. Imigrantes não são imigrantes, mas trabalhadores com direitos iguais (Aradau, 2004: 402)

Tentador como parece ser, esse processo de “des-identificação”, além levantar suspeitas de um “*wishfull thinking*” em torno de questões normativas, evoca problematizações mais amplas ligadas à agência política e à pluralidade cultural, que transcendem a esfera dos estudos de segurança e remetem a críticas comumente encontradas entre pós-colonialistas sobre subjetividade, representação e agência de povos subalternos. Assim, muito antes da transcendência em um universalismo abstrato, os pós-colonialistas afirmam que é necessário um “essencialismo estratégico” como forma de emancipação, ou seja, um ato de vontade de afirmação de identidades como estratégia política (KRISHNA 1993)¹⁵.

¹⁴ Ou seja, ainda que a securitização não seja operacionalizada pelo ato de fala conforme teorizado pela Escola de Copenhague, mantém-se, não obstante, sua identificação com Carl Schmitt.

¹⁵ De maneira semelhante, Behnke (2006) afirma que o processo universalista de “des-identificação” que propõe Aradau pode acarretar em maiores hierarquizações e exclusões: “Exclusão, numa base ontológica, permanece, portanto, como parte do processo de emancipação. O outro *como* outro, como um momento ou instante de Diferença, tem que ser eliminado, sua identidade universalizada de modo a caber no ‘princípio universal’. O

Semelhantemente, Behnke (2006) promove uma crítica enérgica à concepção de dessecuritização como emancipação, extraindo seu poder explanatório do próprio Carl Schmitt contra quem o projeto de dessecuritização é frequentemente associado (HUYSMANS 2006; HANSEN 2011, p. 533). Para o autor, a solução de Aradau para o problema da securitização é uma tentativa de eliminar a lógica/práticas de segurança eliminando a própria lógica política na qual os Estados modernos estão inscritos: “minha crítica aqui é mais sobre sua tentativa de escapar esta lógica e de formular uma estratégia política *fora e além* dos problemas que ela corretamente associa com esta lógica” (BEHNKE 2006, p.63).

A lógica que Aradau, assim como outros, tenta escapar é a própria lógica de delimitação interno/externo, nós/eles - com a consequente assimilação do interno como “ordem” e o externo como “perigo” -, que é constitutiva das próprias práticas de reprodução dos Estados modernos:

comunidade e ordem, em outras palavras, devem sua existência a este processo de delimitação e exclusão. Aradau, e junto a ela muitos liberais, nunca problematiza os possessos através dos quais comunidade e ordem são estabelecidas, assim esquecendo-se de que a interação discursiva e política entre seus membros fazem-se possíveis, em primeiro lugar, através de tais práticas (BEHNKE 2006, pp. 64-5).

Tal crítica sintoniza-se, em grande medida, com análises pós-estruturalistas sobre a genealogia da segurança, no qual a política na modernidade transformou-se num projeto *de segurança*, ou seja, de delimitação e fixação de identidades, fronteiras, significados, históricas, etc. (DILLON 1996). Neste sentido, de acordo com Behnke (2006), a dessecuritização acaba nunca podendo realmente existir, e o autor se apropria da seminal obra de David Campbell (1998) para comprovar esta hipótese:

Segurança como ausência de movimento resultaria na morte através de *stasis*. Ironicamente, então, a inabilidade do projeto estatal de segurança de realizar-se é o garantidor do acesso contínuo do Estado como uma identidade impulsora. A constante articulação do perigo através da política externa não é, portanto, uma

preço da emancipação, em outras palavras, é a eliminação da diferença [...] A inclusão física requer, portanto, a exclusão ontológica, o outro deve parar de ser quem era antes” (p. 67).

ameaça à identidade do Estado ou sua existência; é sua condição de possibilidade (CAMPBELL 1998, p. 65)

A inimizade e a violência estariam, portanto, *pressupostas* na ordem conformada pelo sistema de Estados modernos, como assinalam diversos estudos de sociologia histórica e de pós-colonialismo acerca do processo de construção do Estado e do sistema interestatal europeu¹⁶. Para Schmitt, o problema da inimizade/exceção é um problema que diz respeito à constituição de qualquer ordem política em suas variadas manifestações históricas. Por exemplo, o *jus publicum europaeum* e a construção de uma ordem internacional europeia estável (isto é, um equilíbrio de forças que foi capaz de circunscrever a guerra) apenas ganha seu poder explanatório pelo reconhecimento da *apropriação violenta e subjugação* do Novo Mundo ao colonialismo europeu, fato amplamente destacado por Schmitt em seu *Nomos da Terra* (SCHMITT 2013). Isto vai radicalmente contra a tendência liberal e iluminista de enxergar a expansão da “sociedade internacional” através da excepcionalidade de um Direito Internacional *à la* Grotius. A ênfase desloca-se para um reconhecimento do papel constitutivo da violência da colonização, da escravidão e subjugação como condições para a mesma ordem internacional. É através desta chave histórica que se pode afirmar objetivamente que “soberano é quem decide pela exceção”.

Esta perspectiva é qualitativamente diferente dos processos contingentes de construção de ameaças existenciais e de políticas de exceção tal como articulada pela teoria da securitização. Trata-se de um problema de escala, onde a primeira explicação (mais ligada à tradição da filosofia política e a um tipo de crítica à modernidade enquanto fenômeno macrossocial) é condição para compreender a segunda (explicação sociológica das relações sociais da segurança), ainda que ambas possam se sobrepor e se confundir¹⁷.

¹⁶ Mavelli (2001) também apresenta uma crítica interessante, mas que foge ao escopo do presente artigo. Ele relaciona genealogia da segurança ao processo de secularização da política que teria ocorrido num contexto de crise epistemológica sobre a natureza da relação entre Deus e o homem (transição da Idade Média para a modernidade), torando-se sintomática na disputa teológica entre o escolasticismo e o nominalismo cristão - este último ligado ao pensamento de Carl Schmitt (MAVELLI 2001).

¹⁷ Talvez uma distinção fundamental neste aspecto seja entre o substantivo “*política*” e o adjetivo “*político*”, conforme articulado por Arditi (2008): “Schmitt usa a política como um substantivo para indicar o lugar institucional da política. Pode referir-se ao Estado, como no caso do absolutismo e do sistema de Estado vestafliano de um modo geral, ou à ‘esfera política’ ou ao ‘subsistema político’, expressões usadas para designar o lugar estatutário da política em democracias liberais. Em contraste, o referido artigo denota a forma nominal ou substantivada do adjetivo ‘político’, que Schmitt usa para descrever uma classe de fenômenos independentemente de sua localização. A teorização do ‘político’ e de como ele transborda a política é a principal inovação de Schmitt” (p. 427). Esta qualificação permite refletir sobre outro aspecto do “eterno retorno do político” na teoria da (de)securitização. Uma estratégia alternativa para permitir transcender a concepção do político em Schmitt e assim pensar uma modalidade de política democrática sem recurso à mobilização existencial de inimigos é a tentativa de Wæver de diferenciar a exceção subentendida na securitização da

O que torna este problema de escala mais compreensível, por fim, diz respeito a uma distinção essencial entre o pensamento de Carl Schmitt e a Escola de Copenhague. Conforme apontam Holbraad e Pedersen (2012), a teoria da securitização funda-se em premissas liberais contingentes sobre a relação entre norma e exceção como fenômenos distintos, entre sujeitos (“povo”) e soberanos e os processos que calibram essa relação (p. 170). Isto pode ser observado tanto pelas críticas à Escola de Copenhague sobre a teoria da securitização ter como ponto de referência a experiência de Estados ocidentais liberais (WILKINSON 2007; VUORI 2008), quanto à própria noção de que a dessecuritização é o conceito suplementar da securitização. De acordo com Aradau (2004), “é em relação à ‘normalidade’ procedimental da democracia que o ‘excepcionalismo’ da securitização pode ser teorizado” (p. 392).

Para Holbraad e Pedersen (2012), este aspecto revela um dualismo ontológico que enxerga uma zona de autonomia relativa entre as esferas de governo (Estado) e governados (cidadãos), podendo ser justapostas ao espectro da securitização - não-político, político, securitizado:

o domínio não-político é, portanto, o domínio no qual os sujeitos agem em relativa autonomia com relação ao poder soberano. Por outro lado, o domínio extra-político da securitização é o domínio no qual o poder soberano age com relativa autonomia aos seu sujeitos [...] E a ‘política’ encontra-se no meio como um domínio amortecedor, no qual as pressões competitivas por autonomia de sujeitos e soberanos são mantidas em equilíbrio (p. 170).

No entanto, esta visão não consegue dar conta de outros fenômenos que desafiam completamente essa dualidade, como processos revolucionários em que se dissolvem estas distinções (norma e exceção, ordinário e extraordinário) e acarretam na transformação

exceção schmitteana: “a teoria da securitização é frequentemente criticada por ser demasiadamente schmitteana, mas neste caso ela pode não ser schmitteana o suficiente. A concepção infame do político de Carl Schmitt focaliza em situações gerais de exceção na qual a totalidade da sociedade é fundamentada. A securitização relaciona-se com exceções limitadas: dentro de uma ordem que não é completamente desafiada, e onde argumentos são feitos pela exceção num campo específico” (GREENWOOD & WAEVER 2013, p. 501). Se levarmos em conta a discussão anterior, o problema da exceção localizada (securitização) está subsumida na exceção geral (schmitteana) e suas relações de reciprocidade. No entanto, a tentativa de dissociação permaneceria falha se considerarmos a perspectiva histórica de Schmitt acerca do Estado total característico da democracias parlamentar. Trata-se do desenvolvimento contemporâneo no qual Estado e sociedade se interpenetram, isto é, onde todos os assuntos políticos tornam-se sociais e vice-versa: “Assim, as áreas até então neutras” - religião, cultura, educação, economia - cessam de ser ‘neutras’ no sentido de não-estatal e não-político [...] por conseguinte, *tudo*, pelo menos enquanto possibilidade, é político [...]”. Portanto, tudo, potencialmente, tem a capacidade de ser securitizado. Isto ecoa significativamente a formulação original de Waever (1995) de que a securitização é um processo definido pelas elites ao impor seus interesses e visões particulares do que constitui uma ameaça existencial (BABO 2015, p. 16).

ontológica que redefine os termos da relação entre governo e governados. O que Holbraad e Pedersen (2012) chamam de “securitização revolucionária” é a passagem a uma outra matriz política, não uma passagem de uma política normal para uma política extraordinária dentro da mesma matriz (p. 167). Desta forma, a reivindicação de uma lógica schmitteana da securitização encontrar-se-ia em profunda ambiguidade, pois para Carl Schmitt, é justamente a indistinção entre norma e exceção, ou melhor, a zona indiferenciada e paradoxal do soberano que está ao mesmo tempo dentro e fora da norma, que caracteriza o estatuto ontológico *suis generis* do político (HOLBRAAD & PERDESEN 2012, p. 174; AGAMBEN 2004, p. 39).

Com esta pressuposição da violência da exceção em qualquer ordenamento jurídico - e a possibilidade de seu “eterno retorno” -, é possível entrever algumas ambiguidades do “legado schmitteano” da securitização tal como fora construído pela hermenêutica negativa analisada neste trabalho. Uma dissociação e conseqüente (re)engajamento pode permitir pensar um novo tipo de apropriação e interpretação na qual o jurista alemão possa contribuir com os problemas limítrofes do político inscritos na teoria da securitização. Conforme apontam Holbraad & Pedersen (2012),

[...] na medida em que o estado de exceção ‘separa a norma de sua aplicação para tornar sua aplicação possível’ [...] então o que emerge do outro lado da ontologia liberal - e, especificamente, da teoria da securitização [em sua] forma paradigmática [...] é uma imagem da *vida política constituída nem por regras nem por exceções, mas pelas atualizações perpétuas e violentas do espaço indeterminado e violento entre elas* (p. 175; grifo nosso)

4. Conclusão

A teoria da securitização representa sem dúvida uma grande contribuição para os estudos de segurança. A representação de determinados desenvolvimentos como ameaças existenciais que devem ser respondidas através de práticas de segurança, não só despolitizam (ou, por outro lado, hiper-politizam) a natureza dos problemas em questão (ex: terrorismo, imigração, crises econômicas, minorias, tráfico de drogas, etc.), tratando os alegados perpetradores destas ameaças como inimigos inquestionáveis ao Estado, à nação ou até da humanidade, mas também envolvem, na maioria dos casos, modalidades específicas de respostas que assumem uma perspectiva particularmente militarizada. Em que pese as inúmeras críticas à estrutura

explanatória geral da teoria, a Escola de Copenhague suscita importantes questionamentos sobre as implicações de enquadrar problemas político através da lente da segurança, deslocando a tradicional ênfase objetivista da *realidade* de uma situação de segurança para a análise sobre o que a segurança *faz*.

Entretanto, não nos parece inteiramente justificável que esse reducionismo e consequente modalidade de engajamento implicada nos processos de securitização adquirirem seu poder explanatório e sua força epistemológica através de uma lente schmitteana da inimidade, decisão e soberania. Inclusive, não está inteiramente claro, lendo os autores da área da segurança, o sentido em que a securitização deve ser *atribuída* à Schmitt. Certamente, há paralelos interessantes, e muitos *insights* podem ser extraídos na comparação. Além disso, as opções políticas particulares e sua adesão ao nazismo - o regime securitizador por excelência, que viveu *da e na* exceção (AGAMBEN 2004) - explicam em grande medida a aversão à sua filosofia política e ao seu silenciamento no meio acadêmico na segunda metade do século XX. Certamente, a relação entre texto e contexto, no caso de Schmitt, suscita inúmeros debates e controversas que circunscrevem as possibilidades de pensar o alcance e a utilidade de seu pensamento para o mundo contemporâneo, não menos as implicações morais e éticas associadas ao seu empreendimento intelectual. Para muitos autores, sua produção intelectual e opções políticas pessoais são indissociáveis e até mantém uma relação de solidariedade direta (TESCHKE 2011; HUYSMANS 1998 e 1999; NEOCLEOUS 2009)¹⁸.

Isto parece apontar na direção de um decreto inevitável que Carl Schmitt prefigure como um padrinho ao mesmo tempo intelectual (da teoria da securitização) e político (das implicações de processos securitizadores), contra o qual devemos afastar-nos e trazer à tona pensadores com ideias mais pluralísticas, inclusivas e democráticas, e com uma vida pública e opções políticas mais exemplares, tais como Hannah Arendt e Jurgen Habermas. Embora completamente legítimo, permanecemos céticos quanto ao valor atribuído à Schmitt na teoria da securitização, pois, como indicam as ambiguidades da dessecuritização e as críticas a ela dirigidas, sua apropriação parecer ocorrer mais num sentido metafórico e contingente, sem adquirir status teórico propriamente dito (CHANDLER 2008).

¹⁸ Para outros, no entanto, embora seja de fato impossível desconsiderar essa relação, isso não torna seu empreendimento teórico necessariamente menos objetivo e singular (BALAKRIHMAN 2000; HIRST 2001; ODYSEOS & PETITO 2007). De acordo com Hirst (2001), “sua teoria política, antes da tomada de poder por parte do nazismo, compartilha algumas suposições com a doutrina política do Estado nazista. Não obstante, o trabalho de Schmitt promove interrogações difíceis e aponta para aspectos demasiadamente incômodos da vida política para serem ignorados. Como sua reflexão sobre as situações política concretas não está dominada por nenhuma alternativa política dogmática, ela apresenta uma objetividade peculiar” (p. 162).

Com isso, não postulamos que pensadores como Arendt e Habermas sejam excluídos da consideração teórica. Pelo contrário, deve-se dar boas vindas à expansão reflexiva da Escola Copenhague e seus colaboradores através de diversas tradições intelectuais, permitindo assim maior riqueza e conteúdo analítico. Questionamos, no entanto, a justaposição dicotômica e reducionista que apresenta Arendt/Habermas/quem quer que seja, em detrimento de Carl Schmitt - como se fosse possível reduzir a complexidade da vida e obra de um autor a um esquema completo e incontestado. Talvez o desafio mais importante seria explorar uma apropriação alternativa na qual, rejeitando a hipótese de Waeber (2011), entre outros, a teoria da (des)securitização possa ter tanto uma concepção schmitteana da segurança quanto do político! Para adaptar o argumento de Roe (2012),

um (re)engajamento com o debate normativamente definido sobre política normal versus excepcional deveria, portanto, esforçar-se por não escapar da segurança (securitização), mas, ao invés, trazê-lo de volta precisamente para reivindicá-lo como um domínio para tais contestações sobre as possibilidades de inclusão/exclusão” (p. 261).

Conforme foi apontado na introdução, a reflexão deste trabalho baseia-se em grande medida num esforço de sistematização do estado da arte de apropriação do pensamento de Carl Schmitt nas RI. Neste sentido, o “legado schmitteano” apresentado pela teoria da securitização insere-se dentro de um contexto mais amplo de (re)apropriação e (re)interpretação de seu pensamento e obra, o que sugere a necessidade de encará-lo a partir de estratégias discursivas e conclusões contingentes sempre abertas a possibilidades de (re)engajamento conceitual - como sugerem as próprias críticas feitas por Behnke (2006) e por Holbraad e Pedersen (2012). Neste sentido, do ponto de vista metodológico interessa-nos menos questões ligadas à “verdade” do discurso do que suas formas específicas de articulação e os múltiplos significados que engendram.

A revisão bibliográfica em torno da apropriação neo-schmittiana nas RI revela alguns padrões particularmente relevantes. Em primeiro lugar, é frequentemente reconhecido o caráter polissêmico do pensamento de Carl Schmitt, não apenas em termos da vasta reflexão multidisciplinar que dificilmente permite delimitar seu campo teórico, mas também da dimensão essencialmente contestada de sua obra. De acordo com o biógrafo Jan-Werner Müller (2003, p. 3), Schmitt é capaz de significar “tanto e tantas coisas aparentemente contraditórias para tantos”, que nada em sua vida e obra tem caráter definitivo e incontroverso

(ODYSSEOS & PETITO 2008, p.463). Nas RI em específico, o engajamento de analistas com Schmitt perpassa diversas linhas de pesquisa, compreendendo enfoques e problemáticas com possibilidade de significação múltiplas, evidente em áreas de interesse como realismo clássico (GUILHOT 2010; BROWN 2007), segurança internacional (WILLIAMS 2003; HUYSMANS 2006, 2008) e geopolítica (ODYSSEOS & PETITO 2007). Além disso, tem chamado à atenção a convergência paradoxal de neo-schmitteanos num espectro que vai da esquerda à direita política, e que se apropriam e reinterpretam sua obra como recurso intelectual para fazer avançar seus respectivos projetos (CALDWELL 2005, p. 358; TESCHKE 2011, p. 180).

Segundo, de acordo com alguns observadores, o renovado interesse nas RI pela obra de Schmitt - acompanhado da popularização de jargões como amigo/inimigo, estado de exceção e decisionismo - acarretou em análises mais descritivas do que propriamente explanatórias (TESCHKE 2011, p. 179), e em abordagens idealizadas que focam mais em conclusões políticas contingentes de seu pensamento do que em aspectos metodológicos que possam auxiliar na compreensão do mundo moderno, principalmente a relação entre direito, ética e violência (CHANDLER 2008, p. 2008, p. 47).

Desta forma, onde quer que seja que o investigador busque, encontrará possibilidades de interpretações do pensamento de Schmitt de maneira “positiva” e “negativa”, mobilizando os mesmos conceitos utilizados pela teoria da securitização a partir de estratégias discursivas e referências distintas. No caso de uma agenda de pesquisa “positiva”, um dos exemplos mais evidentes disso é a obra de Chantal Mouffe e sua concepção de “política agonística”, que mobiliza variados conceitos e ideias de Schmitt, tais como decisionismo, amigo/inimigo, pluralismo e sua crítica ao Estado liberal como um arcabouço para seu projeto de democracia radical (MOUFFE 1993).

Desta maneira, passamos a compreender o (potencial) lugar de Schmitt nas RI de maneira aberta à consciência, insistindo nas muitas possibilidades que seu pensamento permite vislumbrar e também nas constantes (re)interpretações de sua obra. Pois, se a securitização é uma teoria em construção, o engajamento conceitual com Schmitt também o é, mesmo que não estejamos predispostos a aceitar *in toto* sua filosofia política, e, afinal, queiramos “pensar com Schmitt, contra Schmitt” (MOUFFE 1993, p. 2). Todos os engajamentos teóricos e analíticos, inclusive a abordagem da securitização conforme aqui se apresentou, são inteiramente legítimos e de uma forma ou outra contribuem para o desembaraço do quebra-cabeça que constitui a vida e obra de Carl Schmitt, por um lado, e a vida política na modernidade, por outro. Não obstante, não há nada que deva nos impedir de

imputar novas dúvidas aos problemas cujas respostas parecem ter já adquirido tamanha estabilidade e naturalidade ao ponto de os reproduzirmos como pressuposto epistemológico.

5. Referências

- Agamben, G. (2004). *Estado de Exceção* (Homo Sacer II, 1). São Paulo: Boitempo.
- Aradau, C. (2004). Security and the democratic scene: desecuritization and emancipation. *Journal of International Relations and Development*, vol. 7, p. 388-413.
- Ariditi, B. (2008). Sobre o "Político": com Schmitt e apesar de Schmitt. *Caderno CRH*, vol. 21, n. 54, pp. 423-438.
- Austin, J. L. (2013) Desire, Demonology, and the (de)Securitization Dilemma, or *Splitting Speech Acts and Transnational Torture*. Paper não publicado.
- Balakrishnan, G. (2000). *The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt*. Londres: Verso, 2000.
- Babo, T. (2014). Segurança Discursiva - a influência do pós-estruturalismo nos estudos de segurança internacional. *IV Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política*, Universidade de São Paulo.
- Balzaq, T. (2005). The Three Faces of Securitization: Political Agency, Audience and Context. *European Journal of International Relations*, 11(2), pp. 171-201.
- Behnke, A. (2006) No way out: desecuritization, emancipation and the eternal return of the political - a reply to Aradau. *Journal of International Relations and Development*, 9, pp. 62-69).
- Booth, K. (2007). *Theory of World Security*. Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge.
- Brown, C. (2007) 'The Twilight of International Morality?'. Hans J. Morganthau and Carl Schmitt on the end of the *Jus Publicum Europaeum*. In: Michael C. Williams (ed.), *Realism Reconsidered: The legacy of Hans Morgenthau in International Relations*, pp. 42-61. Oxford: Oxford University Press.
- Buzan, B. (1983). *People, States, and Fear: The National Security Problem in International Relations*. Sussex: Wheatsheaf Books.
- Buzan, B.; Hansen, L. (2009). *The Evolution of International Security Studies*. Nova York: Editora da Universidade de Cambridge.
- Buzan, B.; Waever, O.; De Wilde, J. (1998). *Security: A New Framework for Analysis*. Londres: Lynne Rienner, 1998.
- Campbell, D. (1998). *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*. Minneapolis: Editora da Universidade de Minnesota.
- Caldwell, P. C. (2005). Controversies over Carl Schmitt: A Review of Recent Literature. *The Journal of Modern History*, vol. 77, n. 2, p. 357-387.
- Chandler, D. (2008). The Revival of Carl Schmitt in International Relations: The Last Refuge of Critical Theorists? *Millennium: Journal of International Studies*, vol. 37, n. 1, pp. 27-48.
- Clastres, P. (2014). *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Nasif, 2014.
- Dillon, M. (1996). *Politics of Security: Towards a Political Philosophy of Continental Thought*. Nova York: Routledge.
- Deudney, D. (1990). The Case against linking environmental degradation and national security. *Millennium*, 19(3), pp. 460-476.
- Derrida, J. (1997). *Politics of Friendship*. Londres: Verso.

- Ejdus, F. (2009). Dangerous Liaisons: Securitization Theory and Schmittian Legacy. In: *Western Balkans Security Observer: Carl Schmitt and the Copenhagen School of Security Studies*, vol 4, n. 13, p. 9-16.
- Elbe, S. (2006). Should HIV/AIDS be securitized? The ethical of linking HIV/AIDS and Security. *International Studies Quarterly*, 50(1), pp. 119-144.
- Floyd, R. (2007). Towards a nonsequentialist evaluation of security: bringing together the Copenhagen school and the Welsh school of security studies. *Review of International Studies*, 33(2), pp. 327-350.
- Floyd, R. (2010). *Security and the Environment: Securitization theory and US environmental security policy*. Cambridge: Editora da Universidade de Cambridge.
- Gad, U. P.; Petersen, K. L. (2011). Concepts of Politics in securitization studies. *Security Dialogue*, 42(4-5), pp. 315-328.
- Greenwood, M. T.; Waever, O. (2013). Copenhagen-Cairo on a roundtrip: A security meets the revolution. *Security Dialogue*, 44(5-6), pp. 485-506.
- Guilhot, N. (2010). American Katechon: When Political Theology Became International Relations Theory. *Constellations*, vol. 17, n. 2, p. 224-253.
- Hansen, L. (2012). Reconstructing desecuritisation: the normative-political in the Copenhagen school and directions for how to apply it. *Review of International Studies*, vol. 38, n. 3, pp. 525-546.
- Hooker, W. (2009). *Carl Schmitt's International Thought: Order and Orientation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holbraad, M.; Pedersen, M. A. (2012). Revolutionary Securitization: an anthropological extension of securitization theory. *International Theory*, 4(2), pp. 165-197.
- Huysmans, J. (2008). The Jargon of Exception – On Schmitt, Agamben and the Absence of Political Society. *International Political Sociology*, vol. 2, p. 165-183.
- Huysmans, J. (1998). The Question of the Limit: Desecuritisation and the Aesthetics of Horror in Political Realism. *Millennium: Journal of International Relations*, 27(3), pp. 569-589.
- Huysmans, J. (2006). *The Politics of Insecurity: Fear, Migration and asylum in the EU*. Nova York: Routledge.
- Huysmans, J. (1999). Know Your Schmitt: A GodFather of truth and the spectre of Nazism. *Review of International Studies*, 25(2), pp. 323-328.
- Kervegan, J.-F. (2006). *Hegel, Carl Schmitt: O Político entre a Especulação e a Positividade*. Barueri, SP: Manole.
- Krishna, S. (1993). The Importance of Being Ironic: A Postcolonial view on Critical International Relations Theory. *Alternatives*, 18, pp. 385-417. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40644781>> Acesso em: 02/07/2015.
- Lausten, C. B.; Waever, O. (2003). In Defense of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization. In: PETITO, Fabio; HATZPOLOUS, Pavlos (eds.). *Religion in International Relations: the return from exile*, p. 147-180. Nova York: Editora Palgrave Macmillan.
- Luoma-Aho. (2012). *M. God and International Relations: Christian Theology and World Politics*. Nova York: Bloomsbury.
- Maas, M. (2013). *Desecuritized will not save us: Securitization Studies, the problem of 'normal' -/- Democratic' politics, and the limits of desecuritization as Normative-Political Panacea*. Dissertação apresentada à Universidade de Edinburgo, Escola de Ciências Sociais e Política, 54 páginas.
- Mavelli, L. (2011) Security and secularization in International Relations. *European Journal of International Relations*, vol. 1, n. 1, p. 177-199.
- Mouffe, C. (1993) *The Return of the Political*. Londres: Verso.

- Müller J.-W. (2003). *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-war European Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Neocleous, M. (2009). The Fascist Moment: Security, Exclusion, Extermination. *Studies in Social Justice*, vol. 3, n. 1, pp.23-37.
- Odyseos, L.; Petito, F. (2008). Vagaries of Interpretation: A Rejoinder to David Chandler's Reductionist Reading of Carl Schmitt. *Millenium*, 37(2), pp. 463-475.
- Odyseos, L.; Petito, F. (2007). Introduction: The International Political Thought of Carl Schmitt. In: . In: Louysa Odyseos; Fabio Petito (eds.), *The International Political Thought of Carl Schmitt: Terror, Liberal war and the crisis of global order*, pp. 1-18. Oxon: Routledge.
- Pimentel, C.; Motta, B. (2015). Securitization and the Political: contributions from Hannah Arendt. *56th International Studies Association Annual Convention*, Nova Orleans.
- Roe, P. (2012). Is securitization a 'negative' concept? Revisiting the normative debate over normal versus extraordinary politics. *Security Dialogue*, 43(3), pp. 249-266.
- Schmitt, C. (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: Editora da Universidasde de Chicago.
- Schmitt, C. (2013). *O Nomos da Terra no Direito das Gentes do Jus Publicum Europaeum*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Schmitt, C. (1992). *O Conceito do Político*. Petrópolis: Vozes.
- Schmitt, C. (2009). *O Conceito do Político/Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Schmitt, C. (1996). *Roman Catholicism and Political Form*. Westport: Greenwood Press.
- Stritzel, H. (2007). Towards a Theory of Securitization: Copenhagen and Beyond. *European Journal of International Relations*, 13(3), pp. 357-383.
- Teschke, B. (2011). Fatal Attraction: a critique of Carl Schmitt's international political and legal theory. *International Theory*, vol. 3, n. 2, pp. 179-227.
- Vuori, J. (2008). Illocutionary logic and strands of securitization: applying the theory of securitization to the study of non-democratic political orders. *European Journal of International Relations*, 14(1), pp. 65-100.
- Walker, R. B. (2013) *Inside/Outside: Relações Internacionais como teoria política*. Rio de Janeiro: Editora PUC-RIO.
- Waever, O. (2011) Politics, security, theory. *Security Dialogue*, 42(4-5), pp. 465-480.
- Waever, O. (2004). *Ole Waever: autobiibliography*. Tidsskriftet Politik, 7(4).
- Waever, O. (2007) Securitization and Desecuritization. In: Barry Buzan, Lene Hansen (ed.), *International Security: Volume III, Widening Security*, pp 66-98. Londres: Sage.
- Wilkinson, C. (2007). The Copenhagen School on Tour in Kyrgyzstam: is securitization theoru useable outside Europe? *Security Dialogue*, 38(1), pp. 5-25.
- Williams, M. C. (2003). Words, Images, Enemies: Securitization and International Politics. *International Studies Quaterly*, vol. 47, p. 511-531.
- Wolin, R. (1992). The Conservative Revolutionary Habitus and the Aesthetics of Horror. *Political Theory*, vol. 20, n. 3, pp. 424-447.

Postales del fin de la época estatal: el problema del reconocimiento del enemigo político en la “actualización” de su criminalización.

Juan Ignacio Fernández

Universidad de Buenos Aires

***Resumen:** Este trabajo aborda la cuestión del reconocimiento del enemigo político en el pensamiento de Carl Schmitt, única posibilidad de medida del grado de intensidad de la relación política (amigo-enemigo), y analiza, en términos de su “ausencia”, la “actualización” de la criminalización de dicho enemigo en tanto que absoluto, en un contexto de disolución (debido a distintas clases y métodos de guerra) de un ordenamiento terrestre (*Ius Publicum Europaeum*) que, mediante una relativización de la enemistad, la había “desterrado”. Se pretende abarcar dicha temática en términos de paridad en lo que refiere a la intra e interestatalidad, sirviéndose de diversos conceptos afines utilizados y problematizados por este autor (regularidad e irregularidad, resistencia autóctona, relativización, secularización). En estos términos, se intenta dar cuenta de cómo, la relación amigo-enemigo, criterio de distinción conceptual de lo político, se ve afectada y transfigurada, al servicio del “espectro teológico” de la criminalización.*

1. Introducción

Intentar comprender el recorrido del *reconocimiento del enemigo político*, en el contexto del diagnóstico schmittiano de una crisis de la *forma política moderna* (Estado) y de una humanidad que se arriesga a ignorar la figura del enemigo, exige un esfuerzo hermenéutico

particularmente intenso, porque obliga, al que pretende hacerlo, a transitar sobre el delgado límite entre la existencia política concreta y su extinción real. En este sentido, tal empresa, entre tanto conflicto orientado al orden¹, demanda pensar la *decisión* acerca de *lo político* (en crisis) y la *espacialidad* (en un momento de reordenamiento) como dos perspectivas de “medidas” complementarias acerca de actos constitutivos de dicha existencia que, trabadas la una con la otra, pueden servir a la interpretación del fenómeno a examinar.

Ante la exigencia planteada, la pretensión será la de establecer una exposición ordenada y sistemática en base a estas dos perspectivas complementarias, intentando hacer una reposición lo más acabada posible de aquellos conceptos que no son (del todo) centrales, e integrando algunas categorías que, explícitamente, no son propias del autor, pero que podrían pensarse a los fines analíticos. Orientada en esta línea de trabajo propuesta, la exposición gravitará sobre dos supuestos igual de importantes: por un lado, la admisión de carácter genérico que refiere a la idea de que una “ausencia de reconocimiento” implica una “absolutización” del “enemigo real” (transfiguración al absoluto), que significa su criminalización en el marco de una lógica moralizante de valor-desvalor (no-valor) y, por lo tanto, su pérdida de carácter “real”; por otro lado, se entiende que la categoría schmittiana de la *criminalización* representada por la figura del “enemigo absoluto”, no es nada más ni nada menos que el “espectro² teológico” del Anticristo³, al cual se subsume toda clase de desvalorización concreta del enemigo real, y ha venido practicando un “desplazamiento” por las diferentes configuraciones espaciales de la historia.

Ahora bien, para abocarnos a la tarea de comprender la impronta del reconocimiento del enemigo político en la teoría política de Carl Schmitt, primero tendremos que recuperar, por lo menos sumariamente, dos conceptos: lo político y, consecuentemente, el del enemigo (político).

1.1. Acerca de “lo político” y del enemigo político

Si la intención es recuperar lo político, sino respondiendo a su esencia, por lo menos como concepto, se supone que, anteriormente, se divisaba de alguna forma. Esta tarea es a la que se

¹ En *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*, Carlo Galli presenta una perspectiva acerca del elemento conflictivo que opera en el pensamiento político de Schmitt, como desestructurante y estructurante a la vez.

² En *Políticas de la Amistad*, J. Derrida hace una interpretación de la noción de “concreto” en Schmitt como algo inaprehensible y le contrapone la noción de “espectral”, como algo que se le opone y excede a la vez. Capítulo IV: “El amigo aparecido (en nombre de la democracia)”. Págs. 136-137.

³ Analogía a las transferencias de la teología a la teoría del Estado, que utiliza como ejemplos Schmitt en *Teología Política*. Capítulo III. Pág. 17.

aboca Carl Schmitt en general y en *El concepto de lo político* en particular; ya que, como se deja ver a lo largo de su obra y, en un sentido más que específico, en *Teología política*: el tránsito secularizador de la Modernidad nos ha entregado una imagen tecnificada, desteologizada y despolitizada de la realidad, que ha extinguido lo trascendental y finalmente ha ocultado tras de sí, mediante un proceso de neutralización culminado por la doctrina liberal, el criterio de *lo político*⁴. Es entonces que, ante esta situación, *lo político* debía “hallar” su criterio (una distinción conceptual que le sea propia).

Para lograr dicho cometido, el autor comienza diferenciando diversas áreas o esferas de la acción y el pensar humanos, y reconoce para cada una de ellas, una serie de criterios o contraposiciones últimas que les son propias y las distinguen; así, la esfera moral se caracteriza por lo bueno y lo malo, la estética por lo bello y lo feo, y en el ámbito de lo económico nos encontramos con lo rentable y lo no rentable. Análogamente, concluirá que “la diferenciación específicamente política, con la cual se pueden relacionar los actos y las motivaciones políticas, es la diferenciación entre el amigo y el enemigo”⁵. Éstas son categorías propias de lo político y su diferenciación expresa el grado máximo de intensidad de una asociación o disociación sin necesidad de referir a ninguna de las otras áreas ya mencionadas, ya que al ser un criterio autónomo no se puede sustentar ni derivar de ellas. Sin embargo, inversamente, las contraposiciones características de otras esferas (no políticas) pueden volverse (y de hecho, se vuelven) políticas, al constituir una agrupación de *amigo-enemigo*, quedando subyugadas a una situación que ha devenido política.

Pero, ¿quién es el enemigo político?

Schmitt afirmará que: es el *otro*, el *existencialmente distinto* en un sentido intenso. Esta intensidad habilita la *posibilidad concreta* de conflicto en un caso extremo, cuando se decida que la otra forma existencial de vida niega la propia y tiene que ser combatida. Asimismo, el enemigo político existe porque es enemigo en sentido público (*hostis*), no puede serlo en un sentido privado-individualista. Es un conjunto de personas que combate como adversario a otro conjunto similar y es, en dicha relación, donde radica su publicidad. Es así que, en el plano de lo real, el concepto de enemigo (enemigo real) implica como *ultima ratio* la posibilidad del combate real, es decir: una potencial (e inherente) guerra que puede arribar

⁴ En el mismo sentido en el que se hace referencia en la cita 1, respecto del elemento que no puede eliminarse. La propuesta es que es algo que se recupera luego de intentar ocultarlo, por eso se utilizan las palabras “ocultar” y “hallar”. Asimismo, se alinea con la condena de Schmitt al liberalismo que intenta enmascararlo con otras categorías y discursos universalistas para ocultar sus objetivos políticos.

⁵ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* (traducido de la edición de 1963 por Denés Martos). Pág. 15.

a la muerte física de los adversarios, concretando el modo más manifiesto y visible de la enemistad.

En suma: cada vez que una cuestión, cualquiera sea, más allá de su contenido, agrupe a los hombres en amigos y enemigos, se convertirá en una cuestión política y, consecuentemente, constituirá la *comunidad* o *unidad política* (determinante), que deberá ordenarse en torno a ese criterio diferenciador primordial a los fines de lograr su subsistencia. Así, el Estado⁶, se puede manifestar como aquel que organiza una forma de vida común con un contenido específico, capaz de tomar, por sí mismo y como conjunto, la decisión acerca de la relación amigo-enemigo, y así “en su calidad de unidad política esencial, le corresponde el *ius belli*; es decir, la posibilidad real, de determinar, y dado el caso de combatir, a un enemigo en virtud de una decisión autónoma”⁷. Esto implica *disponer sobre la vida* de los seres humanos (exigir a los miembros del pueblo la disposición a matar o morir), y en situaciones críticas internas, determinar el *enemigo interno* para generar una “situación jurídica normal”.

2. Una aproximación al reconocimiento del enemigo político y su pluriverso

Si algo se desprende de lo dicho hasta el momento es que a una *existencia política* se le corresponde un enemigo, y es así que debe entenderse el reconocimiento del enemigo como “medida” del grado máximo de intensidad de un vínculo o una separación (asociación o disociación) y no como algo susceptible de ser cuantificado. Aunque se perciba como una obviedad, la decisión (distinción) acerca del/de los enemigo(s) implica por sí mismo este acto concreto de reconocimiento, en el cual podríamos distinguir, a los fines analíticos, tres dimensiones que conviven en simultaneidad, a saber: a) una “verificación”, que implica el registro, conocimiento y admisión mutua de los participantes; b) una “reciprocidad identitaria” de afirmación-negación, que establece la afirmación de la (identidad de la) existencia política en contraposición a la comprobación del otro existencialmente distinto; y c) una “disposición a la decisión” que, respecto de dicho reconocimiento, resulta *inminente* y permanentemente *ulterior*, como fundamento de la *soberanía*. En cierto sentido, si no existe dicha convivencia tridimensional, no podríamos referirnos al reconocimiento de un *enemigo político real*.

⁶Refiere al Estado como alude Schmitt, en una primera aproximación en *El concepto de lo político* (pág. 11), como una perífrasis: “es el status político de un pueblo organizado dentro de un espacio territorial delimitado”, en instancias posteriores del trabajo aparecerá la noción de unidad política y forma política.

⁷Schmitt, Carl. *El concepto de lo político* (traducido de la edición de 1963 por Denés Martos). Pág. 28.

En este orden de cosas, las existencias políticas son “relativas”. Esto significa que toda existencia política existe, valga la redundancia, en relación a otra (u otras) existencia(s) política(s); es decir: una reconoce a la otra y en esa relación se define como tal porque se reconoce a sí misma (y viceversa). Por lo tanto, hay y queda establecida una “correspondencia” que es inherente a esta relación, fundando ya desde su reconocimiento una *relativización del enemigo* y, por ende, de la *enemistad real*. En un segundo⁸ sentido, dicha relativización significa una “atenuación” que depende de esta idea de “correspondencia” y a la vez servirá, si no para impedir, por lo menos a la intención de desenmascarar todo tipo de “absolutización” del enemigo al servicio de su *criminalización* y del establecimiento de una *guerra discriminatoria*⁹. En cierto sentido, esta “atenuación” significa que los participantes, en correspondencia mutua, reducen o estrechan recíprocamente sus entidades en tanto que unidades y formas políticas, no pudiendo pretender de ninguna manera “universalizaciones” o “absolutizaciones” respecto de la dignidad fundamental del conflicto y de la relación política. Así, “de la característica conceptual de lo político surge el pluralismo del universo de Estados”¹⁰. En tal sentido, para Schmitt, al ser las existencias políticas relativas, se hace necesaria su convivencia; por eso “el mundo político es un pluriverso y no un universo”¹¹. El mundo no puede ser una unidad política porque, en ese caso, implicaría una única forma de existencia y sería un mundo sin política. Incluso, en este *pluriverso*, aquel que no sea capaz de reconocer un enemigo político, no podrá erigirse y cesará de existir políticamente. En suma: para este autor, la pluralidad de los diversos modos de vida humana se encuentra supeditada al reconocimiento del enemigo político, a la constatación de la relación política, determinando tanto su unidad hacia el interior (política interna) como su subsistencia exterior (política exterior).

Hasta aquí se hace referencia a una de las formas de “medida” complementarias de los actos constitutivos de las existencias políticas: la *decisión* acerca de *lo político*; en ella se funda la *unidad política soberana*, que convive internacionalmente con otras unidades políticas soberanas. Pero, en lo que sigue, es necesario tratar la segunda “medida”, a la que podríamos pensar en perspectiva desde afuera hacia adentro (implicando también una decisión): la cuestión del *ordenamiento del espacio*.

⁸ No se pretende establecer un carácter ordinal de los significados. La “relativización” engloba tanto la “correspondencia” como la “atenuación”.

⁹ Refiere al enemigo absoluto como criminalización del enemigo real. Schmitt, hace referencia esto en las “notas y observaciones” en “El concepto de lo político” y en la “Teoría del partisano” (págs. 186-187).

¹⁰ Schmitt, Carl. El concepto de lo político (traducido de la edición de 1963 por Denés Martos). Pág. 33.

¹¹ *Ibíd.* Pág. 33.

3. El espacio: su configuración y reconocimiento

La cuestión y la reflexión acerca de *lo espacial* también ocupan un lugar de privilegio en la obra de Carl Schmitt. Los Elementos, sus tensiones y los pueblos; la libertad de los mares, el desplazamiento de la técnica, la firmeza del suelo; la conciencia y los ordenamientos planetarios, la imagen del espacio; el derecho estatal e interestatal, las guerras; todas estas nociones son algunas de las que coinciden en sus consideraciones respecto del espacio planetario existente, y las potencialidades que nacen de la relación con él, de los pueblos que lo habitan a partir de la conciencia que de él guardan. De hecho, la idea de que existieron y existen (incluso potencialmente) diferentes ordenamientos y transformaciones estructurales del espacio, lo han llevado a reflexionar acerca de la noción de *revolución espacial* en *Tierra y Mar*:

El hombre tiene una determinada conciencia del “espacio”, sujeta a grandes cambios históricos. [...] Las fuerzas y energías históricas no aguardan [...]. Cada vez que mediante un nuevo impulso de ellas son incorporadas nuevas tierras y mares al ámbito visual de la conciencia colectiva de los hombres, se transforman también los espacios de su existencia histórica. Surgen entonces nuevas proporciones y dimensiones de la actividad histórico-política, nuevas ciencias, nuevas ordenaciones, vida nueva de pueblos nuevos o que vuelven a nacer. El ensanchamiento puede ser tan grande, tan sorprendente, que cambien no sólo proporciones y medidas, no únicamente el horizonte externo del hombre, sino también la estructura del concepto mismo de espacio. Se puede hablar entonces de revolución espacial. Las grandes transformaciones del espacio suelen ir acompañadas, en verdad, de una mutación de la imagen del espacio. En ella radica la verdadera médula de la amplia transformación política, económica y cultural que entonces se lleva a cabo. (Schmitt, *Tierra y Mar*; 18)

Al parecer, aquí también parece ponerse en juego un reconocimiento, en relación al cual se configuran determinados ordenamientos. En forma análoga, se puede pensar la distinción tridimensional establecida anteriormente, pero en este caso: la “verificación” sería de tipo técnico-geográfica, al servicio de la actualización de una conciencia humana espacial del mundo, implicando un impacto directo en su ordenamiento y en el comportamiento

posterior de los pueblos que lo habitan; la “reciprocidad identitaria” de afirmación-negación tendría su raíz en las tensiones elementales (principalmente: tierra y mar) con las cuales los pueblos (Estados, potencias), forjan su forma existencial y sus conceptualizaciones y contraposiciones ulteriores; y la “disposición a la decisión” implicaría la decisión elemental como existencial y la capacidad comprometida en su sostenimiento posterior.

3.1. La revolución planetaria y el Nomos de la Tierra del *ius publicum europaeum*

Al seguir el planteo de Schmitt en *El Nomos de la Tierra*, se ve que la primera distinción fundamental que presenta es: entre un *nomos*¹² (ordenamiento) pre-global y el primer *nomos* (global) de la tierra; correspondiendo a cada uno, un Derecho específico que nace de las *tomas de tierra*¹³ de cada época y una unidad o entidad política de ordenación del espacio que le es propia. A uno, corresponde un Derecho de Gentes pre-global que descansa en la *Respublica Christiana medieval*, a otro, un Derecho de Gentes europeo, el *ius publicum europaeum*, que cuenta con el Estado como entidad portadora de la ordenación espacial.

Entre uno y otro ordenamiento, aconteció la apertura de una revolución espacial sin precedentes hasta ese entonces, que seguiría desarrollándose en estadios posteriores: *la primera revolución espacial planetaria*. “Por primera vez en la historia tuvo el hombre en su mano, como si fuera una bola la esfera terrestre entera y verdadera”¹⁴; es así que, el “descubrimiento”¹⁵ de América, al medir en su totalidad la Tierra, modificó la concepción que el hombre medieval (o lo que quedaba de él) tenía del mundo, permitiéndole una conciencia global y, consecuentemente, transformó la existencia humana dejándolo frente a un espacio vacío ilimitado, a un cosmos inconmensurable.

3.1.1. Antecedentes: la *Respublica Christiana*, el reconocimiento y la guerra

La *Respublica Christiana*, esencialmente terrestre, surgió justamente de las *tomas de tierra* realizadas durante la transmigración de los pueblos (del Imperio Romano de Occidente), y se configuró como unidad de un nuevo Derecho europeo (de Gentes) que, por su pertenencia a una conciencia preglobal, se sostenía en concepciones míticas del mundo y de los pueblos.

¹² Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. “Acerca del significado de la palabra *nomos*”. Págs. 62.

¹³ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. “La toma de la tierra como acto constitutivo del Derecho de Gentes”. Págs. 62.

¹⁴ Schmitt, Carl. *Tierra y Mar. Una reflexión sobre la historia universal*. Págs. 21.

¹⁵ El entrecomillado es de Schmitt, pero utiliza la palabra “descubierta”. *Tierra y Mar*. Pág. 22.

Sus formas de ordenación estaban representadas por el *Imperio* (Emperador) y el *sacerdocio* (Papa), conformando una unidad que combinaba en dichas figuras un “poder real”, en sentido terrenal, y una “autoridad superior” de carácter trascendental que descansaba en la *forma política* de una *complexio oppositorum*¹⁶. Como *nomos*, se definía: hacia el interior, por territorios dominados por soberanos cristianos, y hacia el exterior, por territorios (que se encontraran ocupados por) paganos o islámicos susceptibles de cristianización, anexión y conquista, por parte de soberanos cristianos bajo orden papal. De este modo, en sintonía con las orientaciones romanas, el Imperio era un *katechon*, es decir: “la fuerza histórica capaz de detener la llegada del anticristo”, “una barrera que retrasa el fin del mundo”¹⁷; y los emperadores (soberanos elevados por la Iglesia) llevaban a cabo misiones (y/o cruzadas) para cumplir con esa función por orden papal, a la vez que recibían títulos jurídicos de anexión de tierras.

Como ordenamiento espacial, tenía sus propias configuraciones bélicas: estos soberanos, en pos de sus misiones y conquistas, comenzaban guerras (que por investidura papal eran) sagradas, sustentándolas en argumentos de carácter *teológico-moral* y, por razón de esos mismos argumentos, logrando que la *justicia* del enfrentamiento bélico radique en su causa. Así, aquel que se encontraba “en el lugar” del enemigo, era criminalizado en nombre de una *causa justa* (sagrada), y era transfigurado en criminal. En la lógica del *katechon*, el enemigo representaba al Anticristo, debía ser combatido y aniquilado, y así la guerra era justa porque su causa era justa y, por tanto, el enemigo (criminal), injusto.

Hacia dentro, las guerras se entablaban entre los soberanos, y respondían a un derecho de resistencia que ejercitaban ambas partes beligerantes como integrantes del mismo ordenamiento, formando parte de la ordenación sin negarla. Esta lógica hacía que aquellos argumentos teológico-morales acerca de la *justicia bélica* que en las guerras exteriores transforman al enemigo en criminal, en el interior de la unidad cristiana se volvieran necesarios y, de alguna manera, jurídicos, siempre anclados a instituciones específicas (Imperio, territorio, etc.).

En este orden de cosas, en los términos en los que se viene analizando el reconocimiento, no hay posibilidad de “medida” ni *relativización* de la relación política y, por lo tanto, el enemigo sólo puede reconocerse en la figura de un *enemigo absoluto*, es decir: “un criminal”. En primer lugar, porque no podría pensarse la “admisión” de otro participante idéntico en el conflicto, ya que ello implicaría la propia destrucción, debido, justamente, a la

¹⁶ Schmitt, Carl. *Catolicismo romano y forma política*. Pág. 8.

¹⁷ Schmitt, Carl. “El Nomos de la Tierra”. Págs. 41-42.

imposibilidad de medirse ante la figura universal de lo *teológico-trascendente*, situación por la cual cualquier verificación, registro y conocimiento se tornan obsoletos; en segundo lugar, no podría haber “reciprocidad identitaria”, porque algo con carácter de *verdad universal* no admite negación alguna; y, en tercer lugar, porque la “disposición a la decisión” también es de carácter *teológico-trascendental*. De esta manera, la única categoría que podía oponerse a alguien que se presentaba como absoluto y universal sin admitir reconocimiento alguno, es la del criminal (enemigo absoluto), ya que, partiendo de su desvalorización, su dignidad específica debía ser el aniquilamiento en términos moral-espirituales o físicos.

3.1.2. El *ius publicum europaeum*: sus dignidades y el “primer desplazamiento”

Desde el siglo XIII, hacia el ocaso de la *Respublica Christiana*, con la “recuperación” de los textos aristotélicos y la aparición de los bienes por herencia que inventaron las coronas, comenzó un proceso de secularización que, a manos de unidades autárquicas reconocidas, empezó por extinguir la noción del *Imperio* como *katechon*, relativizando la unión medieval cristiana, y relegando al *sacerdocio* al plano meramente espiritual. Así, cuando se conjugaron la (ya mencionada) *revolución espacial planetaria*, iniciada con el descubrimiento del Nuevo Mundo en América y esta disolución progresiva de las instituciones de la vieja ordenación, se abrió paso el *nomos de la tierra* expresado en el *ius publicum europaeum*: una *nueva ordenación interestatal* de la tierra con centro en Europa que se extendería hasta el siglo XX. Además, con esta nueva conciencia espacial, el mundo pasó a ser algo plausible de ser medido y ya no se necesitaba echar mano del mito para referirse a él y a sus dimensiones.

Este nuevo orden ofreció una inmensa extensión de espacios no europeos, desconocidos y libres para su ocupación y expansión, e hizo que surja un nuevo problema relacionado a la repartición del espacio: las tomas de tierra y las tomas de mar en el mundo nuevo: “la aparición de inmensos espacios libres y la toma de la tierra en un mundo nuevo hicieron posible un nuevo Derecho de Gentes europeo de estructura interestatal”¹⁸, su clave era “un equilibrio entre los Estados territoriales del continente europeo en su concierto con el imperio marítimo británico y sobre el fondo de inmensos *espacios libres*”¹⁹. Se sostenía en un equilibrio configurado por la tensión “*tierra firme-mar libre*”: por un lado, “toda la tierra del mundo” era territorio estatal europeo de fronteras claras y espacios de soberanía delimitados, o era libremente ocupable (colonial), mediante guerras ilimitadas en territorio ultramarino;

¹⁸ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. Pág. 133.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 133.

por otro lado, el mar no era ni estatal, ni colonial, ni ocupable, no contaba con fronteras, y constituía un espacio libre y abierto al comercio, la guerra y el botín (en el siglo XVIII, se acotaría a altamar). Cada una de estas ordenaciones tenía sus propios conceptos de guerra, enemigo, botín, y libertad; y el nexo entre la tierra y el mar, era la potencia dominadora que se había decidido, desde su existencia feudal, por una existencia marítima (siglo XVI y XVII) y había logrado sostenerse: Inglaterra; sus primeros corsarios habían sido los precursores de la libertad de los mares y (aunque luego serían declarados criminales con fines políticos) sellaron su suerte posterior orientada al comercio y la técnica.

Desde esta configuración espacial, el *ius publicum europaeum*, determinaba el nomos del resto de la tierra, llevando al frente un prodigio de época: *la estatalidad*. Este fenómeno del Derecho interestatal europeo que es el Estado, tuvo en su singularidad histórica la responsabilidad de ser “el vehículo de la secularización”²⁰, ubicando todos los elementos de la *Respublica Christiana* al servicio de su evolución, y anulando, mediante una “desteologización de la argumentación”, todos los conceptos en los que se basaba su ordenación del espacio (cruzadas, mandatos papales, derecho de resistencia): “su verdadera legitimación histórica radica [...] en la secularización de toda la vida europea”²¹, creando un marco jurídico-institucional centralizado, superando y neutralizando las disputas religiosas y las guerras civiles intraestatales, mediante una unidad política centralizada y, sobre esta base, constituyendo un territorio cerrado (fronteras) frente a otras unidades políticas similares, con las cuales podía establecer relaciones exteriores concretas, guardándose para sí la potestad de decidir sobre la distinción de amigo-enemigo. Esta potestad no fue otra cosa que la secularización e interiorización del “fundamento sustancial” de la *complexio oppositorum* en “concreción puntual, en contingencia absoluta sobre la cual opera la decisión”²², neutralizando el (nihilismo del) desorden, en pos de la creación de un orden (justamente) fundamental. De esta forma, el *Estado* como estructura de la unidad política, cerrada sobre sí misma y en pie de identidad frente a otros Estados, es entendido como absoluto (sólo hacia adentro), y frente a él quedan sojuzgadas todas las demás contraposiciones no-políticas. Es así que “[l]a unidad política -cuando existe en absoluto- constituye la unidad decisiva, siendo ‘soberana’ en el sentido de que, por necesidad conceptual, el poder de decisión sobre el caso decisivo debe residir en ella, aún si el caso es excepcional” (Schmitt, 1963: 20).

²⁰ *Ibíd.* Pág. 117.

²¹ *Ibíd.* Pág. 119.

²² Galli, Carlo. *La Mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Pág. 155.

Entonces, la existencia de la unidad política y su soberanía están supeditadas a la capacidad con la que cuenta para (decidir) reconocer y distinguir entre el amigo y el enemigo, tanto interior como exteriormente.

En término de cuestiones bélicas, Schmitt (le) reconoce (otra dignidad específica) un gran progreso de carácter humanitario logrado por su Derecho (hacia los siglos XVIII y XIX): la *acotación de la guerra* europea; quedando por fuera de esta delimitación la guerra civil y la guerra colonial. El Estado como “agente racionalizador” (secularizador), neutralizó las contradicciones de la guerra civil religiosa (de los siglos XVI y XVII) tanto interior como exteriormente, e impuso la *guerra estatal acotada* (que duraría unos doscientos años). Dicho progreso significó la separación del problema de la *justicia bélica* que radicaba en la “causa justa” de la ordenación pre-global, convirtiéndola en una guerra que sólo se libraba entre *Estados europeos soberanos reconocidos*, mediante sus ejércitos militarmente organizados, en suelo europeo y según derecho europeo. La contienda bélica pasó a ser una “guerra en forma”²³, en la cual se enfrentaban Estados espacialmente limitados con idénticos derechos, que se reconocían como *iusti hostes*, es decir: se admitían recíprocamente, sólo como “enemigos justos”. Así, los Estados soberanos, como “vínculo” del conjunto espacial de poder y la persona representativa, eran *personas morales* y públicas de idéntica soberanía que se adjudicaban la misma categoría.

Ahora, es fundamental pensar el rol que asume la *relativización del enemigo* en la *acotación de la guerra*, en contraste a la *criminalización del enemigo* de una *guerra discriminatoria* como la medieval.

En el marco de la desteologización mencionada, el razonamiento es inverso: el *reconocimiento* de la enemistad y la *relativización* que implica son necesarios para la posibilidad y el desarrollo del conflicto bélico, ya que contienen la “correspondencia” y la “atenuación” necesarias para acotarlo y distinguir al enemigo político del criminal, quitándole a la *justicia de la guerra* la posibilidad de descansar en elementos teológicos que justifiquen su causa. Primeramente, la “admisión” (que sale de la verificación) se vuelve eminente porque los Estados soberanos sólo se miden con Estados soberanos en tanto que unidades políticas, como personas públicas y morales, sacando de la categoría de *iustus hostis* a todos aquellos que no “califiquen” como Estado. En segunda instancia, la “reciprocidad identitaria” queda implicada en el reconocimiento mutuo de los *iusti hostes*, y el idéntico derecho que les corresponde como tales. Finalmente, respecto de la “disposición a la decisión” ya no hay

²³ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. En francés: “une guerre en forme”. Pág. 135.

trascendencia, la decisión es inmanente a cada soberano: cada uno es portador del *ius belli*, desterrando toda posibilidad de absolutización y universalización respecto de la fundamentación del conflicto y la relación política, relativizando así la causa y dejando la decisión acerca de la *justicia de la guerra* en poder de cada *Estado soberano*. Análogamente, su existencia como unidad política dependerá también de su capacidad para decidir acerca de la relación política y el consecuente reconocimiento del enemigo político real en el caso concreto.

De esta manera comienza a configurarse el “primer desplazamiento”: el reconocimiento mutuo entre los Estados beligerantes que se encontraban en pie de igualdad en el plano moral, permitió, a diferencia de lo que ocurría en la ordenación cristiana medieval, distinguir entre el enemigo y el criminal. Como los Estados se reconocían mutuamente como *iusti hostes* y, en tal sentido, se ajustaban a la forma del derecho, fue posible que el problema de la *justicia de la guerra* se resolviera en una *relativización de la causa* que descansaba necesariamente en la *decisión* del soberano estatal, la categoría de enemigo tomara forma jurídica y se distanciara, definitivamente, de la figura del criminal destacada en la guerra medieval, y abonando el terreno para una neutralidad de terceros. Así estaba determinado, entonces, el *ius publicum europaeum*: guerras entre Estados soberanos (que mediante sus ejércitos se enfrentaban) en suelo europeo, que poseen (la decisión sobre el) *ius belli*²⁴ (derecho de guerra), un suelo restante libre de ser ocupado, y una extensión marítima donde se desarrollaban guerras de tipo comercial (de botín, entre personas privadas y marinas de Estados) que desconocían las reglas de las guerras interestatales que se desarrollaban en el continente, pero que se ajustaban a un Derecho de presas que habilitaba la reciprocidad entre enemigos estatales y no estatales. Así, si bien podían entrecruzarse (cayendo más ferozmente el mar sobre la tierra), la distinción espacial entre ambas guerras se encontraba bien diferenciada. En consecuencia, al ser ésta la determinación del nuevo ordenamiento, el criminal se vio “desplazado” a territorio ultramarino, se “mudó” al Nuevo Mundo.

4. El recorrido de las ideas hacia el ocaso del Jus Publicum europaeum: las astucias económico-éticas del liberalismo y la “fe en la técnica”

Casi paralelamente al despliegue y al desarrollo del nuevo nomos de la tierra, Schmitt afirma que comenzó un proceso secularizador de neutralizaciones y despolitizaciones conformado

²⁴ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. Referencia a la situación anárquica. Pág. 141-142.

por cuatro áreas centrales de la vida espiritual europea²⁵ (de las cuales cobraban sentido los conceptos específicos de cada siglo), que extendió su curso hasta el siglo XIX. Este proceso obtuvo su fuerza de una necesidad que tenía la humanidad europea por encontrar un área neutral que termine con los conflictos, luego de las disputas teológicas del siglo XVI. Los pasos de su recorrido fueron: de lo teológico (siglo XVI) a lo metafísico (siglo XVII), de allí a lo humanitario-moral (siglo XVIII), y finalmente a lo económico (siglo XIX); asimismo, el sentido de la orientación de su desarrollo posterior lo obtuvo del pasaje de la teología del siglo XVI a la metafísica del siglo XVII y el sistema construido por su cientificismo “natural” que dio por tierra con todos los conceptos teológicos cristianos tradicionales. Asimismo, cuando este proceso arribó al siglo XIX, lo hizo por intermedio de la doctrina liberal y de su mano, en el momento decisivo, tomó el poder político. A partir de ese momento, esta doctrina comenzaría a preparar las “armas” para asestarle su último golpe de suerte al Estado.

Sin embargo, el astuto liberalismo no “logró” conseguir la pacificación, impidiendo que las contraposiciones se desplegaran en nuevos terrenos. Ni siquiera con su “fe en la técnica”, fundada en la objetividad de sus problemas y en el servicio que brinda a todo aquel que dispone de ella. Para Schmitt, dicha funcionalidad, deja de manifiesto su carácter de *instrumento no-neutral* e indica el fin del proceso de neutralización; así, concluye en que: ningún área central de la existencia espiritual puede pensarse como un área neutral, ya que sus conceptos sólo pueden comprenderse desde la existencia política concreta y los agrupamientos decisivos que cobran sentido desde ellas.

En esta línea, podemos decir que el *liberalismo*, llevó adelante una *despolitización* que, al no haber podido escapar a lo político, evidenció un sentido *hondamente político*. Su discurso engarza la fe en el progreso propia de la Ilustración con el desarrollo económico-industrial-técnico del siglo XIX, formando un frente pacífico en contraposición a la guerra. Esta “táctica de encastré” le permitió trazar una divisoria que opuso el intercambio pacífico (económico) a la violencia de lo político (extraeconómica), causando un efecto moralizante. Para lograrlo, aunó todas sus energías en el reaseguro de la libertad individual y sus necesidades, desde la construcción de un edificio conceptual despolitizador cimentado en la *polaridad ética-economía* y sostenido mediante medios de comunicación y propaganda, y gracias a una “ventana” que Hobbes olvidó abierta²⁶, sirviéndose del derecho privado y la propiedad privada, lo contrapuso a cualquier tipo de sacrificio posible de la vida del individuo

²⁵ Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. “La época de las neutralizaciones y despolitizaciones.”

²⁶ Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado del Tomas Hobbes*. Referencia a la subversión de lo privado sobre lo público. Pág. 54.

respecto de la existencia de la unidad política que descansa en el Estado. Así, la contraposición histórica entre guerra y paz, el liberalismo la transformó en competencia y discusión (parlamentarismo), logrando un constante aplazamiento de la decisión para ocultar *lo político*. De esta manera, debilitó la distinción entre lo privado y lo público, sojuzgando al Estado frente a la sociedad (actores sociales, grupos económicos, partidos políticos) concebida en extensión a lo universal como humanidad, y a una moral individualista (regente) que extremó la autonomía de las demás esferas de la vida, dando preferencia a la económica. De esta manera, el elemento marítimo comenzaba a erosionar y perforar las fronteras, hasta ese entonces firmes, de la territorialidad estatal.

Sin embargo, para Schmitt, presentar esto como algo apolítico no implica ni puede implicar más que un engaño, en la realidad política concreta hay personas que gobiernan sobre otras, por lo tanto, no se ha podido exterminar ni al Estado ni a la política. En tal caso la contraposición económica se ha vuelto política, utiliza al Estado como instrumento o delimita su campo de acción (y por lo tanto su capacidad ordinativa soberana), y utiliza en su favor todo tipo de medios de poder de su ámbito propio, el económico, (bloqueos de créditos y materias primas, destrucción de divisas, etc.), tanto nacional como internacionalmente. Ahora bien, si las avanzadas y fuerzas del cambio de sentido conceptuales que venían desde el interior del Estado, que se gestaban en la sociedad y veían en él un enemigo, pujaban por separarlo definitivamente de lo político o intentaban presentarlo así, había otra tempestad que se abalanzaba desde el mar acompañada de fuertes corrientes de aire: el poder anglosajón marítimo había vuelto rejuvenecido desde Estados Unidos; en él se conjuraban las energías suficientes para preparar el terreno al “nuevo desplazamiento”, que más bien tenía el aspecto de una “inversión”. En tal sentido, a fines del siglo XIX, el ascenso de su poderío político, económico y militar, comenzaba a poner de manifiesto el comienzo de la disolución del *ius publicum europaeum*, situación que terminaría por plasmarse en las dos primeras décadas del siglo XX.

5. Postal del fin de la estatalidad: su disolución y los peligros de un nuevo desplazamiento

Para el último tramo de la Primera Guerra Mundial, los *Estados Unidos*, que estaban asumiendo su imperialismo (que se asentaría en la doctrina Monroe) y venían sosteniendo una política de *neutralidad-intervencionismo*, utilizaron el argumento de la neutralidad para intervenir definitivamente en la contienda. Por lo tanto, a la neutralidad que en la guerra

acotada del *ius publicum europaeum* era una institución jurídica y una posibilidad concreta (y era la misma a la que hasta hace un tiempo ellos mismos, habían adherido), le atribuyeron un nuevo sentido, a saber: en adelante, aquél que no ingresara en la guerra y se mantuviera neutral, estaría faltando al compromiso de defender “la paz” y “la libertad de los pueblos”. De esta forma comenzaban a aparecer los primeros gestos de la inversión del “nuevo desplazamiento”.

Esta situación sentó un precedente que volvería a repetirse, y siendo que la *neutralidad* quedaría descartada a manos del “giro hacia la guerra justa” (como concepto del Derecho de gentes), se vería cuando la Segunda Guerra Mundial se convirtiera en una guerra de toda la humanidad. Para ello, el universalismo (del protocolo) ginebrino nacido del Tratado de Versalles, que para Schmitt no fue más que una proyección político-jurídica del liberalismo para eliminar lo político a nivel nacional e internacional, suscitó el principio de una criminalización de la guerra. Con la confusión del *acto de agresión* y *guerra de agresión*, comenzó a confundirse también la agresión con la defensa, y con un objetivo claro se empezó a determinar una *causa injusta* de la guerra, lo cual, sobrevino en la posibilidad de volver al problema de la *guerra justa*. Así, la guerra dejó de ser un derecho del soberano y pasó a ser una transgresión a la que los vencedores podían responder con una *guerra justa* y *sanciones discriminatorias* hacia los vencidos (dejando de tratar en pie de igualdad a los beligerantes). Desde este universalismo, y no sin desacuerdos, las potencias anglosajonas del Oeste junto con la Unión Soviética (potencia del Este), lograron “criminalizar” *la guerra como agresión contra la humanidad* (de forma definitiva en la Carta o Estatuto de Londres) y, por lo tanto, no sólo han impedido que el oponente pueda ser *reconocido* como *enemigo real*, sino que se vuelve a transfigurar su concepto al de *enemigo absoluto*, “criminal”, como única categoría posible.

Así se culminó la “inversión” que implicó este “nuevo desplazamiento”: La situación “pendular” entre *neutralidad e intervención* practicada principalmente por los Estados Unidos que, en desfasaje con las concepciones del “viejo continente”, significó la “actualización” de la “guerra justa”, impactó sobre el *reconocimiento* purgándolo nuevamente de toda *relativización*, lo que significó un cambio total de sentido respecto del que le atribuía el Derecho europeo de Gentes clásico. A partir de esa situación pasó a ser “un acto de aprobación que puede ser aplicado a cualquier estado de cosas, cualquier acontecimiento, cualquier guerra y cualquier modificación territorial del mundo”²⁷. De esta forma, esta

²⁷ Schmitt, Carl. *El Nomos de la Tierra*. Pág. 324. Schmitt utiliza dos ejemplos para esclarecer esta situación: el *reconocimiento* de *insurgentes como beligerantes* (en la Guerra de Secesión estadounidense) y el de un *nuevo*

actualización de la “guerra justa”, trajo consigo el “espectro teológico” de la criminalización pero mediante un rodeo más: en el siglo XX la *conciencia espacial* es global, no acotada, por lo tanto, el *criminal* ya no puede desplazarse hacia un “nuevo espacio” como ocurrió durante el nomos del *ius publicum europaeum*, y la única posibilidad para eso es convertirlo en un extraterrestre, sacarlo de la humanidad, deshumanizarlo. Ahora bien, eso sólo es posible, ya no mediante la criminalización de un adversario, sino *criminalizando el acto concreto de la guerra*. Esto abre el abanico de potenciales criminales a cualquiera que se adjudique el título de “la humanidad”, le brinda la posibilidad de ocultar sus intereses políticos, y podrá recurrir para su desvalorización, a los universales secularizados más variados (según Schmitt, gracias a la filosofía de la historia que se desarrolló en los siglos XVIII y XIX). Asimismo, junto a esta situación ha aparecido el dominio del ámbito aéreo, imposible de acotar, que hizo estallar por los aires, imágenes, delimitaciones, escenarios y concepciones de las antiguas guerras, terrestre y marítima, dejando de manifiesto su único sentido distinguible: la destrucción, anulando toda relativización y reconocimiento de la identidad de los enemigos en la guerra mutua, y abriendo todo un ámbito vasto de discriminación.

Esta es la única forma de comprender, el fenómeno *peligrosamente dual* propio de la segunda mitad del siglo XX que nos es presentado por Schmitt en la conferencia de *La Unidad del Mundo*. Dos antagonistas, comunismo y capitalismo, que expresaron su fe de la filosofía de la historia arriba mencionada, que estableció que la historia está orientada por reglas que rigen su curso: la Guerra Fría. Este conflicto dual, impuso una tensión insoportable, y aplazó la urgencia de una decisión, generando una *situación intermedia*, un “estado de espera” a mitad de camino entre la guerra y la paz. Se caracterizó por la “guerra” en todos los ámbitos, menos en el campo de batalla. Se manifestó un dualismo de dos frentes contrapuestos, que sin embargo representan un mismo universalismo, “el desarrollo histórico

gobierno. En el primer caso, hay un pasaje de un reconocimiento que respondía a un cierto control por parte de las potencias europeas aceptando cambios territoriales que consideraban compatibles con la ordenación del espacio. Estas potencias consideraban el reconocimiento de la neutralidad frente a las partes beligerantes (gobierno e insurgentes) como la aplicación del concepto de guerra interestatal no-discriminatorio a una guerra civil para controlar el conflicto respecto de la ordenación del espacio del Derecho de Gentes, aunque sea a costa de elevar el rango de los insurgentes y perjudicar al gobierno legal de turno. Cuando esto ocurrió respecto de la Guerra de Secesión estadounidense, el gobierno de ese momento, consideró desde su concepción de la neutralidad, que no sólo causaba perjuicio a su soberanía, sino que también, lo equiparaba a sus enemigos intraestatales ilegales, implicando más una intervención que una neutralidad. En el segundo caso, se pasó de un reconocimiento como acto constitutivo según el Derecho europeo de Gentes (que comenzaba a disolverse), a otro como “reconocimiento de confianza” entre Estados/gobiernos, que en segunda instancia, comenzó a sustentarse en la legalidad brindada por una constitución democrática.

y real [...] de un preciso aspecto estructural de la modernidad: la decisión inglesa por la existencia marítima y, por lo tanto, técnica”²⁸.

6. Epílogo partisano: un reflejo del “espectro” de la criminalización

Si seguimos el recorrido del *partisano*²⁹ y de las *guerras partisanas*, podemos ver cómo lo que quedó de manifiesto en nuestro recorrido modificó su conducta en relación a su naturaleza, desde sus orígenes puramente defensivos (del partisano de las guerras interestatales) hasta el partisano de las guerras revolucionarias del siglo XX. Sus orígenes son rastreables en las guerras civiles y coloniales de la historia, porque su dignidad radica en su capacidad para combatir como *irregular*. Es decir: se define por contraposición a la regularidad del Estado y (en tal caso) de su ejército organizado para la guerra.

En la genética partisana, además de la irregularidad, la agilidad en la lucha y el compromiso político intenso, hay una ligazón a la tierra, un “telurismo” defensivo que implica el reconocimiento de una espacialidad determinada; sin embargo, el partisano no puede ser reconocido como enemigo en el sentido clásico convencional de una guerra interestatal, porque, de ese modo, agotaría su existencia. Esto quiere decir que: en primera instancia, una relativización en términos de correspondencia con el enemigo real se ve imposibilitada, ya que el reconocimiento no puede ser mutuo, porque el partisano irregular no puede ser admitido por la regularidad del enemigo; pero a la vez, su identidad de irregular sólo es posible por contraposición a la regularidad y por lo tanto, no puede sustraerse a ella, y únicamente, en tanto se enmarca en ella, le será posible subsistir. Es por ello que el partisano que, no puede establecer una relativización en términos de “correspondencia” porque debe su existencia a la irregularidad, sólo puede reconocer al enemigo real mediando la relativización a través de la regularidad del ejército organizado que también defiende su territorio (siempre que no pelee contra él), y así establece su figura: una medida (telúricamente) defensiva y por tanto acotada contra un enemigo real.

Ahora bien, el partisano de las guerras revolucionarias del siglo XX, aquel que según Schmitt fue “bautizado” por Lenin y amplificado por Mao, más allá de su carácter más o menos telúrico, encontró, en línea con lo que se ha desarrollado en este trabajo, otro punto de

²⁸ Galli, Carlo. *La Mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Pág. 171.

²⁹ Schmitt, Carl. *Teoría del partisano*. Pág. 124. Comienza definiéndolo desde la etimología del término y en forma genérica como “adepto a un partido”, pero a lo largo del texto va afinándolo sobre la figura del combatiente irregular, para poder arribar a la distinción entre enemigo real y absoluto.

fuga (distinto de la mediación) en la absolutización y consecuente criminalización del enemigo, para justificar y encontrar sentido a su accionar.

Para Schmitt, Lenin “enaltece” la figura del partisano y la ubica en una posición fundamental respecto de las guerras civiles revolucionarias –nacionales e internacionales. Porque para él, la guerra verdadera es la guerra revolucionaria ya que se funda en la enemistad absoluta (enemigo de clase) y toda acción para combatirlo es justa. Así, mediante la unión del partisano y la filosofía, creó un arma de fuerza explosiva que justificó su accionar. Con este legado, el comunismo chino de Mao, que se caracterizó por ser más telúrico que el comunismo ruso, identificó un enemigo universal en el cual confluyeron diversos tipos de enemistades (connacionales, japoneses, colonos) hasta volverse absolutas, mostrando que la decisión sobre la “relatividad” y la “absolutidad” la tenía sólo quien combate.

Así, la guerra partisana muestran casi especularmente algunos “vestigios” de las cuestiones desarrolladas en este trabajo, a saber: por un lado, rompió con sistemas normativos fundados en aspectos espaciales anteriores y habilitó un nuevo espacio de características oscuras en el ámbito terrestre de la guerra convencional que fue el de la *profundidad*; por otro lado, con la no publicidad de los espacios, propició el terreno para la desunión de la vida asociada (por ejemplo, actualmente: terrorismo, inseguridad, desconfianza generalizada); en un tercer plano, posibilitó la aparición de terceros con intereses que bastecen técnicamente al partisano y le brindan legitimidad desde la regularidad para evitar su criminalización; y finalmente, con toda la técnica a su alcance logró que el partisano, mediante la lógica del enemigo absoluto de valor y no-valor, aseste el golpe de suerte a cualquier escala de valores, y justamente, pueda desvalorizar oponentes hasta que su dignidad sea el exterminio.

7. Conclusiones

La conclusión de este trabajo se viene perfilando desde los dos apartados anteriores, por lo cual el título es una mera formalidad. Sin embargo, cabe agregar que cuando Carl Schmitt afirma en el prefacio de *El concepto de lo político* que la época de lo estatal está llegando a su fin y que el Estado como portador de la decisión ha sido destronado, se sostiene sobre una premisa acerca de la relativización que, en cierto sentido, ha sobrevolado el desarrollo de éste: “no es sencilla de lograr ya que al hombre le resulta difícil no considerar a su enemigo como un criminal”. Dicha afirmación deja de manifiesto un resabio de carácter moral que siempre aflora para la criminalización y que, al entrar en tensión con el reconocimiento y distinción de

la relación política, nos da la pauta, en realidad, de que es netamente político. Este resabio ha intentado ser soslayado por el ser humano a lo largo de la historia de la Modernidad, cobrando valor en las distintas áreas que han dominado el ámbito espiritual de la humanidad, hasta incluso fantasear con la neutralidad y la pacificación económico-técnicas.

En este sentido, el autor parece pretender con dicha proposición, afirmar aún más el carácter existencial de *lo político*. Lo que se ha intentado con este trabajo es analizar con algunas categorías orientadas por las ya existentes, ese “recorrido” que (se piensa) ha seguido este intento de soslayo del ser humano, sobre todo en una época en la cual, varias de las cuestiones que ya identificaba Schmitt se sostienen vigentes. En este sentido, podemos pensar, por ejemplo: la cuestión espacial de la “profundidad” que introduce el partisano en relación a los “espacios virtuales” que permite la técnica en el espacio global. Y así, aunque quizá algunas *categorías schmittianas* se encuentren más actualizadas con otros autores o necesiten de actualización, otras se encuentran plenamente presentes en la realidad.

Bibliografía

Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la Amistad*. Madrid: Trotta.

Galli, Carlo (2011). *La Mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, Carl (1963). *El concepto de lo político* (traducido de la edición de 1963 por Denés Martos). Fuente Virtual: <http://www.scribd.com/people/view/3502992-jorge>.

Schmitt, Carl (1981). *Tierra y Mar*. Fuente virtual: <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/129816/369ed0574da1813fb151d4181f1f0a0f.pdf?sequence=1>.

Schmitt, Carl (1985). *Teoría del Partisano: notas complementarias al concepto de lo político*. México: Folios.

Schmitt, Carl (2005) *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del “Jus Publicum europaeum*. Buenos Aires: Struhart & Cía.

Schmitt, Carl (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.

Schmitt, Carl (2011). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.

Schmitt, Carl *La Unidad del Mundo*. Fuente virtual: <http://disenso.info/wp-content/uploads/2013/06/La-Unidad-del-Mundo-C.-Schmitt.pdf>.

Individualidad cristológica. Una respuesta a la interrogación por el individuo en la obra de Carl Schmitt.

Nicolás Martín Fraile

(UBA-FSOC)

Resumen: *A pesar de que la pregunta por el individuo en la obra de Carl Schmitt sea frecuentemente respondida a través de la crítica al individualismo liberal, es posible hallar en este autor una concepción propositiva de la individualidad. Formulada entre 1914 y 1917, en El valor del Estado y el significado del individuo y La visibilidad de la Iglesia, una reflexión escolástica, Schmitt retoma y utiliza políticamente esta noción en 1938, en sus conferencias sobre el Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes, para dar cuenta de los límites de la antinomia entre Estado e individuo y demostrar que lejos de entrar en contradicción, van de la mano en la lucha contra los poderes indirectos.*

I.

La afirmación de que Carl Schmitt es un crítico del liberalismo no requiere de mayores esfuerzos para su constatación. Una lectura de su celeberrimo tratado sobre el concepto de lo político, como de casi cualquiera de sus obras, da con el núcleo de estas críticas. De acuerdo a Schmitt, el liberalismo es una magnitud de la cual sólo se deriva la negación de toda comprensión eminentemente política. Es que lejos de partir desde o dirigirse a la unidad y al orden político, parte desde y se dirige al individuo. Éste, susceptible de universalización, se halla dotado *a priori* de una libertad ilimitada que debe ser custodiada por un Estado cuyas facultades son, en cambio, limitadas. Las injerencias políticas sobre la libertad pre-política del individuo sólo pueden realizarse a base de una ley, esto es, bajo la exigencia de legalidad. El Estado de derecho, única garantía de la noción burguesa de libertad, es producto de dicha

exigencia. El “imperio de la ley” sobre el cual se funda opera como coto de cualquier acción política que no se proponga únicamente el mantenimiento del orden jurídico. Bajo esta serie de pasos argumentales no se puede sino coincidir con Schmitt cuando afirma que el liberalismo niega toda comprensión eminentemente política, esto es, que no se sigue sino una política negativa de desconfianza del poder y del Estado y nunca una teoría positiva de la política (Schmitt, 1991: p. 98; 2013: pp. 183-189). Si ésta última es afirmada por nuestro autor y requiere, como paso previo y necesario, la afrenta al coto que supone la cosmovisión liberal, la afirmación de que Schmitt es un crítico del liberalismo queda constatada.

Esta tenaz crítica, a pesar de haber sido formulada en la década de 1920, no sólo no ha perdido actualidad sino que ha dado lugar a que la reflexión teórico-política contemporánea encuentre en la obra del *Jurist* un entramado delicioso para hallar respuesta a la pregunta por las posibilidades democráticas bajo las actuales condiciones filosóficas y políticas.¹ Es que en un contexto signado por la esterilidad y el fracaso de las democracias liberales, el insumo teórico de uno de sus críticos más feroces señala un trayecto que podría alcanzar la revitalización del régimen democrático a través de la depuración de sus endebleces y excesos racionalistas e individualistas. La obra de Schmitt ha generado, sin embargo, desconfianza por parte de la reflexión contemporánea. Es que ésta no reniega en ningún momento del horizonte de las divisas liberales y la ferocidad de la crítica de Schmitt parece no solamente señalar, como dijimos, debilidades y desajustes, sino negar por completo los entramados conceptuales que lo componen. De acuerdo a esta recepción, entonces, la crítica schmittiana al liberalismo no estaría sino al servicio del verdugo para cavar su tumba y velarlo, es decir, no sería más que el paso previo para su completa impugnación.

La afrenta del *Jurist* y el liberalismo ha dejado a la reflexión política contemporánea frente a una difícil tarea. La depuración de la democracia liberal exige retomar las imprescindibles críticas schmittianas a la vez que contar con la suficiente precaución y astucia para apartarse de sus supuestos allí donde conspiran contra la revitalización y dación de nueva forma a los conceptos e ideales liberales. Despedir a Schmitt allí donde postula una democracia desligada por completo del liberalismo, allí donde afirma únicamente la particularidad, allí donde solamente hay decisión y allí donde el individuo ya no tiene lugar. Distinguir entre los límites de la crítica y la afirmación es una tarea dura pero necesaria: las consecuencias que se derivan de sus postulados teóricos resultan, para una reflexión con

¹ Hacemos referencia aquí a una de las principales responsables de la recepción contemporánea de la obra de Schmitt, Chantal Mouffe. Al respecto, recomendamos consultar Mouffe (2003; 2007).

convicciones democrático-liberales, inaceptables. La palabra de Schmitt debe ser escuchada, pero jamás elevada a sentencia final.

Las reservas que la recepción contemporánea tiene respecto al *Jurist* parecen ser ciertas: la larga sombra que su biografía proyecta sobre sus obras es solamente uno de los argumentos que las confirman y que señalan la necesidad de contar con las mentadas precauciones. La impecabilidad de esta estrategia de lectura parece no dar lugar a otra crítica más que a la que señala la falta de indagación en aquellos textos no tan afamados pero que constituyen, ciertamente, parte imprescindible del corpus schmittiano. La crítica al edificio teórico liberal cimentado, como vimos, sobre un individuo de alcance universal que funciona como origen y fin, puede ser ampliamente enriquecida al desplazarse en la bibliografía más allá del tratado sobre el concepto de lo político y señalar que las objeciones allí formuladas no constituyen más que la punta del iceberg que oculta la historia misma de la individualidad moderna que alcanza, con la revolución francesa y el siglo XIX, el estatuto de fundamento de la cosmovisión liberal. Sin embargo, los interrogantes que movilizan la reflexión política contemporánea no admiten como respuesta una exégesis pormenorizada de la obra de Schmitt que, a pesar de ser indispensable para una cabal comprensión de las críticas del *Concepto de lo político*, resulte prescindible al no hacer más que confirmar, de manera ampliamente documentada, las mismas.

Ahora bien, la prescindencia de estas indagaciones se revierte al ser posible afirmar que una lectura ampliada de la obra de Schmitt pone en jaque su carácter de verdugo de los conceptos que componen el edificio teórico liberal, principalmente el que funciona como su cimiento, el individuo. Una lectura ceñida de una de sus obras más oscuras e intrigantes, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, da cuenta de que la pregunta por el individuo no admite únicamente una respuesta liberal, sino que también es susceptible de ser respondida a través de una formulación distinta, de la que no se deriva la desconfianza frente al poder y el Estado. En lo que sigue se propone restituir la presencia y la formulación schmittiana de este concepto de individualidad que aquí denominamos “cristológica”. A pesar de ser nuestra, esta denominación se justifica por fundarse en la venida de Jesucristo y en su papel de mediador, tal como es tratado por nuestro autor en algunos de sus escritos. La preocupación de Schmitt por el individuo señala que a pesar de tratarse de un férreo crítico del liberalismo, no deja de inscribirse dentro del horizonte moderno de reflexión política. Esto supone, como veremos subsidiariamente, que la modernidad política no se agota en el camino que condujo al liberalismo: existieron también otras alternativas que a pesar de no haber

resultado victoriosas o, más bien, a pesar de haber sido derrotadas, permanecen al alcance de cualquier interrogante y acción eminentemente política.

Para dicho tratamiento proponemos, en primer lugar, un comentario de uno de los episodios más enigmáticos del *Leviathan* de Schmitt, la polémica entre Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza, para indicar que en dichas líneas se lleva a cabo una disputa por el concepto de individuo. En una puesta dramática, el filósofo político inglés es el personaje en el que nuestro autor se referencia y en cuya boca pone dicha noción de individualidad cristológica, formulada en su juventud. La indagación y caracterización de este concepto que data de la década de 1910 constituye el siguiente de los apartados. El artículo finaliza señalando sucintamente las novedades que presenta la recuperación de esta noción en 1938 respecto a su formulación primera. Son estas novedades las que configuran *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* como punto de inflexión para la interrogación que aquí realizamos ya que recupera una noción temprana y, a la vez, la actualiza, dando cuenta de su relevancia. Es que la individualidad cristológica, de acuerdo a nuestra lectura, es el punto desde el cual se lleva adelante la principal operación teórico-política de Schmitt en aquellos años: el combate contra los poderes indirectos.

II.

De acuerdo al testimonio que el propio Schmitt vuelca en el prólogo, *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* fue publicado en 1938 a raíz de dos conferencias pronunciadas ese mismo año en la Sociedad Filosófica de Leipzig, dirigida por el profesor Arnold Gehlen y en la Sociedad Hobbes, dirigida por Cay von Brockdorff (2002: p. 3). Las sombras que envuelven este escrito provienen principalmente de las simpatías políticas de su autor al momento de ser redactado. La ascendente carrera de Schmitt en el Tercer Reich nunca dejó de levantar sospechas al respecto de sus verdaderas fidelidades. Es que su atropellada afiliación al nacionalsocialismo en marzo de 1933 le ligó el mote de “caído en marzo” y que colegas suyos como Otto Koellreuter, Karl Eckhardt o Waldemar Gurian² no vieran en él sino a un oportunista que nunca llegaría a ser un nacionalsocialista convencido

² A Waldemar Gurian es a quien se le adjudica la autoría del mote “jurista de la corona del Tercer Reich” en su artículo “Carl Schmitt, Der Kronjurist des III Reiches”. De acuerdo a Bernd Rüthers, Gurian fue uno de los mayores detractores de Schmitt al interior del régimen y su apodo no tenía sino la irónica intención de dar cuenta de las contradicciones propias de Schmitt, exponiendo las diferencias entre su versión nacionalsocialista y su versión de Weimar. Paradójicamente, hoy el mote de “Kronjurist” es utilizado, por parte de algunos comentaristas, para reafirmar las inexorables consecuencias totalitarias de su teoría política. Cf. Rüthers (2004: pp. 102-105).

por sus afinidades con el catolicismo político y sus viejas amistades con colegas judíos en la época de Weimar (Rüthers, 2004: pp. 89-105). Los cinco incómodos años de intrigas endógenas entre 1933 y 1938 hicieron de las conferencias sobre el Leviathan de Hobbes un objeto de inagotables exégesis, encontrándose entre sus intérpretes aquellos que incluso leen en sus páginas la ruptura definitiva de Schmitt con el régimen y la crítica velada pero punzante que le realizó al mismo (*cf.* Dotti, 2003).

Sin ánimo de discutir estas interpretaciones, la importancia que este escrito tiene para la totalidad de la obra de Schmitt y, particularmente, para el propósito que aquí nos concierne es innegable. Es que, respecto a esto último, el episodio que se suscita entre Thomas Hobbes y Baruch de Spinoza nos permite cuestionar la afirmación de que la pregunta por el individuo en Schmitt sea respondida únicamente a través de la crítica al liberalismo. El apartado quinto que cobija esta polémica resulta por sí mismo relevante al mencionar por primera vez la velada distinción hobbesiana entre fuero externo y fuero interno a través del problema de la fe y de los milagros. Es sobre esta distinción donde se fundan las disputas por el concepto de individualidad, por lo que antes de continuar con nuestro argumento resulta necesario que la introduzcamos. De acuerdo a la lectura schmittiana del Leviatán, el único criterio para decidir que un hecho sea considerado milagroso es que el poder público así lo determine: cada soberano decide dentro de su territorio lo que es milagro y lo que no lo es. Emitido el mandato, cada súbdito está obligado a responder de acuerdo a este ordenamiento en caso de que se le pida confesión. Sin embargo, en esta exteriorización de la fe, el juicio privado no solamente no cuenta sino que además resulta incognoscible para el poder soberano. Encuentra, de este modo, en la conciencia del súbdito un espeso límite que no puede atravesar. Su fuero interno vulnera el poder soberano pues queda sujeto a la autonomía privada el creer o no.

La distinción entre fuero externo y fuero interno es, de acuerdo a nuestra lectura, el dato que informa el devenir moderno y que afecta a su particular estructura jurídico-política, la estatalidad. La ruptura y disolución de la unidad fundada sobre la fe y la autoridad común a los pueblos cristianos medievales de la *Respublica christiana* fue remendada a través del equilibrio precario entre el elemento terrestre y marítimo (Schmitt, 1979: pp. 33-48 y pp. 155-156). La experiencia de la ruptura también atraviesa la individualidad que tuvo lugar al interior de este nuevo ordenamiento, pues se replica en ella la mentada escisión a través de la diferencia entre la conducta externa y el juicio privado. A partir de esta distinción se plantea un interrogante eminentemente político: la pregunta por quién decide en última instancia, si el

poder público o el fuero interno. La escena que protagonizan Hobbes y Spinoza monta en las conferencias de Schmitt las posibles respuestas que dicha pregunta admite.

Una vez presentada la escisión entre lo interno y lo externo, un Spinoza ornamentado con exagerados ropajes judíos³ entra en escena para develar y hablar en voz alta sobre la mentada distinción hobbesiana. Es en la interioridad, dice Spinoza, donde encuentra lugar la piedad y se le rinde culto a Dios. Al alcanzar la *potestas* del Estado solamente la visibilidad del fuero externo, la fe se convierte en un derecho exclusivo del individuo. El filósofo neerlandés, de acuerdo a Schmitt, da con la génesis de la libertad individual moderna en la que el liberalismo posterior encuentra fundamento y Spinoza se vuelve así el “primer judío liberal” (Schmitt, 2003: p. 56). Es allí donde un Hobbes inquisitorial se presenta para revelar que la operación spinoziana trastocó por completo la relación entre lo interno y lo externo que él había configurado. Su papel en esta escena parece no tener otro propósito que el lamentarse por los añicos del Leviatán y recordar la configuración original. A pesar de reconocer la existencia del fuero interno, la creencia interna, dice Hobbes, no puede verse desligada de la exterioridad de la confesión y del culto público. La reserva privada debe hallarse subordinada a lo público pues sólo de ese modo se mantiene dentro de la fe del pueblo. Es esta exterioridad, siguiendo a Schmitt, la única lente que permite aprehender el fuero interno pues éste se halla oculto, en la configuración hobbesiana, como mera reserva bajo las sombras del poder soberano. Si Spinoza atenta contra la religión de Estado desde una reserva formulada en la pura interioridad del individuo y, por ello, independiente y desde el exterior de la unidad política, Hobbes se propone mantener ligada la reserva interna a la fe exteriorizada de los ingleses pues no encuentra, entre uno y otro, oposición.

El inglés, al dejar sentada esa reserva fundamental, no se proponía salirse de la fe de su pueblo, sino todo lo contrario: permanecer en ella. En cambio, el filósofo judío viene a parar desde fuera a la religión de Estado y su reserva viene también

³ Las menciones al “judío” Spinoza tienen un doble motivo. El primero y más contextual es, por supuesto, el de la imposición por parte de las leyes de Núremberg. Sin embargo, hay un segundo motivo que tiene que ver con el papel del judaísmo en la modernidad. En la obra de Schmitt, el judaísmo y el protestantismo parecen tener un mismo papel, el de exacerbar el fuero interno sobre el fuero externo, como veremos en este artículo. Sin embargo, es difícil dar cuenta de cuál de los dos tiene primacía genético-histórica al respecto. Sobre este problema sólo podemos decir dos cosas. En primer lugar, no es competencia de este artículo el formular la primacía histórica de un movimiento u otro, sino estudiar las consecuencias que tuvieron para la construcción de la individualidad moderna. En segundo lugar, dadas las grandes similitudes que presenta el tratamiento del judaísmo y del protestantismo en la obra de nuestro autor, no existen mayores inconvenientes a la hora de juzgarlos como equivalentes en virtud de las consecuencias que uno y otro tuvieron para el problema aquí mencionado. Sobre el tratamiento schmittiano del judaísmo, cf. Dotti (2010: pp. 52-58) Sobre esto último, no es menor, en nuestra consideración, la existencia del judaísmo como un antecedente del protestantismo en la obra de una importante influencia de nuestro autor, Max Weber.

de fuera. En Hobbes siempre están en primer plano la paz pública y el derecho del poder soberano; la libertad individual de conciencia es sólo una última reserva oculta en el trasfondo. Pero es que ahora la libertad individual de pensamiento se convierte en principio configurador, mientras que los imperativos y el derecho del poder estatal soberano se han transformado en simples reservas. (Schmitt, 2003: p. 57).

La escena protagonizada por Hobbes y Spinoza revela, de acuerdo a nuestra lectura, una disputa por el concepto de individuo. La moderna distinción entre fuero interno y fuero externo deja únicamente dos soluciones posibles para la relación entre lo público y lo privado. La primera es la que postula la oposición entre lo interno y lo externo y la primacía de lo primero. El que ésta haya resultado la alternativa triunfante no requiere mayor demostración. La consecuencia de esta solución es la coronación del individuo, entendido como magnitud meramente privada, como fundamento del orden político, esto es, dota a la política de un cimiento pre-político. El liberalismo, como vemos, ya está presente en Spinoza pero sin embargo su concepción no es la misma que la concepción decimonónica del individuo. Es que entre una y otra se encuentra el Cerbero en el que abrevan, bajo forma mitológica, los procesos históricos que llevaron a la universalización de la noción de individuo y a su conversión en origen y fin de la libertad burguesa, tal como aparece en los argumentos del *Concepto de lo político*. La reforma protestante, la revolución francesa y el romanticismo alemán conforman, en las pesadillas schmittianas, cada una de las cabezas del guardián del Hades (Schmitt, 2005: pp. 48-49) y dan lugar a un doble movimiento de inmanentización de las representaciones e interiorización del individuo, esto es, exacerbación del fuero interno sobre la razón pública: la doctrina de la *sola fides* y la consiguiente eliminación de la autoridad eclesiástica para afirmar un contacto puramente espiritual entre el hombre y Dios; la doctrina del *pouvoir constituant* y el enfrentamiento de la burguesía a la representación política monárquica; la afirmación del artista romántico como demiurgo del mundo, interesado por su vivencia, su experiencia y sus estados de ánimo. Montada sobre esta bestia mitológica, el fuero interno se encuentra en el siglo XX completamente desligado del fuero externo y éste, enteramente sometido a la dinámica de la factualidad y los imperativos técnicos (Schmitt, 2009b: pp. 62-32).

La historia de la individualidad moderna es la historia de la contradicción y victoria de la interioridad sobre la exterioridad. Sin embargo, Schmitt no reniega en ningún momento del

estatuto de verdad histórica que tiene la concepción de la individualidad puesta en boca de Hobbes, la alternativa vencida. A pesar de no haber tenido lugar en el devenir de la modernidad, esta noción responde a un momento particular y heroico que, si bien resulta difícil de ser fechado cronológicamente con precisión, es mencionado por el jurista en reiteradas ocasiones. Detengámonos un momento, antes de dar paso a la conceptualización de la alternativa vencida, en esta caracterización histórica. Para nuestras preocupaciones es suficiente decir que este momento –dotado sin dudas de un cierto carácter idílico– es el despertar de la modernidad en un impreciso entreacto que existe entre el siglo dieciséis y diecisiete: el del paso de la teología cristiana a la metafísica natural, el de la fundación del Estado moderno y de las grandes tomas de tierra, en otras palabras, el momento en que la ruptura de la unidad fundamental de la *Respublica Christiana* era tan reciente que aún su recuerdo imponía una pesada obligación que ya no se apoyaba sobre lo trascendente sino sobre el equilibrio precario entre el elemento terrestre y el marítimo y sobre la forma estatal, abierta a la trascendencia. En este interludio se encuentran ya en estado germinal todos los elementos configuradores de la modernidad, pero las fuerzas históricas y políticas que los autonomizaron aún no se habían puesto en marcha, en buena medida por la conciencia de la unidad cristiana que funcionaba como la barrera que impedía que lo específicamente moderno se apoye sobre la precariedad de sus propios cimientos. El *espíritu del cristianismo* se encontraba presente en este interludio de la modernidad y aún no había comenzado la dinámica de la neutralización.

Si Schmitt no reniega del estatuto de verdad histórica del concepto de individualidad que pone en boca de Hobbes no es para dar un sustento empírico a su teoría política, sino para dar cuenta del carácter primario y secundario, respecto al orden político, de las dos soluciones al problema de la individualidad. Mientras que la noción spinoziana tiene un carácter secundario pues se asienta sobre la seguridad y el orden leviatánico, la noción del inglés cuenta con un carácter primario pues es susceptible de fundar un orden político: de allí que es propia del período de nacimiento de la estatalidad. En la cita que referimos más arriba, a propósito de que Hobbes nunca se salió de la fe de su pueblo, puede vislumbrarse una noción de individualidad imbuida del recuerdo y del espíritu del catolicismo. La distinción moderna entre fuero externo y fuero interno existía pero bajo el peso del recuerdo de la unidad cristiana que exigía subsumir el juicio privado a la fe del pueblo inglés, dotando a la interioridad y exterioridad de una configuración particular. Es momento de puntualizar este concepto de individualidad.

III.

Decíamos que Schmitt, en *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, monta una escena dramática en la que polemizan quizá los dos personajes fundadores de la filosofía política moderna para poner en boca de uno su propia doctrina y, en la del otro, aquella con la que polemiza.⁴ Si el concepto de individualidad spinoziano remite, en esa escena, a la noción liberal, el concepto de individualidad hobbesiano remite a una noción del jurista alemán formulada durante la Primera Guerra y que aquí daremos en llamar, como ya adelantamos, cristológica. El final de los años veinte y comienzos de los treinta compele a Schmitt a releer lo escrito durante el período bélico para convertirlo en insumo de sus reflexiones políticas a propósito de su situación actual, en la que el conflicto ya no era externo, sino que se replicaba al interior de la unidad política alemana, amenazando no sólo al poder público sino también a la misma existencia individual. De este modo, en las páginas del *Leviathan* se pone en funcionamiento una formulación que remite a dos ensayos habitualmente relegados, *El valor del Estado y el significado del individuo* y *La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica*.

El primero de ellos data de 1914 y constituye la tesis de habilitación de Schmitt. Nuestra atención se dirige particularmente al tercer capítulo de la misma en el que se vuelca la conceptualización primaria de individualidad que luego es mencionada y retomada en el artículo publicado tres años más tarde en la revista *Summa* sobre la visibilidad de la Iglesia católica. Las páginas del mentado capítulo tienen como diagnóstico de partida el dualismo fundamental que existe entre el individuo como un dato empírico y el individuo como una figura ética. Si el Estado es sujeto del *ethos* jurídico y servidor del Derecho, debe preceder al individuo. De acuerdo a la jerarquía que se establece entre Derecho, Estado e individuo, el derecho positivo es la unidad que se presenta entre la norma, entendida como una magnitud impersonal y supra-empírica, y el Estado como el entramado de poder que la realiza. Este último, de acuerdo a Schmitt, sólo puede ser valorado de acuerdo a su tarea, ésta es, la realización del derecho. El argumento se replica de manera análoga en el individuo, pues desaparece como dato empírico y subsiste únicamente como magnitud ética. El individuo como figura ética es aquel que tiene un deber que cumplir: sólo *es* aquello que es susceptible

⁴ La dubitación respecto a Hobbes y Spinoza como fundadores de la filosofía política moderna se debe, por supuesto, a la figura de Maquiavelo. Los dispares tratamientos del florentino en la obra de Schmitt impiden una caracterización unívoca del mismo. Por lo que hace a este texto, sin embargo, en los albores de la modernidad parecen encontrarse únicamente los mencionados autores.

de ser valorado.⁵ Para una reflexión jurídico-filosófica como la que Schmitt lleva a cabo en este ensayo, de la mentada dualidad fundamental sólo interesa, entonces, el individuo como figura ética.

De acuerdo al orden descendente de Derecho, Estado e individuo, el valor de este último se origina en su entrega a una magnitud impersonal y supra-empírica. No son los individuos los que crean el Estado, sino él quien los somete a su legalidad y hace de cada hombre un sujeto ético. Lejos de fundar una forma de servidumbre, desde el individuo existe un sentimiento de orgullo por el sacrificio sin miramientos y el olvido de sí para la entrega a un fin que lo excede. Incluso se deriva, de este *pathos* de la entrega y del sacrificio, un llamativo elogio al capitalista en el mundo de los negocios. Es que si éste dedica su vida y entrega su alma a la multiplicación del capital, “se vuelve servidor de una tarea, en ese sentido, un funcionario. Aspira a una meta que está más allá de su efímera singularidad” (Schmitt, 2011: p. 63). De este modo, el criterio de la individualidad se extrae del valor que proviene de una instancia ultra-individual: no “puede legitimarse el individuo, del que alguna teoría del Estado ha hecho valor central, sino por su valor. Porque por «naturaleza» nada tiene valor. No hay más valor que el «que determina la ley»” (Ídem: p. 68). Si el liberalismo hace del individuo el valor central, Schmitt se pregunta, en un gesto crítico, por el valor del valor. El individuo como tal no desaparece en la entrega: sólo lo hace el sujeto empírico para que exista el sujeto ético. Por ello, lejos de destruirse o de volverlo indigno, se señala el camino para existir y alcanzar la dignidad. Si el Estado realiza el Derecho, su contraposición con el individuo es falsa, pues éste no puede, en nombre de su singularidad empírica, invocar valores y contraponerlos a la instancia superior. La autonomía en el Estado no existe en tanto sujeto

⁵ Hacia el final de sus años, en 1959, en una ponencia pronunciada en los *Ebrache Seminare* en Ebrach, Alemania que, años más tarde en 1967, sería publicada como *La tiranía de los valores*, las consideraciones de Schmitt sobre el ser y el valor cambian radicalmente: “Quisiera recordar que estas consideraciones proceden de las experiencias y conocimientos de un jurista que observa la evolución de la filosofía de los valores desde hace mucho tiempo, y a la cual pagó su tributo siendo un joven docente, hace casi cincuenta años” hallándose, en una nota al pie al final de esta oración, una referencia a *El valor del Estado y el significado del individuo*. (Schmitt, 1961: 68). Más adelante, en el mismo escrito dice: “[Sobre la filosofía del valor] Fue un intento de afirmar al hombre como un ser libre y responsable, no por cierto a partir de un Ser, pero sí al menos a partir de la validez de aquello que se dio en llamar *valor*. A este intento se lo puede designar indudablemente como sustituto positivista de lo metafísico” (Schmitt, 2010: 129). La influencia de Martin Heidegger es clave e incluso es citado en el párrafo anterior al primer pasaje aquí reflejado. El escrito que Schmitt menciona es Martin Heidegger, «Nietzsches Wort “Gott is tot”» [“La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”]. Compárese también la siguiente afirmación: “El valor es un en-sí-y-para-sí, no es un deber-ser, y menos aún un ser. El valor no *es*, sino que «vale» en un sentido intransitivo: a la hora de asumir un valor, «esto vale» para mí, para el sujeto que experimenta el valor. Sólo la formalización convierte el acto de «valorar» en un objeto” (Heidegger, 2005: p. 55).

fáctico, sino al participar de un valor al que una norma constituye.⁶ La distinción kantiana entre el individuo como ciudadano del mundo inteligible y del mundo sensible informa las consideraciones schmittianas y sólo existe como tal, para una reflexión jurídica, el primero. Del ámbito empírico, en cambio, sólo puede esperarse su destrucción: la persona, por poderosa que sea, es insignificante, y el poder, como el individuo, carece de sentido sin el resplandor de la norma. Sólo hay individuo en tanto participa de un valor extra-empírico.

Esta dignidad descendente que depende exclusivamente de la norma es atemperada tres años más tarde en el artículo sobre la visibilidad de la Iglesia. En esta reflexión teológico-eclesiástica es introducida la preocupación por el mundo que tiene una importancia crucial tanto para la caracterización del catolicismo y su metafísica⁷ como para la polémica con el protestantismo, desatada en buena medida en estos párrafos. Siguiendo a Schmitt, la impaciencia protestante por llegar a Dios tuvo dos consecuencias principales.⁸ En primer lugar produjo el rechazo de las instancias que median entre Dios y el hombre y la consiguiente eliminación de la autoridad institucional-eclesiástica. En lugar de ésta se afirmó, en cambio, la autoridad de las Escrituras. En segundo lugar produjo la interiorización de la religiosidad y el aislamiento del individuo para alcanzar la salvación. En este gesto se eliminó la comunidad de los hombres y se afirmó la soledad como el único camino para llegar a Dios. El doble rechazo al entramado religioso-institucional y comunitario puede ser denominado

⁶ “La capacidad del sujeto para la autonomía se funda no en hechos empíricos sino en la razón. Sólo en tanto ser racional tiene autonomía y su voluntad se constituye en legislador universal. Un ser racional tan exigente no puede depender de procesos empíricos sino de la participación en un valor al que una norma, como diría Kant, constituye. Ahora bien, tener que cumplir una norma objetivamente válida supone, visto desde el individuo, negar la propia subjetiva y empírica realidad” (Schmitt, 2011: p. 62).

⁷ Esto puede leerse, por ejemplo, en *Catolicismo romano y forma política*, que suele publicarse de manera conjunta con “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”. En este último, la relación que los católicos tienen con el suelo, el *terrisme*, es una de las características fundamentales de la metafísica católico-romana. “Los pueblos católicos parecen amar de otra forma el suelo, la tierra maternal; todos tienen su *terrisme*” (Schmitt, 2009: p. 57). La consideración elemental, esto es, la reflexión a propósito de los elementos, principalmente de la tierra y el mar, acompañan a Schmitt a lo largo de toda su obra. Aquí no podemos dar mayores precisiones, pero puede señalarse la relevancia genética del *terrisme* para los conceptos de orden concreto y *nomos*.

⁸ “El verdadero cristiano no lo es por la impaciencia con que quiere llegar hasta Dios sino por el camino que se propone para ello. Ese camino lo determina la ley de Dios; eso es el “pan rema”, lo que Cristo opone al tentador cuando éste le exige que convierta en pan las piedras. Su significado es el rechazo de la inmediatez, que quisiera saltar por encima del Mediador, de Cristo, y su instrumento, la Iglesia, para acallar el hambre de Dios” (Schmitt, 2009b: 98-99). Compárese este pasaje con la siguiente afirmación de Ernst Tröltzsch -quien es mencionado en este artículo- realizada en 1906: “Lo que a él [a Lutero] le importaba más que nada era el aseguramiento de aquella finalidad que había perseguido siempre, la certeza de la salvación (...) Su innovación consistía en un nuevo medio para el logro de este fin, un medio libertado de todas las inseguridades de los méritos humanos cooperadores, de autoridades extrañas incomprensibles y de influjos sacramentales «materiales»” (Troeltsch, 1979: pp. 100-101).

como el rechazo protestante del mundo. Frente a él se dirigen las consideraciones de nuestro autor.

Dios, según Schmitt, se encuentra solo pues en él está la verdadera soledad. Si el hombre comparece ante él, el mundo y los hombres que lo habitan desaparecen. Sin embargo, cuando el hombre habita el orden terreno, no puede hallarse en soledad. De estarlo, no sería hombre y no habitaría en el mundo. Si la soledad es de Dios, el hombre habita entre hombres. Si la soledad es, en cambio, del hombre, éste perdió toda noción de trascendencia. Aunque elevar el hombre a fundamento puede parecer un gesto que lo dignifica, en realidad lo condena a un mundo que olvidó aquello que lo excede. En él se disputa angustiosamente entre una existencia espiritual y una existencia mundana, opuestas la una a la otra. Para servir a Dios, debe entregarse a un espiritualismo puro en virtud del cual abandona el mundo. Para habitar el mundo, debe olvidar a Dios y rendir culto a lo material. En el Sermón de la Montaña encuentra Schmitt la alternativa fundamental a la que conduce el protestantismo: Dios o Mammón (Mateo 6, 24). El cristiano actúa como si tuviera dos almas aunque, en realidad, no tiene ninguna. Su unicidad es aplastada por lo absoluto de estos ámbitos, queda reducido a la nada lo espiritual o ante lo terrenal.

Frente al rechazo protestante del mundo y el angustioso destino que le depara, la reflexión católico-romana de Schmitt afirma dos tesis. La primera es que el hombre no se encuentra solo sino en comunidad. La segunda, que el mundo es bueno pues es previo al pecado: éste se halla en el hombre. Ambas se fundamentan en la encarnación humana de Cristo, el Mediador. Si se toma su venida como un hecho que goza de verdad histórica, la pregunta –que recorre todo el texto– por la institucionalización de la Iglesia sólo puede tener respuesta afirmativa en virtud de la identidad y analogía de las estructuras lógicas de ambos argumentos. Si Dios se hizo hombre y cobró existencia en un cuerpo mundano, su Iglesia, que no pertenece al ámbito temporal pero que está en él, también debe encarnarse en un cuerpo mundano, esto es, debe visibilizarse. Si el protestantismo conduce, a través del asfixiante antagonismo entre lo divino y lo mundano, a liquidar la individualidad del hombre, la verdad de la venida derrama su gracia sobre el mundo y permite la existencia del hombre como tal. El ámbito de la mediación entre Dios y el mundo es el único en el que el individuo puede existir como persona particular y única. La venida habilita, de este modo, un espacio para la individualidad. La jerarquía de las mediaciones y el conocimiento de que el mundo es bueno pues es *ante peccatum*, hacen que lo visible y lo mundano tengan origen en lo invisible y divino, esto es, que el hombre funde la legalidad en el mundo atribuyendo su origen a Dios. De allí que el hombre no esté solo pues al obrar en el ámbito temporal no abandona el mundo

a su curso, sino que se encuentra obligado respecto a él y respecto a los otros hombres que lo habitan, respecto a la comunidad: “Su relación *ad se ipsum* no es posible sin una relación *ad alterum*” (Schmitt, 2009b: p. 101). Al atribuir el origen a lo divino, Dios lo asiste para que lo absoluto de lo mundano no devore su individualidad. A pesar de que persistan las distinciones entre lo visible y lo invisible, la unidad se conserva pues Dios es uno solo.

Antes de continuar presentando los argumentos, es necesario señalar dos desajustes entre 1914 y 1917. El primero y más claro es el que está dado por los vocabularios específicos que se utilizan en uno y otro y que posibilitarían el señalamiento de una incompatibilidad primaria para el estudio comparado. Una posible objeción señalaría que la terminología jurídica de 1914 resulta un obstáculo a la hora de acercar sus argumentos a la reflexión teológico-eclesiástica de 1917. La existencia de este desajuste resulta innegable. Sin embargo, nuestro esfuerzo se dirige a aprehender las estructuras lógicas de ambos. Si en *El valor del Estado y el significado del individuo*, el criterio de la individualidad se deriva de la norma, entendida como una magnitud supra-empírica, y su realización estatal, en el siguiente escrito la individualidad se origina en lo alto, el ámbito de lo divino, y se realiza, mediante la visibilización eclesial-institucional, en lo bajo. Los desniveles parecen, de este modo, aplanarse.

La segunda objeción atañe al núcleo argumentativo interno. Si la pregunta por la individualidad en 1917 es contestada enfatizando lo alto y también lo bajo, en 1914 la oposición entre lo fáctico y lo normativo se resuelve, en cambio, mediante el aniquilamiento de uno de sus polos, el primero. La objeción, ciertamente, se corrobora. Sin embargo, es posible señalar dos argumentos que la matizan. En primer lugar, no debe perderse de vista en ningún momento la superioridad en 1917 de lo alto sobre lo bajo. El arraigo del cuerpo institucional eclesial está siempre en lo invisible. “Es el mediador quien desciende, *porque la mediación sólo puede darse desde arriba y en sentido descendente, nunca al contrario*, pues la salvación consiste en que Dios se hace hombre y no en que el hombre se conviert[e] en Dios” (Schmitt, 2009b: pp. 101-102 [Las cursivas son nuestras]). En segundo lugar, en su tesis de habilitación, los dos mundos no resultan irreconciliables sino que la mediación se da en el ámbito estatal y no en el individual:

Si el Derecho pudiese ser derivado de los hechos, no existiría el Derecho. Estamos ante dos mundos situados frente a frente. (...) El problema está precisamente en enlazar ambos reinos e identificar el punto en que –una vez garantizada la

supremacía del Derecho sobre el Poder- se consigue realizar en el Ser la ejecución de las normas en su recto sentido (Schmitt, 2011: pp. 24-28)

Ahora sí, luego de haber señalado estos matices, es posible sostener que en “La visibilidad de la Iglesia...” existe, en lo concerniente a la individualidad, un énfasis en lo mundano que habilita el espacio de la mediación entre lo divino y lo temporal.⁹

Resta todavía una característica más que hace a la configuración de la individualidad cristológica. El hiato que permite la mediación y la legitimación trascendental de las obras crea un espacio de reserva frente a la obediencia a la autoridad. A partir del episodio de la legitimidad del Papa, Schmitt argumenta que el visibilizar lo divino es una tarea que nunca puede darse por terminada. El motivo no es, por supuesto, que la situación actual no coincida con el fin deseado, pues ello no sería más que un reproche propio de un progresismo infantil que ve, más lejos o más cerca, el fin del gobierno de los hombres. El motivo estriba, en cambio, en que la brecha entre lo espiritual y lo temporal no puede ser suturada mientras el hombre exista como pecador. Por ello, y a pesar de la dignidad de lo mundano –o más bien, en virtud del reconocimiento a la autoridad mundana- es posible que en tiempos de oscuridad y de extrema corrupción, el mismísimo Anticristo se convierta en el Sumo Pontífice revestido de la apariencia del legítimo vicario de Cristo en la Tierra. El fundamento eclesial divino y su visibilización temporal entrarían así en la más crasa contradicción posible. Sin embargo, el fundamento invisible, a la vez que permite fundar obras en el mundo y atribuir su origen a lo divino, funciona como límite de las mismas y proporciona al creyente, en virtud de su fe,

⁹ No podemos discutirlo aquí, puesto que excede el objeto de nuestro artículo y tampoco nos hallamos en condiciones de dar una respuesta definitiva, pero creemos oportuno introducir un punto más en el que podrían diferenciarse ambos escritos y que versa a propósito de lo tratado en *supra* nota 6. ¿Hasta qué punto pueden identificarse la norma, en un sentido axiomático, y la idea, en un sentido teológico-político? O, más bien, para no introducir sesgos desde la pregunta: ¿Puede la axiomática ser la *Idee* teológico-política o, de otro modo, puede una norma elevarse al plano ideal-trascendental? Nuevamente nos hallamos ante una confrontación a propósito de lo que Schmitt dice del Ser. Limitémonos a realizar algunos señalamientos. En el escrito de 1914, “el Derecho es para el Estado, empleando una expresión de San Agustín (*de civ. Dei* II. 11.c.24), *origo, informatio, beatitudo*” (Schmitt, 2011: p. 39). Si la norma, para el Estado, tiene un origen divino o trascendental y dador de forma política –como en este caso-, es equiparable a la idea. Ahora bien, una lectura del ya mencionado escrito sobre la tiranía de los valores parece desarticular esta identidad, al menos, en lo que a la filosofía de los valores respecta, al tratarse ésta de una reacción frente al nihilismo decimonónico. Para una respuesta negativa a la pregunta que aquí planteamos, cf. Dotti (2010: p. 80): “La filosofía de los valores, al transponer esta *ratio* a la dimensión ética, política y jurídica (¡con propósitos contrarios al efecto que produce!), derrumba la estabilidad, el carácter inmovible que debe distinguir a todo elemento fundacional de orden estatal, es decir los dogmas, creencias y principios que sostienen el eje de la Constitución y del Estado de Derecho, a la par que sustituye la decisión fundacional de orden estatal con la transigencia infinita peculiar a todo *lo que vale*”. Desde nuestra lectura, creemos que resulta imposible distinguir *a priori* entre *Idee* y *Wert*, ya que la diferencia estriba en que se consideren como altos e irremplazables [aunque no eternos, pues la caída de “todo lo terreno es a la larga tan sólo «una cuestión de tiempo»” (Schmitt, 2013b: p. 57)] ciertos principios constitutivos de la unidad y el orden político. Esto resulta inaudito para una filosofía de los valores, pero el contenido de la idea o el valor podría ser el mismo. Resulta, en un sentido eminente, una cuestión de forma.

de una reserva en la conciencia que es contracara necesaria de la obediencia de la conducta. En momentos álgidos, la fe actúa como la fuerza que permite interrogar el mandato mundano y volverlo condicionado, es decir, dejar su validez sujeta a la creencia de la comunidad que, si decreta su corrupción, da ella misma continuidad a la tarea de la visibilización de lo divino.

El cristianismo, con su reconocimiento de la autoridad mundana ha dotado a ésta de un nuevo fundamento. Esa enorme *reserva* o restricción, que no convierte el acatamiento de la autoridad en hipócrita o farisaico, sino que lo hace *condicionado*, ha producido en algún historiador la impresión de una «peculiar amalgama de radicalismo y conservadurismo» (Schmitt, 2009b: p. 102 [Las cursivas son nuestras]).

Si siempre existe la diferencia entre lo invisible y lo visible, la crítica nunca carece de fundamentos. La característica que aquí enunciamos parece abrir el juego a un derecho de resistencia que daría por tierra toda superioridad de la razón pública sobre el juicio privado. Sin embargo, a través de tres señalamientos, Schmitt atempera esta impresión y da cuenta de la correcta comprensión de esta reserva que condiciona la autoridad. La comprensión más incorrecta de la reserva interna es la que podríamos adjudicar a las sectas protestantes y al radicalismo de izquierdas: acusar a la misma institución mediadora, es decir, a la Iglesia, de impedir la identidad entre lo espiritual y lo temporal. La acusación no es movilizadora por la corrupción de la institución oficial, sino por su mismo papel de mediadora. Es que, de acuerdo a esta postura, el introducir un elemento que medie entre lo alto y lo bajo impide de manera sistemática la identidad entre uno y otro. La única solución posible para esta alternativa es, entonces, eliminar toda mediación y con ello, elimina también toda tarea de visibilizar lo divino cuya necesidad quedó ya expresada.

La segunda alternativa es la eclesiástico-protestante. Ésta, en cambio, sí existe por la corrupción de la institución oficial. La visibilización de lo divino es impedida por el mandato corrompido de la autoridad y por ello resulta necesaria la escisión y la creación de una Iglesia de protesta. A pesar de que esta alternativa parece ser la única que se deduce de los dichos schmittianos sobre la reserva interna y lo condicionado de la autoridad, nuestro autor afirma que “la Iglesia visible contiene en sí misma incluso la protesta contra una Iglesia concreta en pecado, meramente histórico-fáctica, lo que hace innecesaria cualquier otra Iglesia de protesta” (Schmitt, 2009b: p. 105). La escisión sitúa la fe y la reserva interna por fuera del

mundo y conduce a resolver la corrupción eclesiástica sustrayéndose de ella, entendiendo la institución como finita y opuesta a la fe de los hombres. La alternativa católica, en cambio, sitúa la fuerza revolucionaria de la fe dentro del mundo, es decir, dentro del entramado eclesiástico oficial y de la comunidad de los hombres, y comprende toda posibilidad de reserva y de condicionamiento a la autoridad desde su interior, sin señalar una oposición con la fe sino al contrario, manifestando que esta fuerza revolucionaria es necesaria para una correcta comprensión de la tarea de la visibilización.

IV.

El valor del Estado y el significado del individuo y *La visibilidad de la Iglesia* esbozan, a pesar de sus diferencias, el núcleo conceptual de la individualidad cristológica, a saber: la dualidad entre lo espiritual y lo temporal en primer lugar, la preeminencia de lo alto y la dignidad de lo bajo en segundo lugar y por último la reserva de la fe que existe como contracara necesaria de la obediencia a la autoridad mundana en virtud del fundamento invisible y de la condición pecaminosa del hombre. El motivo que nos llevó a aventurarnos en estos escritos fue la hipótesis de que en *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* aparecían una serie de preocupaciones por la individualidad, manifestadas a través de la polémica entre Hobbes y Spinoza, que remitían a esta formulación temprana en su propia obra. De acuerdo al texto de 1938, sobre la escisión moderna del individuo entre fuero interno y fuero externo se suscitan dos posibilidades. La primera es la oposición entre uno y otro y la primacía de lo externo. La segunda, la continuidad entre uno y otro y la primacía de lo público. Si bien la formulación temprana que aquí tratamos no se maneja con los términos de la distinción entre interioridad y exterioridad, ciertamente distingue entre fe y obediencia, lo que facilita el tratamiento comparado. La solución al problema de la fe y la obediencia dado por la alternativa eclesiástico-protestante se asemeja a la alternativa spinoziana de 1938. Es que en ambos casos se impugna la autoridad en virtud de una magnitud que se sustrae de todo entramado institucional y comunitario, es decir, que se sustrae del mundo. La libertad de conciencia spinoziana es, de acuerdo a nuestra lectura, análoga a la reserva de la fe eclesiástico-protestante: en ambos casos, la institución aparece como una magnitud que la limita. Este argumento, radicalizado, se acercaría incluso a la alternativa de las sectas protestantes: negar la necesidad de cualquier mediación y dar libre curso a la interioridad.

Para la segunda alternativa, en cambio, la reserva de la fe o de la conciencia está situada dentro del mundo, es decir, dentro del entramado institucional y de la comunidad de

los hombres y, por ello, subordinada a la autoridad. La alternativa católica y hobbesiana, en 1938, convergen aquí. Es que en ninguno de ambos tratamientos, como vimos, se elimina la posibilidad del cuestionamiento de la Iglesia o del Estado, sino que la misma existe y funciona dentro de él, a partir de los parámetros dados por el sustrato común de creencias que iguala a los hombres y los aúna en comunidad política. En otras palabras, se mantiene dentro de la fe de su pueblo y no aparecen objeciones formuladas desde la exterioridad de estas creencias que pongan en cuestionamiento y fragmenten la unidad. Con ello, el tratamiento de la individualidad en Schmitt no es la postulación de una antinomia entre la conciencia privada y la autoridad política, sino la consideración sobre las configuraciones que las mismas pueden adquirir. Ambos casos, ya sea la individualidad liberal o cristológica, se fundan sobre la distinción moderna entre fuero externo y fuero interno. En esto, Schmitt es un moderno y no se encuentra en su obra ni un retorno pre-moderno ni una solución pos-moderna.

La teoría política contemporánea, sin embargo, sostiene que la pregunta por el individuo es respondida en la obra del *Jurist* únicamente de manera negativa, a través de la crítica que abona el terreno para su negación y para un posterior desplazamiento por fuera de las categorías modernas. La formulación que recuperamos en este artículo parece dar por tierra con cualquiera de estas acusaciones y señalar que esto sólo puede ocurrir en virtud de no ser consideradas todas las alternativas que la modernidad presenta, esto es, considerarla unilateralmente bajo la clave de lectura del liberalismo. La individualidad cristológica, a pesar de no haber sido realizada en el transcurso de la modernidad, acredita estatuto de verdad histórica y su fecha de origen data de los albores de la misma en los que, como dijimos, el *espíritu del cristianismo* aún se hallaba presente, al menos bajo la forma del recuerdo de la unidad fundamental de la *Respublica christiana*. La pregunta por el individuo en la obra de Schmitt, entonces, presenta dos respuestas. La primera es, por supuesto, la crítica a la individualidad liberal. La segunda, y que en el tratamiento contemporáneo es soslayada, es la formulación propositiva de la individualidad cristológica. A su vez, esta última presenta el privilegio de ser la única consideración sobre el individuo que permite fundar un orden político, pues siempre se remite a lo alto y a lo dador de forma.

Sin embargo, hay en las imputaciones contemporáneas algo que parece acercarse a un núcleo problemático. La contraposición entre una concepción de la individualidad de índole católico-autoritaria y otra de índole individualista-liberal reproduce la clásica antinomia entre Estado e individuo. A pesar de los esfuerzos de Schmitt por conceptualizar una noción de individualidad que no caiga en la contradicción entre juicio privado y razón pública, quedan

finalmente dos nociones que no tienen *a priori* primacía una sobre la otra, es decir, que no existen elementos o criterios para decantarnos por uno u otro de los términos en la contraposición entre el catolicismo autoritario y el individualismo liberal y resulta, finalmente, una elección entre la primacía estatal o la primacía individual. En este punto, y dando por sentado que Schmitt se inclinaría por la estatalidad, su conceptualización no da lugar a una individualidad en sentido eminente. En esto, la crítica de la teoría política contemporánea acierta.

Ahora bien, el texto de 1938 sobre el Leviatán no deja de llamar nuestra atención. Como es sabido, en sus páginas se describen las diferentes estampidas que soportó la estatalidad moderna y que conducen a lo que parece ser su disolución definitiva en el siglo XX. Junto al anuncio del fin de la forma estatal aparece, también en estas páginas, la preocupación por la existencia individual, tal como estuvimos tratándola aquí. Lo que llama nuestra atención es esta doble inquietud en virtud de la cual Estado e individuo más que contraponerse, forman parte de un mismo frente. Si las preocupaciones schmittianas de 1938 son a la vez por el Estado y el individuo, surge la pregunta por lo que amenaza su existencia, por aquello a lo que se enfrentan. Sin embargo, dejemos de lado por un momento este interrogante y preguntémonos rápidamente, antes de finalizar el artículo, algo mucho más accesible. Si la noción de individualidad que Schmitt esgrime en 1938 es formulada originalmente durante la Primera Guerra, ¿es posible que su utilización en la década de 1930 la haya dejado intacta o, más bien, es probable que la situación la haya contaminado, impregnándole nuevas aristas?

La reflexión en *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes* actualiza la consideración del Estado como Dios mortal. De acuerdo a nuestra restitución de la individualidad cristológica, Dios se halla en soledad mientras que los hombres viven en comunidad. Lo que ocurre en términos teológicos se replica, para Schmitt, políticamente, pues es el Dios mortal el que se encuentra en soledad frente a los individuos que componen la comunidad política. El *Deus mortalis*, en virtud de su autoridad, enuncia la ley y ejerce una *potestas directa* sobre los hombres. Éstos, a su vez, juran una conducta obediente y observante de la legalidad a cambio de la protección de su existencia. Esta forma moderna de la estatalidad se transforma, sin embargo, tras la aparición de una serie de asociaciones y organizaciones que nacen sobre el suelo de la sociedad civil pero que se sustraen del pacto estatal de protección y obediencia. Estas magnitudes a las que Schmitt denomina poderes indirectos le disputan al Estado el monopolio de la obediencia y pronto la reserva interna de los hombres comienza a fragmentarse entre una pluralidad de lealtades que parecen estar en

pie de igualdad con el aparato estatal. Si en los albores de la modernidad una pluralidad de hombres se encontraban mirando un único Dios, a medida que se acerca al siglo XX es el hombre quien se encuentra mirando una pluralidad de dioses de entre los que puede escoger a quién jurar obediencia. Lo que en principio parece ser la maximización de la libertad individual no es más que el triunfo de los poderes indirectos, pues son estas magnitudes y no el individuo las que, en virtud de su poder, deciden. El paso del teísmo a la inmanencia politeísta da cuenta de la huida o, más bien, de la derrota del *espíritu del cristianismo* sobre el que se apoyaba originalmente la forma estatal. La modernidad se cimienta ahora sobre sus propios fundamentos y se vuelve un pesado caparazón que puede apresar, incluso, al mismo individuo que nació en su seno. Es que al mismo tiempo que el *Deus mortalis* pierde autoridad sobre su territorio, el individuo pierde autonomía en su fuero interno y se encuentra férreamente atado a la complejidad social. Lo que se había fundado sobre la libertad de conciencia deviene opresión y pérdida de acción autónoma. “Las instituciones y los conceptos del liberalismo sobre los que el Estado legal positivista se asentaba, se convirtieron en armas y posiciones fuertes de poderes genuinamente antiliberales” (Schmitt, 2003: p. 77).

La respuesta a la pregunta por la novedad de la recuperación de la individualidad cristológica en la reflexión sobre el ocaso de Weimar coincide con la respuesta a la pregunta por aquello a lo que Estado e individuo se enfrentan, los poderes indirectos. La antítesis de la racionalidad católica no es el “exceso” de individuo de la noción liberal que lo pone como punto de partida y punto de llegada, sino la negación del individuo por manos de “fuerzas antiindividualistas” (ídem: p. 78) que, paradójicamente, se fundan en las mismas libertades liberales que venían a salvaguardar al ciudadano de los abusos del absolutismo estatal. La noción liberal de individualidad no es sino la puerta de entrada de los poderes indirectos, y lo que parecía ser una contraposición entre Estado e individuo se cancela y se aúnan ambos términos para enfrentarse a aquellas magnitudes sociales. Si arriba esbozamos, a propósito de la caracterización de la alternativa spinoziana, una historia de la individualidad liberal en la modernidad, nos faltó enunciar entonces el último episodio, el del perecimiento del individuo a manos de los poderes indirectos. A pesar de que señalamos que no había primacía *a priori* de una noción de individualidad cristológica sobre una noción liberal, la única que cuenta con la responsabilidad de asegurar la existencia individual es la primera. Es que la autoridad estatal, la forma política católica y la individualidad cristológica que se da en su seno es, para Schmitt, la única posibilidad certera para la unicidad y autonomía del individuo. Por ello, en 1929, en una conferencia sobre la ética del Estado, nuestro autor afirma: “El único margen de

maniobra que le queda al individuo empírico para su libertad es el que le puede garantizar un Estado fuerte” (Schmitt, 2011b: p. 298).

Bibliografía

- Dotti, J. (2002). “¿Quién mató al Leviatán? Schmitt intérprete de Hobbes en el contexto del nacionalsocialismo”. En *Deus Mortalis*, N°1 (pp. 93-190). Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Dotti, J. (2010). “Filioque”. En Schmitt, C. *La tiranía de los valores* (pp. 9-86). Buenos Aires: Hydra.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Barcelona: Herder Editorial.
- Mouffe, C. (2003). “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”. En *La paradoja democrática* (pp. 51-72). Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (1961). “La tiranía de los valores”. En *Revista de Estudios Políticos*, N°115 (pp. 65-82). Madrid.
- Schmitt, C. (1979). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del «Ius Publicum Europaeum»*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2003). *El Leviathan en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2005). *Romanticismo político*. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.
- Schmitt, C. (2009). *Catolicismo y forma política*. Buenos Aires: Areté Grupo Editor.
- Schmitt, C. (2009b). “La visibilidad de la Iglesia. Una reflexión escolástica”. En *Catolicismo y forma política* (pp. 95-110). Buenos Aires: Areté Grupo Editor.
- Schmitt, C. (2009c). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2010). *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.
- Schmitt, C. (2011). *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Schmitt, C. (2011b). “Ética del Estado y Estado pluralista”. En *Deus Mortalis* N°10 (pp. 291-307). Buenos Aires: Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).
- Schmitt, C. (2013). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2013b). *Ensayos sobre la dictadura 1916-1932*. Madrid: Tecnos.

Troeltsch, E. (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. México: Fondo de Cultura Económica.

Un Pluriverso Antagónico o Agonal: un contrapunto entre Schmitt y Mouffe.

Iturriza Rodrigo Adriel

Universidad Nacional de La Matanza

Resumen: *El plano Internacional es concebido por Schmitt y Mouffe como un Pluriverso. Sin embargo, sabemos que la diferencia fundamental que se da entre ellos es la forma por la cual piensan esta dimensión: en términos antagónicos o agonales. En base a aquello el presente trabajo trata de explicar cómo puede rastrearse esta diferencia en base a las disímiles perspectivas que ambos tienen acerca de la Democracia y la relación que, a partir de esta, se puede establecer con un Otro. Para ello, presentando un contrapunto entre ambos autores desde un enfoque cualitativo, avanzaremos en desarrollar un análisis exegético y hermenéutico de los conceptos medulares tales como igualdad, libertad, político, política e identidad popular, para, finalmente derivar cómo ambas propuestas teóricas afectan la forma de entender la pluralidad en el escenario mundial.*

Introducción

La recuperación de la obra de Carl Schmitt en estos años se vislumbra en diversos contextos. Eso es cierto para este encuentro y para la indagación que diferentes autores han abordado a los efectos de repensar nuestras realidades, tanto en plano nacional como en el internacional.

En este marco, también, tenemos la obra de Chantal Mouffe. Sin embargo, dicha autora trata de matizar ciertas cuestiones y descartar e imprimir otras nociones al momento de construir su propuesta. En base a esto es que pretendemos establecer un diálogo, o una discusión, entre ambos esquemas teóricos para identificar las diferencias que suponen las distintas formas de pensar el ámbito de la política exterior.

Si es cierto que *la única política es la internacional* y considerando que para pensar las dinámicas nacionales es necesario tener en cuenta lo que pasa en el mundo, podemos entender por qué es que hemos elegido reflexionar en torno al eje internacional entre la gran cantidad de temas sobre los que Schmitt teoriza.

En este sentido, tratando de recuperar su aporte y presentar algunos límites para pensar en la realidad de América Latina en ese marco, es que proponemos contraponer y analizar las teorías mouffeana y schmittiana a partir de diferentes conceptos nodales para derivar cómo podemos entender las diferencias entre ambos autores, qué nociones podríamos tomar y cuáles otras podríamos discutir, tomando en cuenta el lugar que nos toca ocupar en este mundo.

Chantal Mouffe: la democracia agonal y un pluriverso de adversarios

Chantal Mouffe se ha dedicado a presentar un contrapunto con aquellas posturas denominadas *post-políticas*, intentando restablecer en el centro del debate político la cuestión del *conflicto*. Es en este punto que nuestra autora recupera a Carl Schmitt advirtiéndole que *lo político*, efectivamente, es expresión del *antagonismo* (Mouffe, 2011). Sin embargo, y tomando distancia de aquel teórico, considera que no necesariamente ese *antagonismo* se manifiesta en un registro de enemistad. A partir de aquí podemos vislumbrar su distinción entre *lo político* y *la política*, entendida esta última como las prácticas e instituciones que dan cuerpo a un orden específico (Mouffe, 2011).

El hecho de rescatar a la política de una necesaria relación de enemistad, entonces, nos proporciona espacio para pensar en otra forma por la cual ésta toma cuerpo. Es en este sentido que su teoría adversarial de la democracia se abre paso: bajo una propuesta *agonal*, ya no estaríamos hablando de dos enemigos existenciales, sino de una disputa de *adversarios* que pretenden establecer/sostener un determinado orden, viendo al *otro* como un contendiente *legítimo*, compartiendo un mismo *espacio simbólico* (Mouffe, 2011). Aquí, se presenta “la distinción nosotros/ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna” (Mouffe, 2011: 21) y el conflicto *legítimo* opta una forma que no destruye la asociación política.

Ahora bien, tenemos que aclarar que, para Mouffe, el orden siempre se presenta bajo una forma contingente y hegemónica:

Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes (...) Las cosas siempre podrían ser de otra manera, y por lo tanto todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades. Es en ese sentido que puede denominarse “político”, ya que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. (Mouffe, 2011: 25)

En este marco podemos apreciar que lo que está en juego en la disputa agonista, es la configuración de las relaciones de poder bajo la cual, aclara, no solo se constituye un orden sino también la *identidad* misma de los actores de las disputas (considerando que no existe una identidad definida *a priori*). Existe una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca logran reconciliarse racionalmente, los cuáles explican un orden y la identidad de quienes lo forman (Mouffe, 2011).

Aun cuando, mientras siempre parece haber una posibilidad certera y real para darle lugar e incluso vehicular legítimamente el conflicto, de todas formas, hay un supuesto, un consenso que permanece. Este, dice la politóloga belga, se da en “las instituciones constitutivas de la democracia y en los valores “ético políticos” que inspiran la asociación política –libertad e igualdad para todos- (...)” (Mouffe, 2011: 38). Lo que está en disputa, sobre dicha base, es el sentido de estos y el modo en el cual deberían implementarse. Así, “El consenso es, sin duda, necesario, pero debe estar acompañado por el disenso”, lo que finalmente nos lleva a saber que “la democracia requiere un “consenso conflictual” (*Ibid*, 2011: 129). Entonces, la lucha agonista como respuesta al antagonismo social inerradicable, institucionaliza –no de forma total- una negatividad radical y al pueblo dividido en cuanto tal.

En efecto, la democracia moderna, advierte, está constituida, de forma contingente, conflictiva e inacabada, por la relación de dos tradiciones fundamentales y fundantes, liberal (con énfasis en la libertad individual, el imperio de la Ley y los Derechos Humanos) y democrática (la cual resalta la noción de soberanía popular, participación ciudadana e identidad entre los gobernantes y gobernados) que se expresan en dos valores centrales a los que ya nos hemos referido: libertad e igualdad respectivamente. En este marco, es necesario concebir a la política democrática como una confrontación entre las distintas interpretaciones conflictivas que emergen de los principios constitutivos de la *democracia moderna* (Mouffe, 2000).

Como podemos ver, Mouffe –a diferencia de Schmitt- no pretende deshacerse del Liberalismo, sino que le otorga un status legítimo para pensarlo y practicarlo. Así, la *libertad* se constituye en un principio fundante del orden democrático, al igual que la *igualdad*. Dicho

valor, al ser definido y provenir de una tradición universalista o trascendental como la Liberal, nos deja espacio para concebir el plano global y la relación entre Estados de otra manera. El *agonismo multipolar internacional* sigue funcionando bajo la idea de legitimidad de todos, y esa legitimidad de todos se basa en una concepción universalista aportada solo por el Liberalismo. El *Otro*, bajo este principio se define como un legítimo otro (ya sea por la base ético-política común o por la misma relación entre diferentes polos de poder por la configuración de un orden institucional y jurídico internacional). Incluso, la capacidad de entender a los actores sociales desde una base plural, cuyas identidades se forjan al momento de la articulación hegemónica, abre lugar a una dimensión dinámica de dichas identidades que siempre se ven en movimiento. En este sentido, las ideas de libertad, de lo político separado de la política, orden hegemónico, pluralidad e identidad dinámica explican la posibilidad de considerar un orden global que exprese una lógica similar, pero, claro está, no de forma lineal ni automática. En este punto vale aclarar que la autora desestima pensar análogamente en la política radical agonal para la esfera internacional ya que en este nivel no se verifica la existencia de un núcleo ético-político compartido. La misma relación agonal entre diferentes polos de poder, entonces, –compartiendo el diagnóstico schmittiano acerca de los *grandes espacios*– se manifiesta como una posibilidad a partir de la misma relación de hegemonías regionales que no intenten universalizar su postura y renuncien al establecimiento de una autoridad central.

Con respecto a aquello, entonces, la noción de *pluriverso*, se presenta como una alternativa a la hegemonía noroccidental imperante luego de la caída del Muro de Berlín, cuya máxima expresión es el neoliberalismo y la propuesta internacional cosmopolita. De esta forma, volvemos a verificar que el contrapunto mouffeano sostiene que el antagonismo, la soberanía y la realidad hegemónica de cualquier orden son inerradicables. En este sentido pensar en un consenso universal que garantice una reconciliación total del mundo consigo mismo, no es una posibilidad viable para la organización de todas las *regiones* del mundo. Lo que podemos esperar de este intento, al contrario, es una profundización del antagonismo.

Por lo tanto, Mouffe plantea un modelo agonístico para una realidad multipolar surgido de dichas concepciones. Los adversarios del plano global conviven en un mundo diverso sin intentar universalizar su forma de vida y existencia, abonando, de esta forma, a la canalización (no eliminación) del antagonismo. Lo que tenemos, entonces, es una *pluralización de hegemonías* encarnadas en polos regionales que expresan el núcleo duro de la pluralidad en el escenario internacional. Los polos regionales “pueden estar organizados en

torno a diferentes principios políticos, y una coexistencia de regímenes políticos opuestos es por lo tanto inevitable”. Incluso “en un mundo multipolar la democracia puede adoptar diversas formas, según los diferentes modos de inscripción del ideal democrático en una variedad de contextos” (*Ibid*, 2014: 45). La alternativa más adecuada, en base a estas consideraciones, esto es, la construcción de *la política* como expresión de *lo político*, es el establecimiento de una *construcción institucional multipolar* bajo la cual se expresen los conflictos emergidos de las diferencias constitutivas de los diferentes polos, sin caer irremediamente en un choque civilizatorio.

Así, bajo la propuesta agonial cuyos supuestos son la posibilidad de que la política tome otros canales a los de la enemistad, la reivindicación de la igualdad y la libertad como base de la lógica adversarial y la legitimidad del Otro, el orden hegemónico como una realidad dinámica que puede ser modificada al tiempo en que la identidad de los actores se modifica en dicho ejercicio y considerando a la democracia moderna como una articulación contingente de dos tradiciones fundantes, el pluriverso mouffeano propone una realidad política que se manifieste en instituciones por las cuales la misma hegemonía pueda ser defendida y puesta en cuestión por actores que pueden reconfigurar sus identidades en el transcurso, sin ver amenazada su existencia en cuanto tal.

Schmitt: la sustancialidad democrática y la enemistad externa

La base del pensamiento político schmittiano se define por entender lo político como una relación de enemistad entre contendientes, cuyas identidades se presentan como preexistentes¹. El enfrentamiento existencial se da justamente porque no existe reconciliación posible entre los antagonistas: “La distinción propiamente política es la distinción entre el amigo y el enemigo. Ella da a los actos y a los motivos humanos sentido político” (Schmitt, 2002: 31).

En su concepción de democracia, esto vuelve a ponerse en funcionamiento. En efecto, la democracia es un régimen, una forma política, cuyo principio fundante es el de la *igualdad*

¹ Es oportuno aclarar que para este caso, presentamos la idea de una identidad preestablecida –a diferencia de lo que aparece en Mouffe- considerando que la lógica política de enemistad se registra con mayor claridad en el plano internacional. Es decir, Schmitt se muestra ambiguo en este aspecto al momento de expresar que todo es politizable bajo la lógica propia de la política. Sin embargo, al partir de la base de su concepción de la democracia (sustancial) y entender que dentro de los Estados no habría política en sí misma –porque es una unidad política pacificada-, es que podemos sostener en este caso, que para Schmitt la identidad se presenta como una cualidad preestablecida, no sujeta a cambio y, por lo tanto, poniéndose en la base de la imposibilidad de llegar a un “consenso conflictual” o de cualquier otra índole con otro extranjero, porque eso implicaría la desaparición de esa identidad sustancial y por lo tanto, del Pueblo y su Estado en cuestión.

y no el de la *libertad*: “La *igualdad* que corresponde a la esencia de la Democracia se dirige por eso siempre al *interior*, y no hacia afuera: *dentro* de un Estado democrático son iguales todos los súbditos” (Schmitt, 1996: 224). Esto es así porque la población de un Estado se revela a partir de una lógica sustancial: “Democracia es una forma política que corresponde al principio de la identidad (quiere decirse identidad del pueblo en su existencia concreta consigo mismo como unidad política)” (Schmitt, 1996: 221). Existe un pueblo, donde todos son iguales porque todos comparten una misma existencia (que en el marco moderno esa sustancia es la Nación). Solo así es posible entender la universalidad de derechos al interior del Estado y la posibilidad de un poder instituyente del pueblo, donde todo lo que el pueblo quiere es recto y bueno justamente porque este así lo quiere. Una disidencia al interior no es una postura legítima ni posible de actualización. Incluso, y a diferencia de Mouffe, aquí la idea de libertad nada tiene que ver con el ideal democrático:

Se suelen citar juntos, como principios democráticos, los de *igualdad* y *libertad*, cuando en realidad esos dos principios son distintos y con frecuencia contrapuestos en sus supuestos, su contenido y sus efectos. Sólo la igualdad puede valer con razón para la política interior como principio democrático. La libertad político-interna es el principio del Estado burgués de Derecho, que viene a modificar los principios político-formales. (*Ibid*, 1996: 222).

En este marco, el pueblo schmittiano es un pueblo reconciliado consigo mismo y, justamente por ello, es que la política propiamente dicha no existe al interior del Estado, sino por fuera de este: “El Estado no se basa, pues, en el pacto, sino en la homogeneidad e identidad del pueblo consigo mismo”². Es el Estado el cual decide quien se manifiesta como enemigo y este es siempre un *externo*, uno que no comparte la misma identidad, el cual debe ser asimilado o exterminado para asegurar la supervivencia sustancial de dicho estado democrático: “El enemigo es, en un sentido singularmente intenso, existencialmente, otro

² Lo que aquí aparece es lo que Laclau y Mouffe (2010) descartan en un primer momento: la completa unidad del pueblo consigo mismo. Esto se enlaza con el hecho de pensar el orden bajo un esquema hegemónico. Al no poder haber identidad del pueblo consigo mismo (tal y como lo espera, también, el comunismo avanzado en la utopía marxista), es necesario considerar qué hacer frente al *externo*: si eliminar al “otro”, o darle paso a través de un contexto institucional (basado en los principios del liberalismo) para que pueda expresarse. Así, el Estado democrático, constituido bajo los principios de igualdad y libertad de todos, se presenta no como una realidad sustancial que excluye, sino como un orden político hegemónico que permite la convivencia plural, sin zanjar definitivamente la reconfiguración del “cierre” político (este siempre puede ser subvertido). Creemos, por lo tanto, que Mouffe no abandona el liberalismo justamente para asegurar el cambio hegemónico o la radicalidad de la democracia sin caer en la lucha existencial.

distinto, un extranjero, con el cual caben, en caso extremo, conflictos existenciales” (Schmitt, 2002: 32). La preexistencia identitaria del Estado democrático implica la imposibilidad de pensar legítimamente la reconstitución identitaria del pueblo. Lo que podemos esperar, para el plano internacional, es solo un salto universalizable de los Estados, tal y como se registra en los intentos encabezados por los EEUU y la URSS (Schmitt, 1951). En frente a esta situación, el pluriverso antagonista se revela como un diagnóstico y al mismo tiempo como condición de posibilidad para la salvaguarda de la identidad sustancial de otros pueblos y su soberanía.

En este sentido, Schmitt se posiciona de forma contraria frente a quienes piensan que es posible la unidad definitiva del mundo que exprese *lo humano*, de forma polémica, en nombre de los Estados Unidos o la Unión Soviética (Schmitt, 1951). Es más, contra dicha posibilidad, Schmitt pone de manifiesto un fenómeno que parece no ser divisado: esto es, la emergencia de una *tercera fuerza* en base a la cual se constituiría “una pluralidad de grandes espacios y tal vez un nuevo equilibrio”, lo que implique la apertura de un “camino para una pluralidad de fuerzas. Porque las fuerzas nuevas no se detendrán ante el número tres” (Schmitt, 1951: 347). Así, quedaría abierta una pluralidad sin un límite *a priori* manifestándose como una nueva posibilidad de equilibrio entre *grandes espacios* y sus fuerzas. A partir de aquí es posible la emergencia en un nuevo nivel *jurídico*, un nuevo *derecho de gentes* que sea expresión y sostén de dicha realidad plural en el plano global de la post Guerra Fría (Schmitt, 1951). El surgimiento de distintos *grandes espacios* que manifiesten diferentes formas de existencia, abre la posibilidad para limitar la universalización de Occidente u Oriente en nombre de la humanidad (Schmitt, 1951), pero, bajo los conceptos analizados, también posibilita la apertura hacia un mundo de lucha existencial civilizatoria.

Como podemos ver, la idea de identidad preestablecida, la consideración de lo político en base a una posibilidad de lucha existencial entre enemigos, la concepción de la democracia sustancial (igualitaria y no liberal) en el marco de un Estado cuyo pueblo se encuentra reconciliado consigo mismo, nos deja frente a un pluriverso en el cual los *grandes espacios* se revelan como sujetos de un nuevo equilibrio pero relacionándose no como *adversarios* sino como *enemigos públicos existenciales*.

La política y el Otro. Un pluriverso para América Latina

Una vez presentadas las nociones de ambos autores e identificando cómo estas confluyen en sus respectivas ideas de la Democracia, es que podemos decir que esta es central para analizar las diferencias que los teóricos presentan para el marco internacional.

En Mouffe la separación de lo político y la política y la posibilidad de pensar a esta última como la articuladora y rearticuladora de un orden determinado –ya sea en el plano local o internacional- a partir de la cual se explica la identidad de los que ingresan en el conflicto, deja libre el camino para pensar la salida de un esquema internacional unipolar a partir de un pluriverso constituido por polos regionales que detentan para sí considerables niveles de decisión sobre sí mismos, pudiendo establecer aportes con respecto a la constitución del orden mundial. En este caso, lo que podemos decir es que si bien en el marco internacional no se verifica un plano común ético-político, lo que sí existe de forma compartida -para pensar la constitución de los adversarios desde los grandes espacios- es la intención de configurar un orden determinado. La renuncia fundamental, que no solo tiene que aparecer, sino que también es posible bajo la idea de hegemonía, es la reconciliación total de la humanidad consigo misma bajo una sola postura de parte que llegue a ser universal (sea esta occidental, oriental o de cualquier otra índole). Este esquema deja lugar para que toda identidad se mantenga o se reconfigure de forma dinámica de acuerdo al devenir de la política agonística.

Por su parte, en Schmitt, la idea de la enemistad como propio de lo político y la realidad siempre presente de una disputa existencial entre los mismos, combinada con la noción de la sustancialidad democrática, bajo la cual se aplica el principio de igualdad –hacia “adentro”- pero no de libertad liberal, nos lleva a percibir un pluriverso de grandes espacios en el cual se evite efectivamente la universalización de una postura de parte. Sin embargo, bajo la idea de un pluriverso configurado por antagonistas, lo que podemos esperar es la tan famosa lucha civilizatoria.

El Otro en Schmitt es una amenaza, un enemigo público que da cuenta de la existencia del antagonismo y en ese mismo registro aparece el plano global. En Mouffe, el Otro es un legítimo Otro con el cual se mantiene una tensión antagónica pero que, sin embargo, aparece como Otro a partir del cual configurar una existencia que no devenga en una amenaza mutua. La respuesta, entonces, está en *la política*.

Para cerrar, creemos que retomar la perspectiva schmittiana para escapar al intento universalista de Occidente nos abre las puertas frente a la posibilidad de concebir un mundo donde la política y la Historia sigan su curso. Sin embargo, enlazar la idea de lo político de forma irremediable con el conflicto existencial pareciera aplacar la política en sí misma, en nombre de la guerra. Es por ello que la pregunta central que deberíamos hacernos hoy como latinoamericanos es la siguiente: ¿Qué propuesta puede dejarnos mayor margen para constituirnos en un “gran espacio” a los efectos de mantener un marco de decisiones propias por fuera del alcance de Otros y contribuir al orden mundial desde una postura que nos englobe, sabiendo que ninguna de nuestras naciones está en condiciones de llevar a cabo y ganar una lucha civilizatoria? Ser el Otro que no cuenta con los medios para soportar tal empresa parece dejarnos un camino por el cual empezar a responder tal cuestión. Como primera reflexión, el esquema mouffeano, parece dejarnos más espacio para entender nuestra realidad en función de un mundo que cada vez se presenta con mayores complejidades y conflictos. Así, mientras Schmitt nos brinda la idea para desconfiar de todo intento universalizante, Mouffe nos ayuda a entender cómo hacer para evitar que dicho fenómeno sea un hecho.

Bibliografía

- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (2010). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (2014). *Agonística*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (2011). *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal. (2000). *La paradoja democrática*. Buenos Aires, Gedisa.
- Schmitt, Carl (2002). *El Concepto de lo Político*. Buenos Aires, Struhart & Cia.
- Schmitt, Carl. (1996). *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (1951). *La Unidad del mundo*. Murcia, Universidad de Murcia.

La experiencia de la Unión Europea y la crisis griega desde una óptica schmittiana

Nadia Kohl

Universidad de Buenos Aires – Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba

Facundo Larralde

Universidad de Buenos Aires

***Resumen:** En este escrito nos planteamos analizar el fenómeno que es para las relaciones interestatales la existencia de la Unión Europea en su status actual, partiendo de la coyuntura que transita Grecia. Para ello, utilizaremos los conceptos de legitimidad, decisión, nomos, la distinción amigo-enemigo, el estado de excepción y soberanía.*

La Unión Europea posee hoy una moneda común, lo que implica un Banco Central propio, así como también un parlamento y una política territorial-aduanera definida. No obstante, ningún orden es natural ni posee una sustancia última, es decir, todo orden está formado sobre un desequilibrio original y, por lo tanto, pretende mantener dicho desequilibrio.

Proponemos estudiar, entonces, en qué sentido esta batería de atribuciones acaba por afectar la capacidad de decisión de los Estados, fundamentalmente de aquellos que se hallan perjudicados por el desequilibrio constitutivo bajo el cual se ha asentado la misma Unión Europea. Asimismo, haremos hincapié en las diferencias respecto a la capacidad decisoria de Francia y Alemania por sobre otros países miembros del bloque cuyas economías son principalmente dependientes. En los últimos meses Grecia se ha vuelto el ejemplo paradigmático de esta situación, corriendo así el velo de igualdad a la Europa de “dos velocidades”.

Introducción

La crisis financiera global del año 2008 que golpeó tanto a países con economías altamente dependientes como a grandes potencias, aún está haciendo sentir sus consecuencias. Sin embargo, no todos los países han experimentado el mismo ritmo para recuperarse o, incluso, algunos países aún no pueden comenzar dicha recuperación. Pero en el marco de esta crisis, en los bloques supranacionales tales como la Unión Europea, el desajuste económico tras años de supuesta prosperidad dejó al descubierto también un grave problema vinculado con el núcleo mismo de su existencia, el de su propio status político. A partir del análisis del caso griego, donde la crisis ha golpeado con particular crudeza, surgen una serie de interrogantes en este sentido: ¿son los valores sobre los cuales se funda la UE suficientes para constituir una nueva forma de orden? ¿O, al fin y al cabo, a pesar del andamiaje institucional construido, es el factor de la prosperidad económica el que legitima y mantiene la unidad de este bloque? Y, por último, tal vez un interrogante más difícil de contestar: ¿la forma de Estado nación está realmente superada como sostienen muchos autores?

Para intentar dar respuesta a estas cuestiones, utilizaremos parte del vasto aparato conceptual desarrollado por el jurista alemán Carl Schmitt a lo largo de su vida. Si bien muchos aspectos -sobre todo la forma actual de la Unión Europea- son largamente posteriores al autor, sus concepciones de Estado, soberanía y sistema internacional nos brindan un gran punto de partida desde el cual aproximarnos al fenómeno europeo actual. La elección del corpus teórico schmittiano responde a que una de las principales inquietudes del autor está vinculada no solamente a la constitución del orden, sino a la preservación del mismo, fundamentalmente en situaciones de crisis. Su producción, en este sentido, está influenciada sin dudas por el fracaso de la experiencia de la República de Weimar.

Una aproximación teórica al fenómeno europeo: conceptos y postulados

“Muchos expertos pronostican que la Comunidad Económica Europea conducirá forzosamente a una unidad política de Europa. Pero la cuestión primordial es si Europa se constituirá en portador convincente de una ayuda de desarrollo homogénea; con otras palabras: si una Europa políticamente unificada no tendrá que hacer, sobre todo, una política de inversiones homogénea y unificada, tanto hacia el interior como hacia el exterior, y sin que ningún Estado miembro pueda apartarse de esta línea invocando su neutralidad”
Carl Schmitt, “El orden del mundo después de la segunda Guerra Mundial (La Guerra Fría)”

Así, en su conferencia de 1962, Carl Schmitt concluía una disertación sobre el nuevo nomos, sobre la nueva demarcación de los espacios tras la Segunda Guerra mundial. Sin embargo, la verdadera intención residía en comprender hacia dónde se perfilaba el mundo tras la Guerra Fría. Este enfrentamiento, que pareció ser el *súmmum* de la lucha ideológica, económica, cultural y política, no acabó por ser más que un estadio intermedio entre la guerra y paz, situación que Schmitt considera como el ocaso del derecho “clásico” internacional, es decir, el derecho público europeo.

La elección de esta cita inicial nos permite comenzar a ordenar los conceptos y los diferentes aportes que surgen del enfoque realista de las relaciones internacionales para realizar nuestro análisis acerca de la coyuntura que atraviesa hoy en día Europa, con la situación de Grecia como caso de análisis ineludible.

El derecho, tal como lo caracteriza en una de sus obras centrales, *El Nomos de la Tierra*, está unido a la tierra de tres formas: como un premio al trabajo, como un límite firme y como orden. La toma de tierra será la que establezca derecho en un doble sentido, hacia el interior y hacia el exterior. Hacia dentro, quien ocupe esa tierra establecerá la primera ordenación sobre la distribución y la propiedad de las mismas. Hacia afuera, enfrentarán a

otros grupos análogos o superiores que también posean una tierra o aspiren a hacerlo. Por el otro lado, el mar no es susceptible de tales ordenaciones, por lo que es considerado libre ya sea para la pesca, para la beligerancia o para la navegación pacífica. Schmitt define al *nomos* como “una determinada relación entre tierra firme y mar libre” (Schmitt, 2005: 28). Sin embargo, en lo que podemos denominar como la era preglobal, que no era un *nomos* propiamente dicho pues la existencia era puramente terrestre, los océanos resultaban aún inaccesibles. Aún así, las grandes civilizaciones tenían sus ordenamientos y se visualizaban a sí mismas como el centro del mundo entonces conocido. Este orden cambió con el descubrimiento del nuevo mundo, momento en el que se establece tanto una relación tierra-mar –Inglaterra se proyectó como potencia marítima en contraposición a las potencias terrestres europeas- como una relación de desequilibrio -un equilibrio asentado sobre un desequilibrio originario- entre Europa y el espacio apoderado. En ese sentido, el filósofo italiano Carlo Galli define al *nomos* como “este nexo de equilibrio (entre tierra y mar, entre individuo y Estado, entre política y técnica, que constituye a Europa) y de desequilibrio entre Europa y el resto del mundo es el *nomos* de la tierra (su orden concreto y orientado) en la época del *ius publicum europaeum*” (Galli, 2011, p. 164).

El *ius publicus europaeum*, el derecho europeo de Gentes que estuvo vigente desde el siglo XVI hasta el XX es lo que actualmente se considera como el derecho internacional “clásico”. Según Schmitt, éste está siendo disuelto pero al mismo tiempo que se suponen vigentes sus categorías que comprenden binomios como guerra y paz; combatientes y no combatientes; Estados beligerantes y Estados neutrales y criminales y enemigos. Asimismo, para el jurista estos conceptos se plasman de forma acabada en el Convenio de La Haya de 1907. Bajo este esquema, es posible no solamente la lucha entre Estados sin necesidad de recurrir al argumento de la criminalidad del enemigo -ya que es reconocido como soberano de su universo, de su unidad política- sino que tampoco es criminalizada la guerra misma. En los enfrentamientos bélicos entendidos como “clásicos”, no se apunta a la aniquilación del enemigo pues los combatientes no se conciben entre sí como criminales sino como parte de un enfrentamiento entre ejércitos regulares pertenecientes a Estados soberanos que se respetan incluso en guerra. Así, la paz no sólo es siempre una posibilidad, sino el final esperable de este tipo de enfrentamientos (Schmitt, 2005).

Regresando a las dos fases de la Guerra Fría, la alianza entre Roosevelt y Stalin en 1942 que se plasmó en el diseño de las Naciones Unidas -fase monista- acabó por desembocar en el inicio de una fase dualista basada en un peligroso *impasse* entre la guerra y la paz tan

sólo cinco años después. Para Schmitt, este estadio intermedio es susceptible de hallarse numerosas veces a lo largo de la historia del hombre.

La fase monista del conflicto, que planteaba la unidad del mundo a partir de la amistad de las dos superpotencias, rápidamente quedó reducida a viejas utopías y argumentos tecnicistas. La unidad del mundo, entonces, no podía ser más que una fantasía con la que salir del paso hasta la configuración de la fase dualista ya que tal unidad implicaría la superación de todos los clivajes entre los hombres y, con eso, toda posibilidad de enemistad entre ellos.

Este *sfumato* sobre la línea que divide la guerra de la paz demarca, a su vez, la diferencia del sistema de Estados al interior de cada uno de éstos. Distingue, fundamentalmente, entre enemigo y criminal. Schmitt caracteriza al enemigo, básicamente, como “otro distinto, un extranjero, con el cual caben, en caso extremo, conflictos existenciales” (Schmitt, 2015, p. 26). El reconocimiento de este otro ajeno conlleva un riesgo de vida para la forma propia de existencia, por tanto se encuentra en la obligación de atacarlo o de defenderse. La dicotomía amigo-enemigo y la noción de la guerra no alcanzarán su significación real sino hasta que se enfrenten a la posibilidad concreta de eliminar físicamente al otro. En este sentido, Schmitt concibe al enfrentamiento bélico como la realización extrema de esta hostilidad y, agrega que “no es preciso que sea cotidiana, normal, ni que aparezca como ideal y deseable, pero debe subsistir como posibilidad real, mientras el concepto del enemigo conserve su significado” (Schmitt, 2015, p. 35).

Sin embargo, este enemigo lo es en tanto público, es decir en tanto enemigo político, lo que implica un agrupamiento de un ellos y un nosotros (en el marco del sistema de Estados), por lo que no necesariamente debe ser odiado en el ámbito privado. Esta distinción entre amigo y enemigo puede provenir de cualquier ámbito de la vida de los hombres - religiosa, económica, moral, etc.- que tenga la fuerza suficiente para generar el agrupamiento en estos dos bandos. Una vez realizada esta diferenciación, se despega de las motivaciones que le dieron impulso en primer lugar para pasar a ser una cuestión meramente política. Schmitt advierte, asimismo, que estas divisiones no deben producirse hacia adentro del Estado, pues hacen peligrar la unidad de la organización política y es el deber de éste en tanto soberano, tomar la decisión de ser quien distingue entre amigos y enemigos.

Por eso, es receloso del pluralismo en la vida interna del Estado, de la política de partidos, pues se pone en riesgo la unidad política total de éste, dado que puede producirse el surgimiento de antagonismos -el pasaje de conflictos de la “política secundaria” o “menor” a una posibilidad real de guerra civil. Éstos pueden surgir en el seno del Estado mismo

amenazando así sus funciones básicas que son “procurar dentro del Estado y de su territorio la completa pacificación, mantener “la paz, la seguridad y el orden” creando así la situación normal que es el supuesto para que las normas jurídicas puedan tener validez, porque toda norma presupone una situación normal y ninguna norma puede ser válida frente a una situación completamente anormal” (Schmitt, 2015, p. 48).

Por su parte, Carlo Galli señala el carácter inestable que tiene el Estado en la teoría schmittiana, ya que él está pensando en un orden que no es cerrado ni estático, sino contingente y en movimiento. Continúa afirmando que la producción de este orden surge precisamente del desorden, de la excepción, y es a partir de allí que se tomará una decisión soberana. Es de esta forma y no como una mediación que se establece un orden. A diferencia de la constitución formal –*Konstitution*–, la forma constitucional –*Verfassung*– es “el orden político unitario total que un pueblo, siempre excedente en relación con el Estado, se da a través de una decisión originaria” (Galli, 2011, p. 38). El poder constituyente será, entonces, la piedra basal de cualquier orden político que pretenda ser eficaz; es una totalidad activa constituida por la energía del pueblo pero nunca completa sino contingente y capaz de dotarse a sí misma de una forma política propia, soberana.

Finalmente, el Estado en el siglo XX ha devenido en cierta manera ineficaz pues el avance de la técnica lo ha llevado hacia un proceso de neutralización que lo privó de reconocer y de gestionar lo político, que ahora se halla fuera de sus capacidades. Por otra parte, Schmitt va a destacar el rol central que la economía pasó a ocupar en la sociedad, entendiéndola como “invasiva e incontenible, que pone en funcionamiento dinámicas de conflictos y de poderes intrínsecamente políticos” (Galli, 2011: 35).

Respecto a la perspectiva de la antropología positiva, Carl Schmitt la vincula directamente con el liberalismo ya que está orientada contra cualquier posible intromisión del Estado, aunque no en un sentido propiamente anarquista. La bondad que se le atribuye naturalmente al hombre no sería más que una estrategia para volver al Estado –en su forma de Estado de Derecho y, a entender de Schmitt, Estado de Derecho privado– meramente un instrumento, una herramienta al servicio de la Sociedad. A través de esta antropología positiva, se intenta demostrar que la sociedad ya contiene dentro de sí su propio orden.

Considerando todo el camino recorrido, para Schmitt el liberalismo no ha negado radicalmente al Estado pero tampoco ha conformado por sí mismo ni una teoría propia del Estado ni una forma política concreta que le resultara característica. Esto obedece a que el individualismo sobre el que se basa, conlleva la negación de la politicidad, tal como lo

entiende Schmitt, y esto “puede conducir a la práctica política de la desconfianza frente a todas las fuerzas políticas y todas las formas de Estado imaginables” (Schmitt, 2015: 74). Agrega, además, que el pensamiento de los liberales esquivo lo relativo al Estado y a la política mientras que su ámbito propio es la polaridad entre dos esferas opuestas como podría ser la economía y la ética o el espíritu y el negocio. El autor entiende que el objetivo será, entonces, subordinar al Estado y a la política a una moral individualista -que halla sus fundamentos en el derecho privado- y a las categorías económicas. Poniendo así lo político al servicio de la técnica. El *pueblo* que conforma una unidad política deviene en *público*, en *personal* en tanto fuerza de trabajo y en masa de consumidores. La soberanía y el poder finalmente se tornan “en el polo espiritual, propaganda y sugestión de las masas y en el polo económico, control” (Schmitt, 2015: 76).

Para el jurista, a pesar de sus intentos de neutralizarse y despolitizarse tratando de sojuzgar la política a la economía y a la ética, el liberalismo sigue permaneciendo en la esfera política tanto como cualquier otro movimiento. No obstante, resulta imposible que un orden pueda ser neutral y eficaz al mismo tiempo pues, precisamente, la neutralización que trae el liberalismo en la forma de Estado administrativo durante el siglo XX ignora el lado trágico de la política moderna y esto lo hace “incapaz de política” (Galli, 2011: 32).

En su trabajo *En torno a lo político*, Chantal Mouffe va a retomar las críticas que Schmitt realiza al liberalismo para poder reforzar su propuesta de la democracia agonista. Mouffe entiende que el individualismo característico de todo el pensamiento liberal comete el error de ignorar, de restarle todo tipo de entidad a las identidades colectivas, producto precisamente de una diferenciación primera entre *amigo-enemigo*, entre un *nosotros* y un *ellos*. El conflicto que está dado por la propia esencia de lo político, entonces, no podrá ser resuelto por medio de la libre discusión o del consenso racional como postulan los liberales, sino a través de un acto de decisión. De esto se desprende, a su vez, que queda excluida toda posibilidad de construir un consenso racional de carácter universal ya que, como señala Mouffe, el consenso mismo implica la exclusión de otro.

Retomando ahora la fase dualista de la Guerra Fría, en el contexto del ocaso del derecho internacional clásico, la que se lleva a cabo no es ya la guerra justa, la realizada entre partes iguales, sino que ahora el enfrentamiento “tiene por objeto la destrucción del orden social en el país del adversario, exterminar sus capas dominantes y realizar un reparto nuevo de poder y propiedad” (Schmitt, 2007: 62). La guerra revolucionaria -la única guerra justa para los profesionales de la revolución, los hombres de partido- va a convertir en instrumento

los conceptos del derecho internacional, lo que para Schmitt es una “destrucción desde adentro”, favorecida desde el ingreso de la URSS en la Sociedad de las Naciones, así como también a partir de la creación de las Naciones Unidas. Asimismo, esta fase se condensa en el reparto del mundo en dos campos: uno para los Estados Unidos y otro para la Unión Soviética. De todas formas, para Schmitt no es la misma situación intermedia o de guerra parcial la de aquel momento, donde una potencia llevaba a cabo una guerra revolucionaria, que la de siglos anteriores.

El punto extremo de ambas concepciones, la jurídico-técnica y la revolucionario-clasista termina por convertir los agrupamientos en enfrentamientos del bien contra el mal, del justo contra el criminal, de la humanidad contra el deshumanizado. En ese sentido no hay lugar para la neutralidad.

Sin embargo, señala Galli que “en el enfrentamiento entre Estados Unidos, entre el Este y el Oeste, que da lugar a la Guerra Fría, Schmitt no reconoce un *nomos*, un orden político espacializado” (Galli, 2011: 171). El conflicto está signado por la técnica, es decir, no hay en esta situación un poder de lo terrestre y un poder de lo marítimo, como había en el momento de predominancia del *ius publicus europaeum*. Galli continúa señalando que tanto “capitalistas y comunistas, que para el marxismo se convirtieron en enemigos por las contradicciones de la economía política, para Schmitt son en realidad hermanos: son dos universalismos en guerra por el dominio del mundo” y agrega que “es cierto, pero hijos de ambos de un único universalismo, de una sola de las modalidades de lo Moderno, la “marítima” de la sociedad y de la técnica ilimitada” (Galli, 2011: 172).

La fase que sigue a la dualista es la del moderno pluralismo de grandes espacios - *Großräume*. Estos grandes espacios no son una instancia aumentada de los viejos espacios del derecho internacional clásico, así como la fase pluralista no es simplemente un incremento en las potencias de la fase dualista. La diferencia estriba en que lo que se piensa como un “gran espacio” no es ya algo meramente territorial. El ejemplo que da Schmitt acerca de Estados Unidos y la Doctrina Monroe nos sirve para explicarlo brevemente.

Si bien es en primera instancia un territorio delimitado de acuerdo con el derecho internacional clásico, “al verdadero espacio político de los Estados Unidos pertenece no solamente su territorio, en el sentido de esfera de competencia estatal en donde rige su legislación, gobierno, administración y justicia” (Schmitt, 2007: 72). Por lo tanto, podría plantearse que en este contexto, Estados Unidos es lo que puede legitimar que es. En tanto puede contener en su espacio político al continente americano de acuerdo con la Doctrina

Monroe, es el gendarme continental; en tanto puede ser la cabeza de la OTAN, incluye en su espacio político a dicha esfera defensa -expresión utilizada por el propio Schmitt. Finalmente, el mismo planteo es pertinente respecto a su influencia sobre las Naciones Unidas.

Al respecto, Schmitt señala que dichos espacios “se suelen imaginar como superficies espaciales. Pero en realidad son campos de fuerzas magnéticas de energía y trabajo humanos” (Schmitt, 2007: 72). Estos cuatro espacios que hacen a lo que conocemos como “Estados Unidos”, más allá de su división territorial y de su régimen de gobierno, necesitan complementarse con el área de influencia que ejerce su política exterior, su moneda, y el espacio de su cultura, así como el del prestigio de su política exterior.

En esta conferencia, en la que el jurista no hace más que ir al meollo de la cuestión, prosigue señalando cuál es “la particularidad característica de la clase de espacio que nos interesa especialmente en este momento y que determinará el destino de todos los pueblos de la tierra: es el espacio del desarrollo industrial y la división de la tierra en regiones y pueblos industrialmente desarrollados o subdesarrollados” (Schmitt, 2007: 73).

El nuevo nomos de la tierra, su nueva demarcación, se corresponderá entonces de acuerdo a regiones más o menos desarrolladas en términos industriales. El mapa ya repartido territorialmente entre dos grandes contrincantes ahora lo está también en términos de inversiones industriales. Dado este escenario, Schmitt, por razones obvias, no llega a ver el final de la Guerra Fría -como prácticamente ningún otro autor contemporáneo- y deja abierta la chance tanto del recrudescimiento de su dualismo, como la formación de grandes espacios que se perfilen como la posibilidad concreta de un orden internacional.

La Unión Europea: ¿gran espacio autónomo o mero andamiaje institucional?

Tal como fue anteriormente desarrollado, un espacio -a diferencia de un territorio- incluye diferentes aspectos más allá de la superficie abarcada. Estos aspectos están constituidos por los valores que “exporta” dicho espacio, por la influencia que ejerce en el exterior y, podríamos incluir en este punto, una relación con los múltiples elementos del poder nacional que distingue Hans Morgenthau. La pregunta con la que inicia es “¿cuáles son los elementos que hacen el poder de una nación, especialmente en relación a otras?” (Morgenthau, 1986: 143).

Según Morgenthau, dicho poder se compone de elementos como la geografía -la vinculación lógica con el territorio, los aprestos militares, los recursos naturales, la capacidad

industrial, fundamental para Schmitt en la nueva configuración de los espacios- y la calidad diplomática, entre otros. Podemos considerarlos como elementos que influyen a la conformación, no solamente de un poder nacional, sino ya de un gran espacio que, como dice Galli, está “formado por una orden política hegemónica portadora del principio organizativo del Estado, pero además de esto capaz de originar un orden político concreto, consciente de tener que gobernar en el propio interior una pluralidad de organismos nacionales” (Galli, 2011: 168).

Considerando la mención de Schmitt acerca de Estados Unidos, su política a partir de la Doctrina Monroe y su sucesiva consolidación como potencia mundial, ya contamos con los elementos necesarios para poder aproximarnos al análisis de la particularidad de la Unión Europea.

En principio, se presentan necesariamente una serie de interrogantes al respecto: ¿es la Unión Europea un espacio político que se perfila para ocupar un rol como gran espacio autónomo en la nueva división pluralista del mundo? ¿o es un esqueleto de instituciones que están al servicio de los Estados poderosos en detrimento de los débiles?

El jurista italiano Massimo Fichera, en un trabajo reciente, argumenta que uno de los elementos más influyentes de la Unión Europea es el elemento seguridad/identidad, cristalizado en el Área de Libertad, Seguridad y Justicia (Area of Freedom, Security and Justice, AFSJ), en el desarrollo de la Política Común Exterior y de Seguridad (Common Foreign and Security Policy, CFSP) y la Política de Defensa de Seguridad Europea (European Security Defense Policy, ESDP). Fichera afirma que “[Éstas] deberían ser vistas como herramientas para la proyección de un modelo de integración a través de la afirmación de los valores occidentales” (Fichera, 2013: 7). Sostiene, a su vez, que la Unión Europea emerge con el propósito de eliminar la posibilidad de la guerra interestatal en Europa. En este marco de la supresión no solamente del conflicto bélico y de su posibilidad, sino también de la decisión acerca del mismo, podría corresponderse con la caída de la forma Estado-nación dando paso a la conformación de un gran espacio continental. Agregará que “liderar el discurso de la seguridad significa decidir su (más o menos amplio) contenido” (Fichera, 2013: 24).

La cuestión fundamental de la seguridad, reflejada desde la formación de la Comunidad del Acero y el Carbón, la Comunidad de Defensa Europea -EDC, creada en la década del '50 con el objetivo de formar un ejército común- y la Unión Europea Occidental -WEU-, es preciso analizarla brevemente en su relación con las Naciones Unidas. Schmitt planteaba en *La unidad del mundo...* que lo que concebíamos como “Estados Unidos” más

allá de la primera imagen de sus límites territoriales, se correspondía también con su área de influencia, con su espacio. La Doctrina Monroe de 1823 funciona así como factor que encadena el continente americano a Estados Unidos, en tanto potencia continental, lo ubica bajo su área de influencia. La cristalización institucional y jurídica que se sigue de dicho suceso no hace sino mostrar el avance norteamericano como potencia mundial.

La Unión Europea, en la visión de Fichera se constituye en cierta medida como un gran espacio autónomo, en tanto la legitimidad obtenida por el discurso de la seguridad ayuda a formar un “nuevo *ius publicus europaeum*” ya que “contribuye a construir la imagen de un proveedor de seguridad que legitima el rol incrementado de la Unión Europea en su relación con el mundo exterior” (Fichera, 2013: 27). Así, el autor sostiene que la legitimidad otorgada por la seguridad-identidad tiende a homogeneizar al gran espacio, alrededor no de la visión plasmada por Schmitt de una zona industrial más o menos desarrollada de manera homogénea, sino en términos de valores comunes alrededor de la moralidad europea, que pueden llegar a darle al actor “Unión Europea” una forma constitucional.

Sin embargo, así como Fichera considera que la UE irá adquiriendo progresivamente características *-features-* constitucionales, otra visión estima que la UE directamente no presenta una constitución. No lo hace en el sentido formal pero tampoco lo hace en su forma – *Verfassung-*, más allá de los Tratados de Maastricht y Lisboa, supuesta cristalización del sistema de valores que se presume el conjunto de la entidad “Europa” comparte, a los que han suscripto los miembros y del tejido institucional que se eleva por sobre cada uno de los miembros individualmente.

Para evaluar este segundo enfoque, en primer lugar, hay que tomar cuenta de la distinción que realiza Schmitt entre el *pluralismo* hacia el interior del Estado –“la política de partidos”- el cual entiende como nocivo -en tanto deje ser “política menor”- al amenazar su unidad y el *pluriverso*.

Este último es el que impera a nivel internacional, ya que la determinación de un enemigo presupone, por ende, la existencia de una u otras unidades políticas. De esto se desprende la imposibilidad de un Estado universal pues de eliminarse la situación de guerra en un mundo que hubiera alcanzado el ideal kantiano y se encontrare finalmente pacificado, sería “también un mundo sin política ya que no existiría la distinción amigo-enemigo” (Schmitt, 2015: 37). En este sentido, así como no puede ser universal, tampoco ningún Estado puede adjudicarse la representación de la humanidad toda, ya que la humanidad como tal no es un concepto político, carece de *status*, no es susceptible de provocar polémica.

Acerca de la Unión Europea, es preciso hacer notar que no se constituye en base a un intento universalista en el marco de los grandes espacios, sino que se asienta sobre un desequilibrio originario desigual, el de los Estados que la componen. La forma de sostenerse como compendio de instituciones es a través del ideario liberal cristalizado en los tratados posteriores a la Segunda Guerra Mundial y criticado por Schmitt por ser despolitizado. Ese es precisamente el universalismo. La homogeneización al interior vía los valores universales que pregona repercute en el renunciar a la posibilidad de realizar la distinción política por parte de los Estados.

A falta de una voluntad de lo político expresada en una nueva forma constitucional que sintetice las aspiraciones de la UE de manera soberana, y sumada a esta despolitización, podemos agregar la neutralización sobre las soberanías estatales --de las cuales utilizamos a Grecia como caso de análisis- ejercida a través de herramientas técnicas como la Troika. Así, vemos cómo los dictados de este organismo tripartito no sólo se involucran sino que condicionan a la política económica de un país, que por el rol troncal que posee en la fase globalizada actual, sabemos que el factor económico es el que acaba por supeditar al resto de las cuestiones domésticas.

Entonces, queda preguntarnos si realmente un Estado nación puede seguir siendo soberano, es decir reteniendo su capacidad decisoria, una vez que sus lineamientos económicos primordiales son impuestos por un agente externo. De ser así, deberíamos plantearnos si este agente externo es un organismo técnico que se presume autárquico e independiente de los Estados-miembro, o si es más bien una decisión que proviene de la capacidad de un Estado más poderoso al interior del bloque supranacional.

Siguiendo la segunda alternativa, a pesar de la igualdad formal postulada por los principios de la UE, es evidente la injerencia y el poder de aquellos Estados cuyas economías son más sólidas y pujantes, como es el caso de Alemania. Vemos, entonces, la desigualdad originaria del sistema internacional pero cuyo eje donde se estructura tal desigualdad se desplazó hacia lo económico. Como argumenta Michael Marder en sus artículos sobre la “de-constitución de Europa”, al mismo tiempo que la legitimidad *de facto* de la UE fundada sobre la prosperidad económica de los primeros años se fue desvaneciendo para cederle lugar a la crisis financiera y a las repercusiones que se han prolongado largamente en el tiempo, se abren paso cada vez más cuestionamientos respecto a la verdadera naturaleza de este bloque.

El caso griego

Hay visiones al respecto de la situación europea que postulan una politización por parte de movimientos populares al interior de los países afectados por la crisis financiera. Esto podría llevar a pensar en un intento de establecer una división amigo y enemigo. Sin embargo es preciso resaltar que dicha tarea se dificulta por dos motivos.

En primer lugar, estos movimientos populares, cuyo surgimiento podemos ubicar, en algunos países como España, a partir del estallido de los Indignados -el movimiento 15M- y que se ha cristalizado en parte en nuevas fuerzas como Podemos y Syriza, aunque se constituyen como expresiones políticas nacidas en base a un intento de agrupamiento frente al descrédito de las políticas neoliberales del entente europeo, aún no han podido llegar a tener la capacidad de decidir en un momento de crisis o excepción. Esto le ocurre a ambas fuerzas, incluso a Syriza, que sí ha llegado a convertirse en partido de gobierno. En segundo lugar, estos movimientos que, en algunos casos, son percibidos como capaces de alterar el orden en Europa, tienen una heterogeneidad tal en su composición y, en parte a su reciente conformación, una falta de institucionalización que va a resultar crucial en este aspecto.

Entonces, tal como se afirmó anteriormente, toda identidad es relacional, se constituye en la medida que se constituye al otro, al enemigo, entonces la imposibilidad de configurar la propia identidad estará directamente encastrada con la imposibilidad de distinguir un enemigo. Producto de esta serie de indefiniciones, el enemigo de estos movimientos resulta incierto. En algunos casos se apunta a la Troika, a los burócratas en Bruselas, a los dirigentes políticos al interior y al exterior del país, a los Estados poderosos del bloque, y en las consideraciones más radicalizadas de estos grupos, se busca polemizar directamente con la Unión Europea como si per se constituyera un todo homogéneo.

Ejemplo de la constitución laxa de estas nuevas fuerzas lo podemos hallar en el caso puntual de la Coalición de Izquierda Radical, tal sus siglas en griego Syriza. Pudimos ver en su interior un amplio espectro de posturas que iban desde la salida de la moneda común e incluso de la Unión Europea hasta la postura asumida en los últimos meses por la facción triunfante del partido. Dicha postura, encabezada por el Primer Ministro Alexis Tsipras, implicaba que no había otra alternativa más que aceptar las medidas de austeridad a cambio

del salvataje económico, buscando así una “administración con rostro humano”, intentó suavizar las puntas del proyecto impuesto.

A lo largo del 2015, el pueblo de Grecia debió concurrir en tres oportunidades a las urnas. En enero, lo hizo para formar gobierno. La Coalición de la Izquierda Radical, si bien no consiguió una mayoría absoluta –por lo que debió coaligarse con otra fuerza-, fue el ganador indiscutible de dicha elección. Había ido creciendo a la par del descontento social por las medidas de ajustes requeridas por la entente formada por el FMI, el Banco Central Europeo y la Comisión Europea –la Troika- a cambio de un salvataje económico que les permitiera atravesar la crisis económica que estalló en el año 2008. Precisamente, Syriza había recogido ese descontento y lo había traducido en una propuesta anti austeridad y fue esa propuesta la que los colocó en el gobierno en el primer lugar. Sin embargo, dicha propuesta nunca fue plasmada en concreto –medidas a tomar con respecto a la deuda externa o la situación de la moneda común- sino que era más un ataque discursivo hacia los otros partidos que venían a ser una suerte de agentes foráneos. De ese agrupamiento en un ellos neoliberal y un nosotros alternativo, no fueron pocos quienes vieron una esperanza en la situación griega de cara a una salida de la austeridad y del recetario impuesto por la Troika a los Estados más débiles.

El segundo turno electoral fue en el mes de julio, cuando ante la dificultad de ejecutar el programa anti austeridad tal cual había sido postulado a grandes rasgos, el gobierno liderado por Alexis Tsipras sometió a referéndum la cuestión de aceptar o no las condiciones que les establecía la Troika a cambio de un nuevo salvataje. El gobierno hizo una campaña activa a favor del *OXI*, es decir de la negativa a aceptar dichas propuestas y efectivamente fue la opción que resultó ganadora. A pesar de haber conseguido, entonces, una suerte de respaldo directo, de legitimación plebiscitaria nuevamente para su programa –entendiendo que el eje de la primera campaña que devino en el apoyo en las urnas se debió directamente a su propuesta anti ajuste – Syriza acabó por aceptar igualmente el nuevo salvataje con una gran cantidad de aquellas condiciones que venían a rechazar.

En este momento de excepción, Tsipras y su gobierno tuvieron al alcance de la mano la herramienta del plebiscito para legitimar sus políticas y apuntar a concretar lo plasmado en la retórica de la campaña. No obstante, terminó una vez más en el sometimiento a los planteos de la Troika y a la voluntad de los gobiernos más poderosos del bloque.

Con esta nueva situación, el Primer Ministro Tsipras vuelve a convocar elecciones para el mes de septiembre para conformar gobierno por segunda vez en menos de un año. Si bien retuvieron la mayoría, aun siguen coaligados a los griegos independientes de ANEL,

fuerza de centroderecha con la que comparten su propuesta contraria al ajuste. Sin embargo, esta segunda elección para formar gobierno se realizó en un escenario diferente del de las elecciones de enero: además de la cada vez más pronunciada baja en la participación electoral, el momento en el que se realizaron las elecciones no fue elegido al azar. Estas últimas elecciones se realizaron antes de que se puedan comenzar a sentir de lleno los efectos de las nuevas medidas de ajuste pactadas y antes que la ruptura por izquierda de Syriza –que aun se mantiene en contra de la austeridad y profundiza la postura original planteando la salida de la moneda común-, que contaba con 25 parlamentarios, pudiera instalarse como una opción electoral.

Todo este panorama -que no es nuevo ya que el primer conjunto de medidas de ajuste se dio durante el gobierno de los socialistas del PASOK-, se aceleró notablemente en este último año. Lo que nos lleva a formularnos el interrogante acerca de dónde reside la soberanía de un Estado cuando forma parte de una unidad más grande, en donde podría hablarse de “atributos soberanos entrecruzados” como es el caso de Grecia y la Unión Europea.

Considerando que la soberanía, en un sentido schmittiano, reside en la capacidad de un Estado de poder tomar la decisión no sólo de la distinción entre amigo y enemigo sino de la excepción ante la crisis, observamos que en el caso griego está fuertemente constreñida ya que sus decisiones políticas están atadas al curso de la economía. Sobre ésta no ejercen el control pues están sujetos a una moneda en común, al euro. Por la debilidad de su industria, más condicionados están aun de las decisiones que impongan desde el centro de la unidad supranacional –Bruselas, el FMI, etc. Es decir, vemos con el flujo de la economía, que en su fase globalizada atraviesa toda frontera nacional, que en este caso socava también la soberanía de los Estados nacionales débiles, que como Grecia y muchos en situaciones similares, no poseen las capacidades para incidir en las negociaciones con otros Estados que forman la Unión Europea -hablando en concreto de los Estados poderosos como Francia y fundamentalmente Alemania- u otros organismos internacionales de crédito como el FMI o el Banco Mundial.

La desigualdad entre los miembros de la Unión Europea, a su vez, nos lleva a analizar el carácter mismo de ésta. Podemos caracterizarla preliminarmente como un bloque supranacional que ha evolucionado desde una unidad meramente económica que comenzó con la Comunidad del Acero y el Carbón en la posguerra, pasando por la Comunidad Económica Europea. La Unión Europea, que intenta trascender estos dos estadios anteriores, se ha ampliado tanto en competencias como en miembros. Además, posee una moneda única para

todos sus integrantes, la eliminación de las fronteras internas y una serie de instituciones en común como el Banco Central Europeo, la Comisión Europea y el Parlamento.

Los países que aspiran a formar parte de la UE, además de suscribir a determinados valores -o que implicaría una homogeneización al interior del bloque en el aspecto de la tradición cultural de la que dicen ser herederos los Estados-miembro-, están obligados a cumplir una serie de requisitos respecto a sus finanzas domésticas para poder ser admitidos dentro del mismo. Grecia vuelve a ser paradigmático en este sentido pues la administración del PASOK fue acusada de manipular esos datos para poder ingresar a la Unión Europea, lo que nos habla a las claras del eje sobre el que la Unión Europea se articula. Se revela que lo central no resulta la herencia común que dicen compartir, sino los requisitos económicos necesarios para insertarse en un esquema basado en el desequilibrio originario de la distribución de las áreas industriales al interior de la Unión. La cita con la que hemos abierto este escrito encuentra aquí su sentido.

Conclusión

Numerosos lineamientos teóricos y predicciones -incluso las de Schmitt mismo- vieron el final de la era estatal e imaginaron cómo sería el ordenamiento posterior a esta etapa. La particularidad de la Unión Europea, como ejemplo a la hora de analizar la integración regional y la formación de bloques -a la manera de los grandes espacios-, nos muestra que independientemente del sombreado producido sobre los límites económicos y los movimientos migratorios de personas, bienes y capitales, la forma Estado no parece estar en vías de superarse. Esto se produce, sin más ni menos, ya que a pesar de todo, siguen siendo los Estados quienes poseen la capacidad decisoria del agrupamiento conflictivo.

Los grandes espacios que Carl Schmitt imaginaba darían forma al nuevo nomos de la tierra es posible rastrearlos -de manera aproximada- en los Estados que podemos caracterizar como potencias regionales que bajo su égida constituyen áreas de influencia. Si bien aquí estamos pensando una relación con el imperialismo de tipo continental de Morgenthau, es preciso indicar que en el nuevo nomos de la tierra avistado por Schmitt, un área de influencia no se constituye solamente de forma espacial-territorial sino que observamos que las áreas de influencia van dadas en un sentido estratégico, de acuerdo a factores como recursos naturales o a la situación geopolítica entre los grandes espacios, entre otros.

Distinguimos que el núcleo de estos grandes espacios permanece articulado alrededor de la forma estatal, en esa dirección no podemos ponerle fecha a su superación ni a su extinción, argumento que ha estado en boga en las últimas décadas. A manera de ejemplo, podemos observarlo con la promoción de las inversiones chinas en Sudamérica -de las cuales Argentina recibe un porcentaje elevado-, o el desarrollo de Corea del Sur favorecido históricamente por Estados Unidos. La lista de ejemplos puede continuar, sin más el reciente caso de Sudán se nos aparece como una disputa geopolítica entre los intereses estadounidenses y los intereses rusos y chinos, donde acabó por darse la separación de una porción del territorio que se independizó bajo el nombre de Sudán del Sur, a causa – más allá de los conflictos étnicos y religiosos que atraviesan la región – de la disputa por la inversión y el rédito de los yacimientos petrolíferos de la zona.

Las potencias organizan sus grandes espacios a través de armados institucionales. En el caso europeo, Alemania, Francia y el Benelux -la Europa de primera velocidad- cuenta con la moneda única, con el banco común y con diferentes particularidades del caso que le permiten disponer del continente -en tanto “Europa” es “Unión Europea” y la difusión de sus valores es la difusión de valores universales. Viendo así que también hay una Europa de segunda velocidad: los países del Mediterráneo y los que se han incluido por último a la UE. Estos Estados han perdido la decisión sobre su moneda, entre otras características de la política económica, pero lo que cabe resaltar es que el peso de la decisión, al que todos los Estados-miembro parecen haber “renunciado” (así como a la toma de una posición neutral ante los conflictos humanidad-criminales deshumanizados que se suscitan hoy en día), sin embargo no es más que el enmascaramiento de la dominación por parte de los Estados que ejercen dicho poder de decisión y son capaces de hacerlo valer en momentos críticos.

Bibliografía

- Fichera, M. (2013). “*Schmitt and the New World Order: A View from Europe*”. Faculty of Law, University of Helsinki. Legal Studies Research Paper Series. Paper N° 26. Recuperado de http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2283834
- Galli, C. (2011). “*La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Marder, M. (20/03/2013). “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 1. A Speculative constitutional bubble*”. Recuperado de <http://www.telospres.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-1/>

- Marder, M. (22/03/2013). “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 2. Europe's existential de-constitution*”. Recuperado de <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-2/>
- Marder, M. (25/03/2013). “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 3. Europe's formal de-constitution*”. Recuperado de <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-3/>
- Marder, M. (29/03/2013). “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 5. Toward a new self-constitution of Europe?*”. Recuperado de <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-5/>
- Meier, H. (2008). “*Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*”. Buenos Aires: Katz Editores.
- Morgenthau, H. (1986). “*Política entre las naciones. La lucha por el poder y la paz*”. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Mouffe, C. (2007). “*En torno a lo político*”. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2002). “*Legalidad y legitimidad*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2005). “*El nomos de la Tierra*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2005a). “*Teoría del partisano*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt C. (2005b). “*Teología Política*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2006). “*La dictadura*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2007). “*Clausewitz como pensador político – El orden del mundo después de la Segunda Guerra Mundial (La Guerra Fría)*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2015). “*El concepto de lo político*”. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- TELOS Scope. [en línea]. [consulta: 10 de agosto de 2015]. Marder, M. “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 4. Europe's dynamic de-constitution*”. Disponible en: < <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-1/> >
- TELOS Scope. [en línea]. [consulta: 10 de agosto de 2015]. Marder, M. “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 4. Europe's dynamic de-constitution*”. Disponible en: < <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-2/> >
- TELOS Scope. [en línea]. [consulta: 10 de agosto de 2015]. Marder, M. “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 4. Europe's dynamic de-constitution*”. Disponible en: < <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-3/> >
- TELOS Scope. [en línea]. [consulta: 10 de agosto de 2015]. Marder, M. “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 4. Europe's dynamic de-constitution*”. Disponible en: < <http://www.telospress.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-4/> >

TELOS Scope. [en línea]. [consulta: 10 de agosto de 2015]. Marder, M. “*Carl Schmitt and the De-Constitution of Europe Part 4. Europe's dynamic de-constitution*”. Disponible en: < <http://www.telospres.com/carl-schmitt-and-the-de-constitution-of-europe-part-5/> >

La huella de la teoría política ciceroniana en Carl Schmitt: amigo, enemigo y *hostis publicus*.

Lombardía Federico Nicolás

UBA- CONICET

Resumen: *El objetivo de esta ponencia será el indagar acerca de la influencia de la teoría política grecorromana en el pensamiento de Carl Schmitt. En el marco del debate entre republicanismo y liberalismo que ha signado muchos de los aportes más importantes al pensamiento político de los últimos años, la labor del Jurista alemán y su crítica al liberalismo político se constituye como un hito imposible de desconocer. Con esto en mente, nos importa rastrear los antecedentes que el derecho penal del enemigo (Feindstrafrecht) puede encontrar en el pensamiento del filósofo de la república romana Marco Tulio Cicerón. Más específicamente, nos proponemos analizar las relaciones entre las nociones schmittianas de “amigo” y “enemigo” y la categoría ciceroniana de hostis publicus. Apuntamos de esta manera a dos objetivos fundamentales: primero, establecer semejanzas y diferencias entre dos vertientes posibles del republicanismo en el pensamiento clásico (la vertiente aristotélica, que favorece la estabilidad y el consenso; y la vertiente ciceroniana, que promueve al conflicto como piedra angular de las res publica); segundo, establecer qué vasos comunicantes existen entre la tradición intelectual del republicanismo y el pensamiento de Carl Schmitt.*

1. Introducción.

El puntapié inicial que me ha motivado a escribir esta ponencia ha sido la lectura de una serie de artículos del Dr. Pedro López Barja de Quiroga, quien durante el primer semestre del año estuvo en Buenos Aires dictando un seminario de doctorado en la Facultad de Filosofía y

Letras de la UBA, acerca de la actualidad del pensamiento político greco- romano en el debate contemporáneo¹. Platón, Aristóteles y Cicerón, por el lado de los pensadores de la Antigüedad Clásica, y el Republicanismo y el Neoconservadurismo, por el lado del debate contemporáneo, fueron los mojones fundamentales a partir de los cuales se estructuró el programa de estudio del seminario. Una aclaración se impone aquí antes que nada: el autor de estas líneas no asistió a dicho seminario. Empero, como muchas veces la privación y la imposibilidad despiertan el deseo y se transforman en el motor de la voluntad – o como Maquiavelo lo expresó mejor que nadie, en la dificultad nace la virtud-, el no participar de dichos encuentros nos motivó a indagar en la producción de aquel investigador, relacionados además con nuestra labor docente en la materia Teoría Política y Social I, y de investigación en el marco del proyecto UBACyT del que formamos parte.

Hechas estas breves aclaraciones, adelantemos algunas de las hipótesis principales que el catedrático español ha propuesto en sus artículos de lectura del seminario mencionado y que, espero, puedan ser pertinentes en el marco de estas Jornadas Schmittianas. Un primer punto importante es el ubicar a Carl Schmitt como un faro de referencia fundamental en el debate que ha teñido a la Teoría Política de los últimos años entre el Republicanismo y el Liberalismo. En sus propias palabras: “En estos últimos años, hemos podido advertir un renovado interés por la teoría política clásica, al hilo del debate entre republicanismo y liberalismo. Uno de los ejes de ese debate lo constituye la recuperación, más o menos matizada, del pensamiento de Carl Schmitt, en particular, en lo referente a su crítica del liberalismo, en la que puede advertirse una cierta influencia de la teoría política grecorromana” (López Barja, 2013: 171). En estas líneas, obvias en apariencia – o por lo menos, así parece plantearlas su autor- hay un dato para nosotros llamativo. Porque de la recuperación del pensamiento de Carl Schmitt en la Teoría Política de los últimos años, y de la contundente crítica que el *Jurist* le propinó al Liberalismo político, seguramente estaremos todos rápidamente de acuerdo. Sin embargo, lo que nos puede llamar la atención es el encuadrar sin más a Carl Schmitt dentro del Republicanismo, cuando el antecedente evidente de las obras más celebradas del alemán es Thomas Hobbes, a quien – aquí también acordaremos todos rápidamente- lo ubicamos como la piedra de toque de de la tradición contractualista. Entonces, aquí tenemos un punto de trabajo importante sobre el que intentaré

¹Seminario de Doctorado “El pensamiento político greco- romano en el debate contemporáneo: Platón, Aristóteles, Cicerón, entre republicanismo y neoconservadurismo”, a cargo del Dr. Pedro López Barja de Quiroga (Universidad de Santiago de Compostela), auspiciado por el Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales de la Antigüedad (FfyL, UBA).

indagar en la ponencia: ¿sobre qué bases se sustenta el trazar una línea de continuidad entre el Republicanismo y el pensamiento de Carl Schmitt? ¿Tiene asidero una propuesta tal? El problema parece ser aún mayor si no hacemos la vista gorda frente al hecho de que al hablar de “republicanismo”, estamos haciendo mención no a una tradición de pensamiento homogénea y unitaria, sino a una tradición de pensamiento político que seguramente reconoce como denominador común algunos ejes imprescindibles, pero que también ostenta hacia su interior diferencias y contradicciones – que la hacen más rica, claro-, y que nos pueden llevar a hablar, por ejemplo, de un “republicanismo liberal”, un “republicanismo radical” y un “republicanismo antimoderno” (Soroujon, 2014).

En el planteo del problema López Barja es aún más preciso: la línea de continuidad entre el Republicanismo y Carl Schmitt se puede trazar a partir de una “cierta influencia de la teoría política grecorromana”, especialmente de Aristóteles y Cicerón. Y es aquí donde vamos a centrar nosotros nuestra labor en esta ponencia. Circunscribiendo un poco más la pregunta que nos hacíamos más arriba, el interrogante quedaría planteado de este modo: ¿qué continuidades se pueden establecer entre el pensamiento político aristotélico y el ciceroniano, por un lado, y entre estos y el pensamiento de Carl Schmitt? Por lo pronto, de este modo nos salvamos de los posibles desvíos conceptuales a los que el hablar de la “tradición republicana” sin más nos puede conducir.

Para terminar con esta parte introductoria, una última aclaración. Dado la extensión de la ponencia que he podido elaborar, no ahondaré en los supuestos que el catedrático español sostiene en cuento a la obra de Schmitt específicamente; simplemente, las tomaré como positivas. Sí me detendré, en cambio, en las obras de Aristóteles y Cicerón pertinentes al tema de esta ponencia. Espero que al compartir estas líneas en las Jornadas Schmittianas, el diálogo con aquellos y aquellas colegas comprometidos en el abordaje de un pensamiento tan inspirador como el del jurista alemán completen y sin duda enriquezcan el sentido de este trabajo, que no pretende ser más que una aproximación al pensamiento de Schmitt desde una perspectiva que, acaso, no sea la más transitadas.

Son dos las cuestiones principales a través de las cuales López Barja construye su posición de continuidad entre la teoría política grecorromana de Aristóteles y Cicerón, y el pensamiento de Carl Schmitt: primero, la concepción del cuerpo político como un compuesto de partes; segundo, la preponderancia del conflicto como modo de hacer política (aquí la continuidad se da con Cicerón, contrapuesto a Aristóteles), expresado esto concretamente en la noción de *hostis publicus* presente en algunos de los discursos más importantes de Cicerón.

La primera de esas cuestiones se refiere a un tópico que es “el lugar donde más

claramente se aprecia esta influencia: la concepción del cuerpo político como una suma de dos o más grupos, frente a la perspectiva que adopta el liberalismo, que lo ve como un agregado de individuos” (López Barja, 2013: 171). Si una de las piedras angulares de la democracia moderna es la noción de ciudadanos libres e iguales, y la representación – es decir, el hecho de confiar la redacción de la ley a un cuerpo de representantes- se apoya sobre esa premisa, seguramente es en Hobbes donde se encuentra la raíz de este principio, en la medida en que para éste la unidad básica a partir de la que se construye su pensamiento es el individuo (López Barja, 2013: 181). Schmitt se aleja aquí del contractualismo de Thomas Hobbes, ya que ese lugar preponderante lo ocupa siempre un grupo, ya sea el Estado, un partido político o una banda de partisanos. En este aspecto, el jurista alemán es antecedente innegable de algunos autores actuales como Chantal Mouffe, que recuperan el punto de partida schmittiano poniendo en cuestión la misma noción de igualdad (en el caso de Mouffe, no se trata de “grupos”, sino de “identidades”: mujeres, obreros, homosexuales, ecologistas, nacionalistas, dotados de una cierta coherencia interna, una vez que entran a formar parte de la dialéctica amigo- enemigo). En este punto Schmitt arremete de lleno contra la idea básica del Liberalismo político de pensar la política a partir del individuo, y a partir de eso de la idea de ciudadanía igualitaria – que conlleva la representación como forma legítima de hacer las leyes.

Entonces, si no es en Hobbes donde podemos encontrar el antecedente en el plano de la teoría política de esta cara del pensamiento de Schmitt ¿dónde podemos rastrear sus antecedentes? Aquí es donde encuentran su lugar Aristóteles y Cicerón para el historiador español. Ahora bien, ¿pensaron el Estagirita y el Orador la unidad política tal como Schmitt lo hizo? ¿Es posible acaso esbozar una línea de continuidad o, por lo menos, una cierta influencia? Para pensar estos interrogantes, pondremos la atención en una primera parte del trabajo sobre Aristóteles y Cicerón sucesivamente, atendiendo a la concepción del cuerpo político que cada uno de ellos expresó en algunos de sus escritos más importantes.

2. El cuerpo político como totalidad y sus componentes.

i.1 La *politeía* de Aristóteles: ricos y pobres.

Empecemos viendo cómo se refleja esta concepción del cuerpo político en el Estagirita. Seguramente el mejor modo para analizar la concepción del cuerpo político que tiene

Aristóteles es indagando el libro IV de la *Política*. En este libro Aristóteles despliega toda su concepción sobre la *polis* mejor “posible”: la *politeía*. Nos introducimos, de esa manera, en el pensamiento maduro de Aristóteles, que tiene detrás de sí el análisis de las constituciones de 158 polis (de estos análisis, a nosotros nos llegó sólo uno, la *Constitución de los Atenenses*).

Fiel a su “realismo aristotélico”, el Estagirita afirma que en la realidad existen múltiples regímenes políticos (y no una sola democracia, o una sola oligarquía, como afirmara su maestro Platón), por lo que en primera instancia hay que analizar cuál es la causa de esa multiplicidad:

La causa de que existan muchos regímenes políticos es que toda ciudad tiene varias partes. Observamos, en primer lugar, que todas las ciudades están constituidas por casas (familias); vemos luego que de esta multitud, forzosamente unos han de ser ricos, otros pobres y otros de posición media, y que los ricos tendrán armas pesadas, mientras que los pobres carecerán de ellas (Aristóteles, 2012: 1289b 25).

Luego hace una distinción entre la composición del pueblo, y la de los ciudadanos distinguidos. En el pueblo, Aristóteles detecta la existencia de campesinos, comerciantes y artesanos. Entre los segundos nos dice que las diferencias se establecen de acuerdo a la riqueza, el linaje y la virtud. Son criterios para distinguir los estamentos (Aristóteles, 2012: 1289b 30).

Pero Aristóteles no deja de subrayar la importancia de la riqueza, que se manifiesta especialmente en la posibilidad de criar caballos, pues esto otorga un poder especial. Efectivamente, “antiguamente en aquellas ciudades cuyo poderío dependía de sus caballos existía una oligarquía”

Determinamos entonces, en efecto, cuántas son las partes necesarias constitutivas de toda ciudad. Esas partes a veces participan todas en el régimen político, a veces pocas y otras veces muchas. (Aristóteles, 2012: 1290a).

Resulta manifiesto que debe haber varias formas de régimen político, que difieren entre sí específicamente, pues las partes que los constituyen también difieren entre sí específicamente. Un régimen político es el sistema de los poderes (magistraturas), que todos se distribuyen, sea según el poder de quienes participan en el gobierno, sea según alguna otra igualdad común a

todos: por ejemplo, el poder de los pobres o de los ricos o alguno común a ambos. Es preciso entonces que haya tantos regímenes políticos como ordenamientos basados en las predominancias y en las diferencias entre las partes.

Sin embargo, de hecho, existen dos formas de regímenes políticos, “la democracia y la oligarquía”, ya que las oligarquías (verdaderamente existentes) son llamadas aristocracias, mientras que las democracias, *politeias*.

A Aristóteles le preocupan fundamentalmente la democracia y la oligarquía, porque las *polis* fluctúan entre esos dos sistemas de gobierno. Es importante por lo tanto saber en qué consisten:

Hay democracia cuando los libres y pobres, siendo mayoría, detentan el poder soberano, y oligarquía cuando son los ricos y de origen noble, siendo pocos, quienes detentan tal poder (Aristóteles, 2012: 1290b 15).

En consecuencia Aristóteles entiende por democracia a aquella *polis* en la cual son más numerosos “los libres y pobres”, es decir, los libres que son pobres. La democracia, por lo tanto, es el gobierno de los pobres. Si el gobierno lo ejercen los que son “ricos y nobles, siendo pocos”, se trata de una oligarquía.

Habiendo clarificado las concepciones de la oligarquía y la democracia, se da a la tarea de hacer la clasificación de las distintas partes de la polis, o sea, de los distintos estamentos. Distingue ocho estamentos pero sólo enumera siete, lo cual significa que parte del texto se ha perdido. Los estamentos enumerados son los siguientes: campesinos, artesanos, comerciantes, jornaleros, militares, ricos y funcionarios públicos. De todos estos estamentos:

que las mismas personas sean a la vez pobres y ricas es algo imposible; y es por tal razón que lo que se considera como las partes por excelencia de la ciudad son éstas: los ricos y los pobres. Además, debido a que en la mayoría de los casos los unos son pocos y los otros muchos, estas partes de la ciudad se muestran como contrarias. De ahí que los regímenes políticos se establecen según el predominio de una u otra de esas partes, y, al parecer, hay dos regímenes políticos: democracia y oligarquía” (Aristóteles 2012: 1291b 5).

Por lo tanto, la *politeia*, “el mejor de los regímenes posibles”, buscará ser una mezcla de las

dos partes preponderantes en la mayoría de las ciudades: pobres y ricos.

1.2 *La res publica* de Cicerón: *optimates* y *populus*.

Detengámonos ahora en el análisis de la dicotomía entre *optimates* y *populus* tal como esta está plasmada en uno de los discursos más emblemáticos de Cicerón, la defensa de Publio Sestio². Acerca del momento histórico de este discurso, señalemos brevemente que Cicerón acaba de regresar de su exilio y está defendiendo a su cliente, Sestio, de haber provocado altercados, heridos e incluso muertos en Roma durante los enfrentamientos que habían tenido lugar un año antes, el 57, entre los partidarios del retorno de Cicerón y sus enemigos.

La dicotomía de partes en este discurso se da entre los dos partidos o sectores políticos fundamentales de Roma: los *optimates* y los *populus* o populares. El establecer una línea de continuidad sin más entre los términos senado y *optimates*, por un lado; y pueblo y *populus*, por el otro, sería un error, ya que las categorías *optimates* y *populus* se referían a posicionamientos políticos independientes de la casta a la que se pertenecía. En el *Pro Sestio*, Cicerón empieza refiriéndose a los *optimates* de este modo:

Hubo siempre en esta ciudad dos clases de hombres entre quienes aspiraron a ocuparse de la política y a actuar en ella de manera distinguida; de éstos, unos pretendieron ser y que se les considerara “populares”, los otros “optimates”. Los que pretendían que sus acciones y palabras fueran gratas a la multitud, eran considerados populares; optimates, en cambio, los que se conducían de tal forma que sus decisiones recibían la aprobación de los mejores.

¿Quiénes son, pues, esos mejores? Si preguntas por su número, infinitos (pues de otra forma no podríamos subsistir); son los primeros a la hora de adoptar decisiones públicas, los que secundan el modo de pensar de éstos, los hombres de las clases superiores, los que tienen acceso a la curia, romanos que residen en los municipios y en el campo; son hombres de negocios e incluso libertos. Su número, como he dicho, es de una amplia y variada extensión. Pero, para evitar equívocos, esta clase en su conjunto puede ser definida y delimitada brevemente:

² “Junto a su interés histórico, el *Pro Sestio* ha pasado a la posteridad como uno de los documentos fundamentales para el conocimiento del sistema político romano y de la ideología de Cicerón: el orador expone en él su teoría sobre los partidos políticos, define por oposición y con exhaustividad los conceptos de *optimates* y *populares* y desarrolla su idea del *consensus omnium bonorum*, entendido como un acuerdo mucho más amplio que la simple *concordia ordinum* entre senadores y caballeros para la defensa de sus intereses frente a las masas populares” (Baños, 1951: 277).

pertenece a los “*optimates*” todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas. (1951a: 97- 98).

De estas líneas podemos establecer que para Cicerón la mayoría de los ciudadanos romanos son *optimates* ya que, de otro modo, la existencia de la república sería imposible. Son también los que buscan la aprobación de los mejores en las decisiones que toman, pero no sólo eso, ya que los que los secundan o los siguen también son considerados *optimates*. No es un criterio cualitativo de riqueza el que los define, ni siquiera de linaje aristocrático o actividad específica, sino la coincidencia en cuanto a qué es lo mejor para la *res pública*. Por esto Cicerón puede afirmar unas líneas más adelante:

esos a los que tú has denominado “casta” son hombres íntegros, sanos y poseedores de una buena situación privada. Los que, en el gobierno de la República, se ponen al servicio de los “*optimates*” y, al mismo tiempo, son considerados entre los *optimates* más influyentes y distinguidos, entre los líderes del Estado (1951a: 97- 98).

Ahora bien, al final de aquella primera definición de *optimates* Cicerón propone un principio más general, y es que pertenecen a esa “clase” todos aquellos que “no son criminales ni malvados por naturaleza, ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas”. Si ponemos en relación estas líneas con lo que Cicerón decía al principio del párrafo, podemos llegar a la conclusión que los populares son – en claro contraste con los *optimates*: primero, unas pocas personas, ya que el número de *optimates* es casi “infinito”; segundo, son los que pretenden agradar a la “multitud” (se hace evidente aquí el sesgo negativo con que Cicerón percibe a la plebe) y no ya a los mejores; tercero, son criminales, malvados por naturaleza, desenfrenados y pueden estar acuciados por dificultades económicas.

Siguiendo con las diferencias entre los dos grupos, el orador se pregunta: ¿qué es aquello a lo que deben mirar los *optimates*?; y responde: “Aquello que es lo mejor y más deseable para todos los hombres sanos, honestos y felices: una vida apacible con honor (*cum dignitate otium*). Todos los que deseen esto son considerados *optimates*; quienes lo consiguen, hombres ilustres y protectores del Estado” (1951a: 98- 99).

Ser un *optimatus* implica, a su vez, defender los fundamentos de esa “honorable

tranquilidad”, a saber: “la religión, los auspicios, los poderes de los magistrados, la autoridad del senado, las leyes, las costumbres de nuestros antepasados, los tribunales, la jurisdicción, la fidelidad a la palabra dada, las provincias, los aliados, el prestigio del imperio, el ejército y el tesoro público” (1951: 98-99). Por estas razones, ser un *optimatus* exige “grandeza de ánimo, un gran talento y una gran firmeza” (1951a: 99- 100). En franca oposición a esto, los populares son aquellos que:

conscientes de sus delitos, buscan revoluciones y cambios políticos, o que, por un innato desenfreno interior, se alimentan de discordias y subversiones civiles, o que, ante las dificultades de su patrimonio familiar, prefieren consumirse en el fuego de un incendio general antes que en el suyo propio. Desde el momento en que éstos han encontrado consejeros y guías de sus intereses políticos y de sus vicios, es cuando se producen tempestades en la República. (1951a: 99- 100).

Para finalizar, Cicerón hace una recomendación a los jóvenes que quieran ser considerados *optimatus*. En esta se destaca su preferencia por el senado, entendiéndolo como un obstáculo de virtud frente a la manipulación que de la plebe pueden ejercer los populares:

Creedme, la única vía para alcanzar la estima, la consideración y los honores es ésta: ser alabados y apreciados por los hombres de bien, sabios y bien nacidos, y conocer la constitución tan sabiamente establecida por nuestros antepasados; éstos, al no haber podido soportar el poder de los reyes, crearon magistrados anuales aunque a la cabeza del Estado pusieron como consejo permanente al senado; los miembros del consejo eran elegidos por todo el pueblo y el acceso a este estamento (que es el más importante) estaba abierto a los méritos y virtudes de todos los ciudadanos. Colocaron al senado como guardián, protector y defensor de la república. Su intención era que los magistrados se sirvieran de la autoridad de este estamento y que, en cierto modo, fueran ministros de este importantísimo consejo. Era también su deseo fortalecer al propio senado con el prestigio de los estamentos más próximos así como proteger y acrecentar la libertad y los privilegios de la plebe.

Los que, en la medida de sus fuerzas, defienden estos principios, son *optimatus* con independencia del estamento al que pertenezcan. A su vez, los que principalmente sostienen sobre sus espaldas cargos y funciones públicas tan

importantes, son considerados siempre líderes de los *optimates* y garantes salvadores del Estado. (1951a: 136- 137).

3. Los populares y la noción de *hostis publicus* en Cicerón

Para la categoría de *hostis publicus*, nos detendremos en la lectura del discurso en defensa de Milón, acusado del asesinato del *popular* Clodio unos meses antes. En cuanto al contexto histórico, señalemos que la situación en Roma en el año 52 era dramática a raíz del asesinato, el 18 de enero, del dirigente de los populares Publio Clodio a manos de Milón, candidato al consulado, en un momento en el que no había magistrados en Roma, salvo los tribunos de la plebe, porque no habían podido ser elegidos debido a la violencia. En los meses siguientes, el senado decretó el denominado *senatus consultum ultimum* – por el que llamaba a los ciudadanos a las armas- y acordó que se eligiese un cónsul único: Pompeyo. Éste adoptó medidas enérgicas e introdujo nuevas leyes. De este modo, se llegó al juicio que se celebró en abril, con los soldados ocupando el foro para proteger al acusado y a su abogado – Cicerón- de la ira de la multitud. Lo que dijo allí Cicerón no es sabido con exactitud, ya que terminado el juicio – con Milón en el exilio de Marsella- el abogado decidió poner por escrito una versión que se apartaba sustancialmente de la que había pronunciado inútilmente en el foro.

En la versión que nos ha llegado a nosotros, dos son las líneas argumentales fundamentales que utiliza Cicerón para defender a Milón. La primera es que el asesinato de Clodio no fue premeditado, sino que fue el desenlace fatal de una emboscada que en realidad Clodio había preparado a Milón; el segundo argumento es que, en todo caso, Clodio está bien muerto, porque suponía una amenaza para la República y Milón, por lo tanto, merece honor y gloria en lugar de castigo. Esta última línea es sobre la que nos importa detenernos, ya que es la que utiliza el historiador español para señalar la influencia de la teoría política ciceroniana sobre Carl Schmitt. La acusación de Cicerón en este apartado comienza del siguiente modo:

[es Clodio] un hombre cuyo abominable adulterio en un lecho sacrosanto sorprendieron unas mujeres de la más alta nobleza; a aquel con cuyo castigo tantas veces el senado decretó que debía expiarse la profanación de solemnes ceremonias religiosas; a aquel de quien Lucio Lúculo, bajo juramento y después de interrogar a sus esclavos, afirmó haber averiguado que había cometido un impío adulterio con su hermana carnal; a aquel que, sirviéndose de unos esclavos

armados, desterró a un ciudadano a quien el senado, el pueblo romano y todas las naciones habían considerado salvador de la ciudad y de la vida de sus conciudadanos; a aquel que concedió y quitó reinos y se repartió el mundo con quienes quiso; a aquel que, después de cometer numerosos asesinatos en el foro, con la violencia de las armas obligó a encerrarse en su casa a un ciudadano de unas virtudes y un prestigio extraordinarios; a aquel para quien nunca hubo nada sagrado ni en sus crímenes ni en sus desenfrenos; a aquel que incendió el templo de las Ninfas para destruir la relación oficial del censo impresa en los registros públicos; a aquel, en fin, para quien ya no existían leyes, ni derecho civil ni límites de las propiedades; que intentaba apoderarse de fincas ajenas, no ya mediante denuncias calumniosas ni con reclamaciones o reivindicaciones ilegales sino desplegando campamentos, ejércitos y enseñas; que, no sólo a los etruscos (a quienes había ya menospreciado totalmente) sino a un ciudadano muy valeroso e intachable como Publio Vario (uno de nuestros actuales jueces) se atrevió a expulsarlo de sus propiedades con un ejército armado; que recorría las villas y jardines de muchos propietarios en compañía de arquitectos y agrimensores; que había puesto al Janículo y a los Alpes como límite para su ambición de posesiones; que, al no haber conseguido de un caballero romano ilustre y valeroso como Marco Paconio que le vendiera la isla que tenía en el lago Prelio (1951b: 72- 75)

Nos importa resaltar el hecho de que con sus actos Clodio – ser abominable para Cicerón tanto en su conducta privada como pública- había demostrado que para él “ya no existían leyes, ni derecho civil ni límites de las propiedades”. Con sus acciones, Clodio estaba yendo contra los mismos cimientos de la República, no sólo desconociendo sus leyes, sino también arremetiendo contra sus costumbres y cultos fundantes. Frente a esta conducta, Cicerón destaca la apatía de la República:

Todo esto, sin embargo, resultaba —al parecer— tolerable, a pesar de que estaba atacando por igual al Estado y a particulares, a extranjeros y a allegados, a extraños y a sus propios familiares; pero, no sé cómo, fruto de la costumbre, la increíble paciencia de la ciudad se había ido ya endureciendo e insensibilizando (1951b: 76- 77).

El problema para Cicerón es que la insensibilidad de la República llevó a la situación en que las locuras de Clodio ya no eran plausibles de ser frenadas ni con leyes ni con tribunales:

Por lo tanto, si Tito Anio gritara con una espada ensangrentada en las manos: «¡Acercaos, os lo ruego, y escuchadme, ciudadanos! He dado muerte a Publio Clodio y, con esta espada y esta diestra, he alejado de vuestras cabezas sus violentas locuras, que ya no éramos capaces de refrenar con leyes ni con tribunales; así que gracias a mí solo se mantienen en la ciudad el derecho, la justicia, las leyes, la libertad, el sentido del honor y las buenas costumbres»; de seguro que habría que temer cómo iba la ciudad a acoger esta acción. Pues ¿quién hay en la actualidad que no apruebe, alabe, afirme y piense que Tito Anio ha prestado a la República el mejor servicio de todos los tiempos y ha provocado una alegría inmensa en el pueblo romano, en Italia entera y en todas las naciones? (1951b: 76- 77).

Clodio se había transformado en un “enemigo de todos” (*hostis publi*) a través de sus acciones, por lo que incluso si fuera posible hacerlo volver de los infiernos “no lo habría hecho por el bien de la República”; era un “traidor a la patria”. Por esto mismo, al asesinarlo Milón ha “prestado a la República el mejor servicio de todos los tiempos” (195: 75- 76), por lo que merece el adjetivo de “salvador del pueblo” y debería recibir la más importante de las recompensas, la gloria y el honor:

Los griegos tributan honores propios de dioses a los hombres que dieron muerte a los tiranos ¡Qué celebraciones he visto en Atenas y en otras ciudades de Grecia! ¡Qué ceremonias divinas instituyeron en honor de tales hombres, qué cantos, qué poemas! Se los consagra casi a un culto y a un recuerdo inmortal; ¿y vosotros, al salvador de un pueblo tan grande y al vengador de un crimen semejante no vais a concederle ningún honor sino que, además, consentiréis que sea arrastrado al suplicio? Él confesaría si hubiese cometido un delito, confesaría, repito, haber hecho con ánimo decidido y de buen grado algo que no sólo debía confesar sino, incluso, proclamar. (1951b: 80- 81).

Estos argumentos sirven para coronar la conclusión a la que llega Cicerón:

No hubo otra forma de poder destruir a aquel azote; nunca la República habría podido castigarle con sus propias leyes. Creo que el senado habría intentado ponerle límites durante su pretura; pero ni siquiera había conseguido nada cuando actuó contra él como ciudadano privado (1951b: 88- 89)

A través de sus acciones, Clodio intentó aniquilar la República, poniéndose por fuera de la ley de Roma: se transformó en un “*hostis publicus*”, un enemigo de todos. En ese marco, el asesinato por parte de Milón – que indudablemente también está por fuera de las leyes de la República- está por demás justificado: esa acción salvó los cimientos de Roma.

4. Algunas anotaciones en referencia a la relación entre Aristóteles, Cicerón y Carl Schmitt.

De lo expuesto en la primera parte del trabajo, podemos coincidir con López Barja acerca de que tanto para los griegos como para los romanos o, para ser más específicos, tanto para Aristóteles como para Cicerón, el cuerpo político era entendido básicamente como un compuesto, una suma de diferentes partes que, además, se establecía como una dicotomía: ricos y pobres, en el caso de Aristóteles; *optimates* y *populus*, en el caso de Cicerón. En el primero, las dos partes son los componentes fundamentales de su *politeia*, de la unidad política tal como el Estagirita la concibió. En Cicerón, *optimates* y *populus* son las dos partes fundamentales de la *res publica* aunque, tal como se ve en la defensa de Milón, estos últimos tiendan a actuar por fuera de la ley romana. Entonces, tanto en Aristóteles como en Cicerón no sólo la unidad política está compuesta por partes, sino que además el todo (la *polis* en uno, la *res publica* en el otro) es preponderante por sobre sus componentes. Aquí López Barja señala que Schmitt (como los antiguos) piensa la unidad política siempre desde un grupo, ya sea el Estado, un partido político o una banda de partisanos. Por lo tanto, su crítica al Liberalismo político no debe en este punto ser pensada, por ejemplo, desde Hobbes, sino más bien desde la influencia de la teoría política grecorromana.

En cuanto a la noción de *hostis publicus* en Cicerón, queda claro en los discursos analizados que la misma está íntimamente vinculada a la categoría de los *populares*, que vienen a trastocar los cimientos mismos de la *res publica*. Desde este punto, expulsarlos o asesinarlos (tal como lo hizo Milón) está plenamente justificado, ya que son ellos mismos los que se han colocado por fuera de la ley romana, y ésta ya no es suficiente para controlarlos.

Hasta aquí coincidimos con López Barja. Ahora bien, en este punto el académico español vincula el *hostis publicus* con la noción del *enemigo* schmittiana, vía el “derecho penal del enemigo”. Así lo expresa:

En este punto es donde creo que puede observarse una clara coincidencia entre las ideas ciceronianas y lo que se conoce como «derecho penal del enemigo» (Jakobs y Cancio, 2003). La idea es simple, se trata de separar dos derechos penales distintos: uno, el ordinario, conserva su orientación garantista, de protección de los derechos del justiciable; el otro, el «Feindstrafrecht» se guía por criterios de eficacia, lo preside la idea de anticipación, porque lo que busca es desarticular al enemigo, impedirle cometer futuros crímenes, ya que los suyos no son delitos ordinarios, sino actos terroristas que quieren destruir el orden constitucional. Puesto que lo que está en juego es nada menos que la supervivencia del Estado, se adelanta el castigo, equiparando la comisión del delito y su tentativa, y se quebrantan las garantías procesales, recurriendo a la incomunicación del detenido. El principio básico que sustenta este derecho penal es, a mi juicio, nítidamente ciceroniano: se trata de actuar contra algunos ciudadanos como si hubiesen voluntariamente declinado su ciudadanía, de modo que, si ya no son ciudadanos, puedan ser tratados simplemente como «enemigos». Los vínculos que unen este «derecho penal del enemigo» con Carl Schmitt, por un lado, y con las doctrinas de la administración Bush sobre la «war on terror», por otro, son conocidos y han sido puestos de relieve en varias ocasiones. En lo que se refiere a Schmitt, el Estado ha de procurar la paz dentro de sus fronteras y, por eso, *está capacitado para determinar por sí mismo también al enemigo interior*, afirma Schmitt (1991: 75) con una referencia explícita a continuación al mundo clásico y en concreto, a la declaración de *hostis*, entre otras medidas (proscripción, ostracismo, etc.). El «enemigo interior» no es un delincuente común sino un opositor político, que se enfrenta violentamente, con toda intensidad, a nuestro modo de ser, que busca destruirnos (López Barja, 2013: 175).

López Barja plantea una serie de relaciones con las que, como decíamos al principio de la ponencia, debemos ser, por lo pronto, muy cuidadosos. Una relación es la que se da entre el “derecho penal del enemigo” y Carl Schmitt; otra, la que se establece entre el pensamiento del

Jurista alemán y la *war on terror*; finalmente, entre el pensamiento schmittiano y la teoría política clásica. Dadas nuestras posibilidades no pudimos profundizar en estos aspectos como estas cuestiones lo demandan. Tan sólo intentamos centrar el análisis sobre las últimas de las relaciones mencionadas, entre la teoría política clásica y Carl Schmitt, trabajo que también hicimos de modo incompleto porque no nos detuvimos en la obra del alemán con el tiempo necesario; aquí, tuvimos que avanzar dando por positivas las hipótesis de López Barja que mencionábamos al principio. En estos puntos, estoy seguro que el intercambio con mis colegas en las “Jornadas actualidad de Carl Schmitt a 30 años de su muerte” ayudará a echar luz sobre estos aspectos. Sin embargo, debo decir que no deja de ser por lo menos estimulante el intento de conectar a Carl Schmitt con una tradición de pensamiento con la que no se lo vincula con tanta asiduidad; más aún si tenemos en cuenta que tanto el pensamiento de Carl Schmitt como el debate entre el Republicanismo y el Liberalismo (y entre el Liberalismo y el Posfundacionalismo me atrevo a decir) tienen un punto de contacto muy importante: la dificultad de postular al individuo como la piedra de toque a partir de la cual pensar la política (o lo político); y la necesidad de pensar las unidades políticas a partir de grupos, identidades, partes, etc. nada más y nada menos que lo que hicieron los antiguos como Aristóteles y Cicerón, para quienes el todo que es la comunidad política tenía una importancia preponderante.

Bibliografía:

Aristóteles (2012), *Política*, Buenos Aires, Losada.

Cicerón, Marco Tulio (1951) “En defensa de T. Anio Milón” y “En defensa de Publio Sestio”; en *Discursos IV (traducción, notas e introducciones de José Miguel Baños Baños)*, Barcelona, Gredos.

López Barja de Quiroga (2009), “Cicerón frente a los *populares*. Respuesta a Salvador Mas”, en *Gerión*, vol. 27, nro. 2, pp. 41- 50.

(2013a), “Conflicto *versus* consenso: de Cicerón a Aristóteles pasando por Carl Schmitt”, en Cid López, María y García Fernández, Estela (eds.), *Debita verba: estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, Vol. 1 pp. 171-182.

(2014), “El discurso romano republicano: filosofía, palabra y poder en Cicerón”, en Fornis, César (de), *Los discursos del poder / el poder de los discursos en la Antigüedad Clásica*, Zaragoza, Libros Pórtico.

Soroujón, Gastón (2014), “El renacer de una tradición. Los distintos caminos del

republicanismo contemporáneo”, en *Foro Interno*, nro 14, pp. 93- 119.

Del qué al cómo: Religión, política y valores en Max Weber y Carl Schmitt.

Octavio Majul Conte

Universidad de Buenos Aires – Facultad de Ciencias Sociales

Resumen: *El siguiente trabajo pretende indagar no tanto el problema de qué valor seguir sino aquel que enfatiza en el cómo de la relación de ese valor. Esto bajo la presunción de que los diferentes modos de acceso a la redención, y más en general de acceso a lo divino, configuran diversas formas de relación con el valor. En última instancia, buscaremos reformular una sentencia de Max Weber de su Sociología de la religión y afirmar que: las influencias de una religión sobre el modo en que el individuo se relaciona con su valor son muy diferentes según el camino de redención. Para ello, contraponemos el camino de redención perseguido tanto por el catolicismo y por el protestantismo para luego hilar dichos caminos con sus modos secularizados de forma de acceso al valor político. De esta manera se buscará mostrar como el problema weberiano de la pluralidad de dioses y demonios encuentra una solución en un nivel analítico diferente al por él analizado.*

La diversidad de los seres humanos se muestra no sólo en la diversidad de sus tablas de bienes, es decir, en el hecho de que consideren deseables bienes distintos y estén en desacuerdo entre sí también sobre el valor mayor o menor, sobre la jerarquía de los bienes reconocidos por todos: -esa diversidad se muestra más todavía en lo que consideran qué es tener y poseer realmente un bien.

Friederich Nietzsche¹

El problema de los valores es, sin lugar a dudas, una de las cuestiones centrales de la obra de Max Weber. Tanto en el plano epistemológico como en el político. En el plano epistemológico el problema, aparentemente, es solucionado mediante la diferencia entre referencia a valor y juicio de valor; aceptar el carácter ineluctable de la valoración en la catalogación de un objeto como digno de ser estudiado no obsta a la renuncia de la posibilidad de una ciencia neutral en el trato del mismo objeto. En el plano político la cuestión parece irresoluble, el relativismo y el fundamentalismo aparecen como dos caras de la misma moneda: el proceso del desencantamiento del mundo y la asunción de la carencia de sentido, y por ende del carácter irracional, de lo existente. Lo existente como trágico es la melodía que acompañan tanto la *La política como vocación* y, en especial, *La ciencia como vocación*. En ésta última se afirma “la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, *pueden tenerse*, sobre la vida y en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro” (Weber, 2010: 225). Esta aseveración, sienta las bases para el olvido del problema de los valores. Olvido no solo teórico, en tanto ausencia de indagación de los valores y/o aseveración de la posibilidad de erradicarlos de forma definitiva de toda indagación, sino político, representado por el economicismo que ve al valor de modo económico y al mercado como su asignador racional o al pluralismo irrestricto, que al pretender armonizar las perspectivas más variadas, obvia su dimensión problemática.

En el plano político, entonces, tras la pérdida del sentido último *via* desencantamiento del mundo, se acontece a una proliferación de dioses y demonios cuyo fin solo vendría dado con el fin de la vida humana. Valor y vida se necesitan mutuamente. Sin embargo, la pluralidad infinita de formas de vida acarrea la pluralidad infinita de tablas de valores, de

¹(Nietzsche, 2014: 155)

formas diferentes, y en última instancia antagónicas, de jerarquizarlos. Es que la ciencia, el conocimiento racional de lo existente, no puede acceder al conocimiento objetivo de los valores. En otras palabras, no existe indagación racional del derecho natural. La ciencia no es más que otro dios o, incluso peor, demonio. El conocimiento racional tiene un trasfondo irracional. Dado esto, la elección política del individuo, es una elección de fe, una elección frente a la cual no hay forma objetiva de respaldarse. En sus palabras: “cuál haya de ser la causa para cuyo servicio busca y utiliza el político poder es ya cuestión de fe”(Weber, 2010: 157). La política replicaría, de esta manera, el mismo vínculo que se da entre el individuo y lo divino: el salto de fe.

Ahora bien, dicho modo, el del individuo con su valor político, no es el único en el cual Max Weber relacionó política y religión. Otra forma de relación es aquella que sale a la vista de las investigaciones que luego formaron sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Los dogmas e ideas de las diferentes religiones influyen en determinados modos de vida (*Lebensführung*). El modo en el que el individuo accede a lo divino hace a una forma específica de comportamiento. En palabras de Weber, “las influencias de una religión sobre el modo de vida son muy diferentes según el camino de redención”(Weber, 2012: 201). Esto implica que, determinados aspectos de una religión influyen en determinados tipos de modo de vida que, a su vez, pueden estimular, promover u ofrecer resistencia a movimientos histórico-políticos. El rastreo sobre la ilación entre la ética protestante, específicamente calvinista, y el capitalismo, por decir el caso más conocido, da cuenta de esta relación. Esta relación entre modo de acceso a la redención y conducción de vida representa la otra de las aristas de la relación entre religión y política en Weber

La relación entre religión y política se manifiesta, entonces en a) la relación entre el individuo y su valor político que, al igual que con lo divino, se da mediante un acto de fe, y b) en los distintos modos de vida que las diversas formas de acceso a lo divino, principalmente el que define la vía de redención, promueven. Ahora bien, si existen diferentes formas de acceso a lo divino y dichas diferencias resultan significativas para considerar los modos de vida, ¿se podría establecer un nexo entre las dos aristas antes mencionadas? En otras palabras, los diversos modos de acceso a lo divino, ¿no fundan formas diferentes formas de relacionarse entre el individuo y su valor político? Esto significaría que el problema en torno a los valores no es sólo aquel que responde a la pregunta ¿qué valor seguir? –que, desde Weber, da pie a una serie infinita de posibilidades de resoluciones– sino, a su vez, la de cómo relacionarse con el valor, cuyas variaciones son finitas. No obstante esto, en torno a la relación con el valor político Max Weber no realizó el pasaje del qué al cómo. Encerrado en

la concepción deudora del giro protestante efectuado en la modernidad, y en última instancia liberal, la relación con el valor político solo fue visualizada, por Weber, desde una óptica individual. Así como el protestantismo vincula la Fe de modo directo con el individuo, la visión weberiana del vínculo con la noción de lo justo no es más que individual. Es por ello que es necesario ir más allá de Weber para superar el problema de la pluralidad de dioses y demonios y del horizonte nihilista y caótico al que conlleva.

Es Carl Schmitt quién nos permite dar ese paso. Sus indagaciones giran en torno al cómo de los valores, antes que al qué de los mismos. Esto, como veremos, implicará reunir las dos aristas de religión y política existentes en la propia obra de Weber pero que él mismo no llegó a relacionar. La forma individualista de relacionarse con el valor demostrará ser una forma particular de cómo relacionarse con el mismo. Dada la pluralidad de valores, desde el plano individual, la existencia de un proyecto común parece imposible. En tanto ese cómo no es el único cómo, el *impasse* weberiano de la pluralidad de valores podría ser resuelto de otra manera.

Nuestra hipótesis sostiene que si la relación que se da entre individuo y valor es el de la creencia, los diferentes modos de la relación con lo divino declinarían —en forma secularizada— en diferentes formas de concebir la relación del individuo con la idea de lo justo. Esto supondría, al decir de Ernst Troeltsch, diferentes “concepciones éticas y metafísicas de la sociedad, especialmente de las relaciones entre comunidad e individuo, entre organización y libertad” (Troeltsch, 1979: 80). Es aquí donde la obra de Schmitt nos permite ganar claridad, ya que contrapone un tipo específico de racionalidad católica disímil a una racionalidad formal-instrumental, cuya génesis, se encuentra en la Reforma protestante. En este sentido, el diálogo entre los autores citados, se vuelve fructífero.

En síntesis el siguiente trabajo pretende indagar no tanto el problema de qué valor seguir sino aquel que enfatiza en el cómo de la relación de ese valor. Esto bajo la presunción de que los diferentes modos de acceso a la redención, y más en general de acceso a lo divino, configuran diversas formas de relación con el valor. En última instancia, buscaremos reformular la sentencia de Max Weber de su *Sociología de la religión*² y afirmar que: *las influencias de una religión sobre el modo en que el individuo se relaciona con su valor son muy diferentes según el camino de redención*. Para ello, contraponemos el camino de redención perseguido tanto por el catolicismo y por el protestantismo para luego hilar dichos caminos con sus modos secularizados de forma de acceso al valor político. De esta manera se

² *Sociología de la religión* es el título que Marianne Weber eligió para el escrito que el mismo Max Weber había alguna vez trabajado para el proyecto, tantas veces modificado, que hoy conocemos como *Economía y sociedad*.

buscará mostrar como el problema weberiano de la pluralidad de dioses y demonios encuentra una solución en un nivel analítico diferente al por él analizado.

1. Pasado y presente del espíritu anti-católico romano

La oración que abre *Catolicismo romano y forma política* –publicado en 1923 por Schmitt– nos da un indicio por donde comenzar la pesquisa. Allí, Schmitt, afirma: “existe un impulso anti-católico romano”. Este diagnóstico del presente, solo puede comprenderse a través de una indagación del pasado. Es que, dicho impulso, se nutre de “un descomunal conjunto de energías religiosas y políticas [de] algunos siglos de la historia europea”(Schmitt, 2011a: 3). La comprensión del presente necesita, entonces, de una restitución de un desarrollo histórico específico. En 1923 el liberalismo y el socialismo son identificados como los representantes del impulso anti-católico antes mencionado. Schmitt encuentra, como su denominador común, la negación de la política y su reemplazo por la administración. Ambos dos, a los ojos del *Jurist*, asentados en una fe en la técnica.³

Si los enemigos del presente son reconocibles de forma directa –quienes asumen la política frente quienes la niegan–, surge el interrogante por las energías históricas de las que se nutren. Cualquier intento de encontrar el hilo entre el pasado y el presente debería tener en cuenta la siguiente sentencia, que se encuentra en la advertencia previa a la segunda edición de *Teología política*: “en la teología protestante se encuentra también una doctrina supuestamente impolítica de Dios que lo presenta como lo «completamente Otro», al igual que para el liberalismo político correspondiente el Estado y la política son lo «completamente Otro»” (Schmitt, 2009: 11). Schmitt establece, así, una relación directa entre protestantismo y liberalismo. Relación no novedosa en el contexto del pensamiento alemán. Si aceptamos que en sus variantes el liberalismo, si no es sinónimo, está emparentado al individualismo, al racionalismo calculador y al capitalismo moderno, la tesis de Schmitt encuentra afinidad con las sostenidas por Weber, Troeltsch, entre otros.⁴ Para éstos, el racionalismo económico, es

³ Esta igualación entre liberalismo y marxismo puede ser objetada, con razón, por la superioridad dada a éste último como enemigo político. Solo debe diferenciarse, sin escindirse por completo, el plano teórico y el plano práctico. En términos teóricos el marxismo es solo una prolongación del liberalismo, heredero del científicismo y la fe en la técnica. La superioridad del marxismo en el plano práctico, representado por la revolución rusa de 1917, se da, justamente, por la confluencia del marxismo racionalista con fuerzas irracionalistas. Para ello ver, de Carl Schmitt, *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, principalmente el capítulo cuarto: “Teorías irracionalistas sobre el uso directo de la violencia”.

⁴ Por ello, no encontramos, como si lo hace Colliot-Thélène una oposición entre estos autores, entre una racionalidad económica de corte protestante y una racionalidad jurídica de tradición católica-romana, sino una complementariedad. Oposición, que no existe, en tanto Weber mantiene la neutralidad valorativa y no realiza, y

una consecuencia no deseada de la Reforma protestante. Por ello, la comprensión cabal del presente, nos obliga a analizar la cita de *Teología política* en relación con la específica recepción de la Reforma del pensamiento alemán de principios de siglo XX. Comenzaremos por analizar su primer parte, aquella que afirma que el protestantismo hace de Dios *lo completamente otro*.

2. La inversión del allende al aquende

El protestantismo nace de una crisis eclesiástica. En sintonía con ella afirma la radical separación entre Dios y el mundo. En términos de Weber implica una “*repulsa radical de toda «divinización de las criaturas [Kreaturvergötterung]»*” (Weber, 2011: 203)⁵. Corrupta la institución mediadora de la palabra de Dios, la mediación en cuanto tal, fue desestimada. El Papa como máxima autoridad es negado produciéndose, a su vez, un rechazo de la mediación institucional-sacramental como método de salvación o, en términos weberianos, del elemento mágico; llevando a último término, así, el proceso de desencantamiento/desmagificación del mundo. Para Weber, “éste radical abandono de la posibilidad de una salvación eclesiástico-sacramental, era el factor decisivo frente al catolicismo” (Weber, 2011: 149).

Dos son los corolarios que nos interesan. Por un lado el giro hacia el individuo y, por el otro, el impulso hacia la racionalización formal técnica-instrumental. El individuo, si bien dogmáticamente exento de toda elección –al estar todo ya decidido por Dios para aquellas corrientes que se asentaran en la predestinación– pasa ser el último y único juez de la decisión sobre lo Divino. Es que, como ya lo había visualizado Hegel, “cuando el individuo sabe que está lleno del espíritu divino, desaparecen todas las relaciones de exterioridad” (Hegel, 2013: 660). En palabras de Troeltsch, “su fuerza vinculatoria se funda en primer lugar, en la última convicción personal y no en la autoridad dominante como tal”. Por ello encuentra, como consecuencia inmediata, “un *individualismo* creciente de las convicciones, opiniones, teorías y fines prácticos” (Troeltsch, 1979: 15). Al negar el carácter constitutivo de lo exterior (visible) y, por eso, de la mediación mundana, la Iglesia es reemplazada por “la letra de la Biblia, captada por la fe” y, así por “una decisión personal de fe” (Troeltsch, 1979: 41 y 39).⁶

si lo hace es más bien lo contrario, una apología a la racionalidad económica. Ver (Colliot-Thélène, Catherine, 2011)

⁵[Traducción ligeramente modificada]

⁶ Individualismo que también Weber resalta: “En el asunto que para los hombres de la Reforma era más decisivo: la felicidad eterna, el hombre se veía condenado a recorrer él solo su camino hacia un destino ignorado”. Ver (Weber, 2011: 147-148)

Si afirmamos la total separación de lo mundano y lo divino, de lo visible y lo invisible, en un principio, nada de este mundo puede contribuir a la salvación de uno mismo. La atenuación, introducida por el “en un principio”, refiere al giro que los epígonos calvinistas dan a los signos externos, impulsados por la angustia psicológica generada por la necesidad de confirmar su salvación. Como lo señala acertadamente Wolfgang Schluchter, es necesario diferenciar entre el espíritu objetivo, el dogma teológico, y la reapropiación y reinterpretación del mismo por el espíritu subjetivo: los creyentes (Schluchter, 2008). Los signos externos, para los epígonos de Calvino, no nos confieren la gracia pero sí la seguridad de ser digno de la misma. Al hombre religioso se le recomienda actuar como si fuera un elegido (ya que la duda es signo de no serlo) y entregarse de forma incesante a su profesión. A cada momento, el creyente debe responder al interrogante ¿salvado o condenado? De esta manera “se cultivan ahora ‘santos’ seguros de sí mismos” (Weber, 2011: 159) impulsados a sistematizar su conducta racionalmente. Este impulso supramundano impulsa un ascetismo intramundano de racionalización creciente que, al rechazar todo goce en este mundo, estimula, por un lado, la acumulación y reinversión de capital y, por el otro, una dedicación total a la profesión. Como segundo corolario obtenemos, entonces, el ascetismo intramundano y la racionalización formal técnica-instrumental.⁷ Si en un principio esta racionalización de la conducta estaba arraigado en un espíritu, es decir que su impulso era supramundano, con el avance de la modernidad, para Weber, la maquina se vuelve independiente y autosuficiente. Esto significa que “el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos” (Weber, 2011: 248). La religión no solo se vuelve superflua sino que es, a su vez, considerada como algo de otrora. Así, en aras de preservar la pureza de lo allende, se lo olvida en nombre del aquende, de una mundanidad absoluta o, en los términos de Schmitt, de una inmanentización total.

3. La encarnación

Volvamos a 1923, al diagnóstico del presente de Schmitt. Recordemos que los enemigos del presente son el liberalismo y el marxismo, ambos dos, vagones linderos y representantes del

⁷ Esto nos lleva directamente al problema del concepto de “racionalidad” en Weber. Problema que ha suscitado amplios debates y que, por su extensión, no podemos tratar aquí. Según Tennbruck en la primera edición (1904/1905) de *La ética protestante* Weber reducía la racionalidad a su versión occidental. Luego, en su edición ampliada que forma parte de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, en éstos y en *Economía y sociedad*, Weber procedería a una ampliación del concepto de racionalidad. Ver (Tennbruck, 1980). Ya que nos centramos en el problema de occidente cada vez que utilizaremos el concepto de racionalidad, en la obra de Weber, nos referiremos al proceso de racionalidad formal-instrumental asociado al progreso científico-técnico y al desarrollo económico.

racionalismo económico y técnico. Recordemos, también, que el presente se nutría del pasado y, que ese pasado, refería a la Reforma. Con esto en mente –y la breve restitución anterior de la lectura del protestantismo en Weber y Troeltsch– estamos preparados para comprender la siguiente cita:

Esta cuestión decisiva para la teoría política [, la de la bondad o maldad natural del hombre] no es contestada, en absoluto, en el dogma tridentino, con un simple sí o no; más bien el dogma sólo habla, a diferencia de la doctrina protestante de una total corrupción del hombre natural, de una herida, una debilitación o un enturbiamiento de la naturaleza humana (Schmitt, 2011a: 10)

Esta cita, se entronca de manera directa con aquella que sostiene que “el dogma tridentino no conoce el desgarramiento protestante entre la naturaleza y la gracia” (Schmitt, 2011a: 15). Las afirmaciones schmittianas apuntan directamente a la separación radical entre lo divino y lo mundano antes mencionada. Separación que, en aras de proteger lo divino se invirtió en un olvido del mismo. Para Schmitt –y debemos dirigirnos al artículo “La visibilidad de la Iglesia” de la revista católica *Summa* publicado en 1917– la religión que reclame ser heredera de Cristo no puede renunciar a su característica principal: la encarnación en lo visible. Es que “dado que Dios se ha hecho, en realidad un hombre visible, a ningún hombre visible le está permitido dejar el mundo visible abandonado a su suerte” (Schmitt, 2011b: 66).⁸ La institucionalización/encarnación de lo divino es un aspecto fundamental del catolicismo schmittiano. La institucionalización implica que, para acceder a lo divino, el individuo es deudor de una colectividad, “pues estar en el mundo significa estar con otros, la visibilidad de lo espiritual reside en que se constituya una comunidad” (Schmitt, 2011b: 60). Si el protestantismo enfrenta lo invisible a lo visible y el individuo al mundo, el catolicismo de Schmitt reconoce la necesidad de una mediación entre el reino del más allá y el reino del más acá.

Esta oposición entre protestantismo y catolicismo, de raigambre romana, no representa, para Schmitt, la oposición entre lo racional y lo irracional, sino, más bien, la oposición entre racionalidades diferentes. Frente al racionalismo moderno es necesario

⁸. Esta renuencia a lo visible se trastoca, en el decir de un Schmitt afín a Weber, en un olvido de toda trascendencia y en el culto al dinero, ya que, el protestante “sirve a Dios en una invisibilidad extrema y, fuera de ella, en la más palmaria visibilidad, sirve a Mamón [...] En vez de una Iglesia visible, aparecería una iglesia de lo visible, una religión de una palmaria materialidad” (Schmitt, 2011b:67-68)

dirigirse a un racionalismo premoderno de arraigo católico. Al racionalismo técnico-económico, cuyo paroxismo es la racionalidad del mejor medio, se le opone “la única racionalidad esencial, la racionalidad del fin” (Schmitt, 2011a: 19). Y esta racionalidad que apunta no al mejor medio sino al mejor fin es, a su vez, una racionalidad institucional⁹. Por ello, “el catolicismo, a diferencia de [la] objetividad de corte absolutamente económico, es algo eminentemente político”. Y esto implica que es consciente del aspecto *ideal* de la política, ya que “la idea es parte integrante de lo político” (Schmitt, 2011a: 20 y 21). Con esta suma de citas podemos establecer una relación entre lo político, la pregunta por el fin, el elemento en idea y la necesidad de la institucionalización de la misma. Frente a lo político, se encuentra su negación, frente a la pregunta por el fin se encuentra la pregunta por el medio más eficiente. Frente al reconocimiento de la idea, el desencantamiento del mundo y la maquina autosuficiente. Queda por ver aquello que se opone a la institucionalización. Si recordamos que un aspecto central de la institucionalización es la deuda que contrae el individuo con una colectividad, aquello que enfrenta a la institucionalización del fin es *el giro hacia el individuo*.

4. Racionalidad, individuo, valor.

Hasta el momento, nada hemos dicho, de forma directa, sobre la posibilidad de hacer dialogar las aristas antes mencionadas de la relación entre religión y política en Weber. Es decir si a) diferentes éticas religiosas pueden influenciar en b) diferentes formas de vinculación entre el individuo y su valor. Sin embargo, algo se deja entrever en el camino andado. Ya que, el interés de Schmitt, no se reduce a una discusión teológica-religiosa sino que, apunta, a una polémica teórico-política.

Para poder hacer la transubstanciación de las formas de relación con lo divino a las formas de relación con el valor es necesario encontrar, antes, el punto común entre liberalismo y socialismo ateo, desde la óptica de Schmitt. Ambos dos comparten el mismo horizonte: la disolución del Estado y la auto-organización de la sociedad civil. La polémica, sin embargo, se entiende de forma más acabada en el liberalismo. En este, si es que tiene lugar, el Estado solo aparece como magnitud a limitar y, cuya necesidad, si es que es reconocida, es lamentada. Esto es así porque, al decir de Schmitt, el liberalismo crea un individuo pre-estatal. Así, no contrae ninguna deuda constitutiva con ningún ámbito de lo

⁹ “Tal racionalismo radica en el carácter institucional de la Iglesia y es, esencialmente, jurídico”(Schmitt, 2011a:17)

general. Como lo señala en su *Teoría de la Constitución* de 1928, “la esfera de libertad del individuo se supone como un dato anterior al Estado, quedando la libertad del individuo *ilimitada en principio*, mientras la facultad del Estado para invadirla *es limitada en principio*” (Schmitt, 2011c: 183). En el liberalismo entonces, se da una emancipación del individuo de toda institución y se lo concibe como dato último y único juez. Es decir, comparte, con el protestantismo, el *giro hacia el individuo*.

Así como el protestantismo niega la mediación institucional de la Iglesia para el acceso a lo divino, el liberalismo niega la mediación institucional del Estado en la pregunta por lo justo. Esto significa que es el individuo el último juez sobre lo legítimo. En este sentido comprende, también, el proceso de la reforma Hugo Ball, contemporáneo al mismo tiempo afín y dispar, de Schmitt. Para él “si desaparece todo tipo administración central[,] gracia libre significaba conciencia libre, significaba poder pensar de manera autónoma sobre la gloria, la justicia y la injusticia” (Ball, 2013: 10). La separación radical entre Dios y mundo que llevó a una relación individual para con lo divino se replicaría en la forma en la cual el liberalismo ve la relación entre individuo y valor. Entre ellos, no hay mediación, solo el individuo puede decidir acerca de qué es justo y qué es injusto. Como sostiene irónicamente Schmitt, para ellos, “sería más correcto rezarle con un «padre mío» que con un «padre nuestro»” (Schmitt, 2011b: 55). En *La dictadura*, de 1921, Schmitt –introduciendo las dos oposiciones más grandes en la teoría política, aquella que hace del individuo dato primero y aquella que lo muestra deudor del Estado– pone en paralelo el giro hacia el individuo, su carácter pre-estatal y el protestantismo, en este caso, puritano: “En las manifestaciones de Locke, la influencia procedente del cristianismo puritano es todavía bastante fuerte para resaltar, por encima de toda duda, la individualidad concreta y sustancial” (Schmitt, 2013: 128). En nombre del individuo, toda autoridad personal es rechazada. Lo paradójico aparece cuándo la autoridad impersonal de las leyes positivas, en aras de proteger al individuo, se invierte en una uniformización del mismo, producto de la burocratización, pináculo de la racionalidad formal.

Este giro hacia el individuo y el reemplazo de la autoridad personal por una autoridad impersonal muestra el paralelo entre protestantismo y liberalismo. Si el protestantismo opone la Biblia al Papa, en su vertiente secular, el liberalismo, opone el derecho escrito a la mediación institucional-personal. A esto le debe anteceder una pregunta, ¿en qué supuestos podría basarse una libre interpretación de las escrituras (o del espíritu) y del derecho positivo? Solo encontramos dos respuestas: ora una confianza en la univocidad y transparencia de la escritura/divino, ora una confianza en la posibilidad de armonizar las lecturas más diversas. Si

estos supuestos se ausentan, otra vez dos, pero esta vez problemas, aparecen en el horizonte. Por un lado, si efectivamente una lectura se estabiliza –tanto en la Escritura como en una constitución positiva– surge la pregunta de *quis interpretabitur*? Es decir, quién impone una lectura. Por el otro, la misma idea de estabilidad pierde fuerza pudiendo pasar a un caos de *hermeneusis* que pone en jaque la unidad religiosa/política. Reaparece aquí el drama weberiano de la lucha sin fin entre dioses y demonios. Sin un sustento objetivo inmediato y transparente, la suma de subjetividades solo es negación del orden. Este problema es visibilizado por Troeltsch cuando nos advierte que, “el individualismo racionalista pasaba a ser, cada vez más, un *relativismo* cuyos efectos disolventes y atomizantes conocemos hoy demasiado bien” (Troeltsch, 1979: 18).

Si en la pregunta por lo justo, cada individuo es el último juez, la *stasis* aparece como posibilidad concreta. Citando a Reinhart Koselleck:

Una guerra civil proviene de la ponzoña de las doctrinas sediciosas, una de las cuales afirma que cada uno es juez de las acciones buenas y malas [...] La mera conciencia que se arroga el derecho de escalar el trono, no es el juez que juzga el bien y el mal sino la fuente misma de este mal. (Koselleck, 2007: 41)¹⁰

Es por ello que, enfrente a la concepción de la relación inmediata entre individuo y valor, Schmitt sostiene, con afinidad directa con su visión del catolicismo, que la idea jurídica debe ser institucionalizada por el Estado. Si en el catolicismo entre el individuo y lo divino se da una mediación eclesial-sacramental, aquí media la institución estatal. La encarnación vuelve a fungir como metáfora explicativa. Solo es posible una unidad política si la idea de lo justo es objetivada institucionalmente. Las convicciones subjetivas no pueden determinar el contenido último de la unidad común porque de su multiplicidad agregada no puede lograrse la misma. Esto implica que, en última instancia, “el Estado mismo, [debe] decidir la contienda, o sea, determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública, cuándo se han violado, etc.” (Schmitt, 2009: 16)

¹⁰ Esa autonomización de la conciencia respecto de toda institucionalidad es, también para Koselleck, fruto de la Reforma protestante. “El movimiento de la Reforma y el resquebrajamiento de las instancias que fue consecuencia de ésta, había retraído al hombre hasta el recinto de su conciencia” *Ibidem*.

Conclusión

La posibilidad de hacer dialogar las aristas de las relaciones entre religión y política en la obra de Weber demostró ser fructífera. Para ello, debimos, en un primer momento, restituir a grandes rasgos lo específico de la ética protestante desde Weber y Troeltsch. Luego, realizamos lo mismo pero, esta vez, con la ética católica desde la perspectiva de Schmitt. Llegamos así a una serie de contraposiciones: frente a lo político, se encuentra su negación; frente a la pregunta por el fin se encuentra la pregunta por el medio más eficiente; frente al reconocimiento de la idea, el desencantamiento del mundo y la máquina autosuficiente; frente a la institución, el individuo. Por último mostramos la afinidad entre la relación entre individuo y valor para el liberalismo y aquella, contraria, sostenida por Schmitt y los vínculos entre el individuo y lo divino en el protestantismo y catolicismo romano, respectivamente. De esta manera podemos reformular la oración del esbozo de la *Sociología de la religión* que en algún momento Weber preparó para el proyecto que representó *Economía y sociedad*, citada en el primer párrafo y, afirmar que *las influencias de una religión sobre el modo en que el individuo se relaciona con su valor son muy diferentes según el camino de redención*.

En este caso la diferencia entre el catolicismo y el protestantismo no es tanto en torno al qué, sino al cómo. No es sólo la diversidad de las tablas de valores la que determina el problema de los mismos. A la pregunta por qué valor debe sumársele por el cómo vincularse. Como sostiene Nietzsche, la cuestión de los valores “esa se muestra más todavía en lo que consideran qué es tener y poseer realmente un bien” y no tanto el bien en sí mismo. El *impasse* weberiano de la asunción de la pluralidad de dioses y demonios y su imposible unificación, en tanto su relación es individual, conduce, al ser insoluble, al olvido de los valores y a la negación de la política. De la constatación trágica a la neutralización irresponsable, no parecería haber un largo trecho. Ahora bien, el problema de la unificación de las valoraciones aparece con intensidad si el foco está puesto en el individuo. La vinculación colectiva con el valor, pese a su multiplicidad, lejos de ser aporosa, permite pasar del *impasse* weberiano al pluriverso schmittiano. La problemática del vínculo depende de la legitimidad de la relación colectiva. La solución de Carl Schmitt no dista mucho de los trabajos no científicos de Max Weber. La nación como valor no pareció

significar problema alguno para Weber, ni la relación entre particular y general que la nación implica.

En resumen, obtuvimos dos modos de acceso a lo divino y a lo justo, que están representadas por la racionalidad católica y la racionalidad protestante. El giro hacia el individuo que inicia esta última da pie al proceso de neutralización moderno, que olvida el problema de los valores y, en última instancia, lo político. Si el liberalismo desmontó al Estado como monopolizador del valor debido a su carácter arbitrario, la arbitrariedad de la burocracia y de la administración es el punto final al que llega. Si la imposibilidad de responder la pregunta por qué valor seguir decantó en la negación de toda valoración, es la pregunta por cómo relacionarse con el valor la que puede re-encantar el mundo desencantado.

Para finalizar queremos plantear una serie de interrogantes. ¿Puede lo político, que es conflicto, parcialidad, estar, a su vez, en conflicto contra su negación? El conflicto, lo político, ¿es una parte de la relación o la relación misma? Si el conflicto está enfrentado a la administración apolítica, el conflicto es, a la vez, una parte y la relación, lo cual, carece de sentido. De la misma manera que el fin no puede enfrentarse a un medio, a excepción que el medio se vuelva fin. Quizá la siguiente cita de la conferencia de Schmitt *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* de 1929 nos permita ganar claridad:

En Ernst Troeltsch [y] Max Weber [...] el poder irresistible de la técnica aparecía aquí como gobierno de la falta de espíritu sobre el espíritu [...] pero la vida no lucha contra la muerte, ni el espíritu con la falta de él. El espíritu lucha contra el espíritu, la vida contra la vida (Schmitt, 2014: 127,129)

Esto implica que lo político no se enfrenta con su negación. Como bien deja en claro Schmitt, la negación de lo político solo es una forma, de intensidad aumentada, de politización. Así, quienes arrojan la pureza de lo apolítico, establecen una asimetría tal que les permite justificar las acciones más cruentas, *verbi gratia*, las guerras humanitarias. ¿Supone esto que la oposición restituida a lo largo del trabajo es irrelevante? De ninguna manera, pero es necesario reconocer que la oposición es de formas de ver lo político y no de un medio contra un fin o de lo político y su negación. Recordemos que el protestantismo formaba, en el decir de Weber, “santos seguros de sí mismos”, es decir, individuos que se arrogaban la pureza de Dios y se veían como instrumentos del mismo. Al igual que en liberalismo, con la presunción de apoliticidad, la pretensión de pureza, conlleva un reverso de intensificación de la acción en proporción a la asimetría entre lo puro y lo impuro. Es por ello que, el aporte de Schmitt

pretende, en todo caso, lograr el reconocimiento de lo político, como paso previo, que nos permitiría pasar -utilizando los conceptos de Koselleck- de contrarios asimétricos a una contrariedad tendencialmente simétrica¹¹. Que, en el caso de Schmitt, implica el reconocimiento del pluriverso político.

¹¹Ver (Koselleck, 1993) :“Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”. La idea una contrariedad *tendencialmente* simétrica parte de la postura que la contrariedad incluye una delimitación de la diferencia pero ésta no tiene siempre la misma intensidad, como lo deja ver el pasaje de la oposición entre helenos-barbaros o cristianos-paganos con la de humano-inhumano. Una contrariedad tendencialmente simétrica no anula el conflicto, solo lo limita.

Bibliografía

- Ball, Hugo (2013). “Las consecuencias de la Reforma”. *Dios tras Dadá*. Madrid; Berenice.
- Colliot-Thélène, Catherine (2011). “Carl Schmitt contra Max Weber: racionalidad jurídica y racionalidad económica”. En Mouffe, Chantal (Comp.). *El desafío de Carl Schmitt* (pp. 209-231). Buenos Aires: Prometeo.
- Hegel, Jorge Guillermo Federico (2012). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- Kalberg, Stephen (2005). “Los tipos de racionalidad de Max Weber”. En Aronson, Perla y Weisz, Eduardo (Comp.). *Sociedad y religión: Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización* (pp. 73-117). Buenos Aires: Prometeo.
- Koselleck, Reinhart (1993). “Sobre la semántica histórico-política de los conceptos contrarios asimétricos”. En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 205-250). Barcelona: Paidós.
- Koselleck, Reinhart (2007). *Crítica y crisis*. Madrid: Trotta.
- Schluchter, Wolfgang (2008). “‘Como influyen las ideas en la historia’ Ejemplificación a partir del estudio sobre el protestantismo ascético”. En *Acción, orden y cultura* (pp. 87-114). Buenos Aires: Prometeo.
- Schmitt, Carl (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, Carl (2011a). *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2011b). “La visibilidad de la Iglesia”. En *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- Schmitt, Carl (2011c). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (2013). *La dictadura*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, Carl (2014). “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones”. En *El concepto de lo político* (pp. 111-129). Madrid: Alianza.
- Tennbruck, Friederich (1980). “The problem of the maticunity in the works of Max Weber” En *British Journal of Sociology*, Volumen 31, Número 3 (pp. 316-351).
- Troeltsch, Ernst (1979). *El protestantismo y el mundo moderno*. Fondo de Cultura: Mexico D. F.
- Weber, Max (2010). “La política como vocación”. En *El político y el científico*. Madrid: Alianza.

Weber, Max (2011). *La ética protestante y el espíritu capitalista*. Fondo de Cultura: México D.F.

Weber, Max (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.

La polémica Kelsen-Schmitt en torno a la Constitución: Recurrencia y actualidad del debate. Elementos para una crítica de la judicialización de la política en el Cono Sur.

Gonzalo Manzullo

Universidad de Buenos Aires

Resumen: *El objetivo del presente trabajo consiste en indagar la potencialidad de los aportes conceptuales y los argumentos del debate acaecido entre Hans Kelsen y Carl Schmitt en torno al conflicto constitucional en la época de la República de Weimar, haciendo foco en la noción de juicio político. La argumentación gira en torno a tres ejes: En primer lugar, una restitución de los argumentos esbozados por Kelsen y Schmitt en la polémica en torno al conflicto constitucional en el contexto de la crisis de la República de Weimar en Alemania. En segundo lugar, la selección, a través de un análisis crítico de los argumentos esgrimidos, de las herramientas analíticas que permitan sopesar la figura del juicio político (entendido como instancia de examen y posterior condena ante la prueba de falta al principio de responsabilidad de los funcionarios públicos). En tercer lugar, a partir de las convergencias y matices entre ambas posturas, abrimos la puerta a la propuesta de articularlas e incorporarlas como insumo teórico para la reflexión sobre algunos casos de juicio político en el Cono Sur durante los últimos 25 años. Buscaremos determinar en qué medida adquieren potencia analítica y explicativa los conceptos teóricos de Carl Schmitt y Hans Kelsen en un caso concreto, rastreando en forma crítica las herramientas que resultan plausibles y útiles para ganar claridad conceptual en el debate teórico-político respecto al conflicto de poderes, la soberanía y la*

*judicialización de la política en el contexto de los gobiernos
democráticos del Cono Sur.*

Introducción

El propósito de restituir el debate entre Hans Kelsen y Carl Schmitt en torno a la defensa de la Constitución de la República de Weimar remite a situarnos en el marco de una confrontación de mayores fronteras temporales e íntimos vaivenes de argumentaciones cruzadas. Dichas argumentaciones por tanto no se circunscriben al tópico específico que aquí abordaremos, sino que están imbricadas en las concepciones divergentes que enmarcan el pensamiento de nuestros autores respecto al debate sobre legitimidad del derecho, del Estado, las relaciones entre derecho y poder, así como entre derecho y política, sin dejar de lado su visión particular de la democracia. La amplitud de las discusiones subyacentes no sólo genera el trasvasamiento disciplinario entre lo que podría denominarse como ciencia jurídica y teoría política, sino que, en rigor de verdad, es lo que provee la potencia de extender la reflexión desde un contexto tan divergente como el de la República de Weimar hasta el análisis de la judicialización de la política en el Cono Sur, en sus correspondientes expresiones entre fines del siglo XX y principios del XXI. A su vez, nos proponemos erigir como puente de tamaño extrapolación el concepto figurativo de “juicio político” tal como se ha expresado en los diseños institucionales de los Estados del Cono Sur.

Hecha esta primera salvedad, queda clara la profunda convicción de que es posible demostrar la potencialidad del pensamiento de Hans Kelsen y Carl Schmitt durante el período comprendido entre 1919 y 1933 (el contexto de surgimiento y desplome de la República de Weimar) para analizar y explicar problemas de plena actualidad para la teoría política y jurídica.

Llegado este punto, cabe hacer una advertencia metodológica signada por una moral de “honestidad intelectual” y consiste en no soslayar que tanto el examen del debate en la época de Weimar como la hipótesis del artículo y el consecuente intento de argumentarla están signados por la prevalencia de ciertas ideas schmittianas por sobre las proposiciones contrapuestas de Hans Kelsen. La hipótesis de este trabajo supone que no es posible realizar, pero se ha defendido a ultranza por sectores políticos opositores al gobierno en los Estados del Cono Sur durante el período analizado, la judicialización de la política con éxito. En tanto han presentado los argumentos que revelan la creencia en la posibilidad de resolver jurídica y

con objetividad científica librada de cualquier juicio de valor los conflictos políticos. Aún más, ha resultado sin embargo una politiquización de la Justicia en ciertos casos.

Coordenadas histórico-teóricas

Comenzando nuestro recorrido, conviene primero contextualizar la novedad que significó la Constitución de 1919 que instituyó la República de Weimar: Se caracterizaba por la sanción de un sistema de gobierno semiparlamentario y era también la primera experiencia democrática en Alemania tras fugaz experiencia posterior a la Revolución de 1848. Tal como caracteriza Leticia Vita incorporaba un “juego particular de roles” entre un primer ministro elegido por el parlamento y un presidente elegido de manera directa por el electorado con un mandato de siete años. Este presidente contaba además con una serie de facultades especiales, destinadas a situaciones de crisis con el fin de consignar la restauración de la seguridad y el orden público. Le otorgaban, entre otras cosas, la posibilidad de dictar decretos de necesidad y urgencia, la potestad de designar y disolver al gobierno e incluso la facultad de suspender el ejercicio de ciertos derechos individuales en virtud del artículo 48 de la Constitución. La nueva Constitución consignaba un sistema electoral de voto proporcional que luego de una amplia convocatoria a las urnas entregó el gobierno a una coalición formada por el SPD, el Zentrum católico y el Partido Democrático Alemán. (Vita, 2014, pág. 23). Pero más allá del diseño institucional particular que impulsaba aquella constitución, conviene recordar que se situaba en el marco de un Estado cuya formación y unificación como tal fue tardío mirando comparativamente respecto a los demás Estados de Europa. La unificación fue un producto de la iniciativa liderada por la dinastía Hohenzollern, con el apoyo de la nobleza feudal, dado que la burguesía no se ubicaba en un lugar de poderío, protagonismo político ni educación excelsa. Tal como lo expresa Schulze, la unidad interna sólo se tornó una realidad concreta en medio de las convulsiones de las guerras y principalmente con la IGM, que dio el puntapié a los sentimientos profundos de nacionalismo. (Schulze, 2007). Aquél débil Estado alemán se insertó así en calidad de subordinado a la jerarquía internacional de Estados europeos. Fue la propia IGM y su desenlace desfavorable para Alemania la que signó en palabras de Schulze la instauración de tal República por parte del Estado Mayor, lejos de ser inspirada por el parlamento alemán y sus partidos políticos. (Schulze, 2007). Una última referencia al período weimariano merece ser la fervorosa crítica a la institución parlamentaria, muy difundida, que acompañó y signó el destino de la consolidación de la República de Weimar. Frente a tal

crítica adquiere vigencia la oposición de la figura del presidente que más adelante será analizada en el presente trabajo.

Si bien no deja de llamar nuestra atención y resulta fructífero preguntarse por las causas de la caída de la República de Weimar, será este tópico un tema que por su complejidad y multicausalidad, así como por razones de extensión; deberemos dejar al margen.

Habiendo estipulado nuestras coordenadas de carácter histórico generales e institucionales, cabe realizar una nota aclaratoria sobre el pensamiento jurídico de Weimar: tal como lo asienta Vita tal tradición jurídica liga íntimamente la teoría del Estado a la teoría de la Constitución, con una notable preeminencia de la rama del derecho público, que aglutinaba concepciones relativas al Estado y la Constitución del Reich (Vita, 2014, pág. 43)

Teniendo el escenario preparado, detrás de bambalinas esperan nuestros protagonistas. Creemos que cada uno de ellos merece una breve introducción de carácter filosófica-política. Hans Kelsen, nacido en Praga en 1881, se erigió como jurista doctorado y se desempeñó como docente de derecho constitucional y filosofía del derecho. Aquí coincidimos plenamente en la estrategia de Vita de presentar la concepción antropológica que fundaba las ideas de Kelsen y lo acompañó durante toda su obra: No se trata de una abierta proclamación de tal concepción sino de la postura que sus críticas al marxismo y al anarquismo traslucían. Mientras tilda a aquellas corrientes de utópicas por confiar en la posibilidad de una sociedad sin Estado, opone a ellas una defensa del régimen democrático, sustentando que la naturaleza de los seres humanos por su carácter conflictivo impide la eliminación del Estado. (Vita, 2014, pág. 55) Kelsen da por supuesta una naturaleza egoísta en el hombre que lo lleva a someter a sus pares convirtiéndolos en medios para sus fines. Ya en *Socialismo y Estado*, Kelsen entiende que los conflictos sociales perduran inexorablemente en cualquier tipo de organización social, no obstante desaparezcan las necesidades económicas, habrá otros móviles que susciten el conflicto. Queda implícita la necesidad del Estado para organizar las relaciones humanas. (Kelsen, *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la Teoría política del marxismo*, 1985a). En torno a la concepción que Kelsen defiende de la democracia, la imagina necesariamente en vinculación estrecha con las realizaciones de libertades individuales y esenciales. Por otro lado, Kelsen también critica al anarquismo por su identificación del orden social deseado con el orden natural, basado en la naturaleza bondadosa del hombre, incurre según Kelsen, en una identidad entre ser y deber ser. Es la

coacción estatal la que envilece al hombre bueno por naturaleza desde la óptica anarquista (Kelsen, 1934).

La postura de Kelsen respecto a la naturaleza del hombre queda en mayor evidencia al abordar sus opiniones sobre el liberalismo, que “con un criterio más realista de la naturaleza humana” se afirma pesimista y hace de la coacción estatal un mal necesario que busca reducir a las tareas de defensa de la seguridad exterior y la protección de la vida y la propiedad de los ciudadanos. (Kelsen, 1934:41) El distanciamiento de Kelsen del liberalismo se da sobre todo en su faceta económica, mientras que en lo político entiende que el hombre necesita del derecho para convivir pacíficamente, el Estado es por ello más bien un “mal necesario” y no es posible entonces la desaparición del mismo.

Kelsen es un crítico del poder y por esa razón se revela su recelo por la limitación de la libertad natural del hombre, al tiempo que confía en la posibilidad de “educar al hombre” a través del derecho y las instituciones, evitando el conflicto. (Vita, 2014, pág. 61). Kelsen mismo nos afirma “debemos aspirar al menos a ser gobernados por nosotros mismos, de manera tal que la libertad natural se convierta en libertad social o política”. (Kelsen, 2005, págs. 16-17). Kelsen supone al Estado como una unidad, un orden jurídico soberano y centralizado, cuyo componente eminentemente político es la coerción (Kelsen, 2005, pág. 26). Se erige el Estado como un tercero imparcial que oculta el dominio de los hombres sobre ellos mismos, de modo que tras ese tercero imparcial hay hombres ejerciendo el poder. Kelsen identifica a todo Estado como un Estado de derecho, negando que exista algo por fuera del orden jurídico, y esta es una apuesta que resultará clave para nuestro análisis del debate en torno a la Constitución de Weimar y su defensa. El Estado no puede distinguirse del derecho, la teoría del Estado es parte de la teoría del derecho. (Vita, 2014, pág. 65).

La principal intención de Kelsen en los textos que abordamos es la de otorgar autonomía y científicidad a la ciencia jurídica, deslindándola de contaminaciones ideológicas y políticas, ajenas a su objeto de estudio porque incorporan valores. Kelsen busca desenmascarar las relaciones de fuerza y ejercicio de poder que buscan ocultarse tras del derecho. La distinción de Kelsen es clara entre los juicios de valor y los juicios de hecho por así decir: postula un método puro para la ciencia jurídica, donde los conceptos jurídicos no pueden derivarse más que del contenido de las normas jurídicas positivas. Su propuesta se revela inundada de influencia positivista al pensarse como anti-ideológica y libre de confusiones provenientes del derecho “ideal o “justo”. Del mismo modo, Kelsen se declara incompetente ante la pregunta por el derecho justo, porque remite a responder basándose en un juicio de valor, subjetivo y relativo. La distinción kelseniana entre ser y deber ser también

resulta relevante en tanto a partir de ella Kelsen sostiene que una norma no es un hecho del ser sino una prescripción del deber ser, no puede haber así conocimiento empírico del derecho, estableciendo los límites de un “verdadero” ejercicio de la ciencia jurídica respecto a los ejercicios contaminados. (Vita, 2014, pág. 71).

Por último, la concepción del derecho como un orden coactivo es aquello que permite distinguirlo de otros modos de organizar la vida social (religión y moral, por ejemplo). El derecho reacciona con sanciones previstas por el propio orden mismo. Pero a su vez, no sólo el derecho es coactivo sino también normativo, en tanto descansa en el presupuesto de una norma fundante que lo dota de obligatoriedad en sentido objetivo y por ello, posee efectividad. Esta idea de norma fundante, le permite a Kelsen concebir la producción del derecho en forma escalonada: esto significa que existen normas que determinan la producción de otras normas subordinadas, de manera que el derecho se regula a sí mismo y es autosuficiente.

En síntesis, Kelsen no entiende que detrás del derecho no se hallen valores o poder, sino que plantea que la ciencia del derecho no debe verse contaminada por ellos.

En línea con estas ideas, la concepción de Kelsen de la democracia se presenta como procedimental, en tanto se define por la inclusión del pueblo en el gobierno a través de la participación en la creación y aplicaciones de las normas generales e individuales, se trata de un énfasis en la dimensión formal. Este aspecto se suma al de la democracia como autogobierno, planteado anteriormente. A su vez, Kelsen vincula históricamente al desarrollo de la democracia con el liberalismo político, dado que requiere de garantizar la autodeterminación política y ciertas libertades intelectuales, como la libertad de conciencia y de prensa; del mismo modo, es el desarrollo histórico el que lo lleva a contemplar la democracia como moderna democracia parlamentaria en el camino de las transformaciones limitantes de la libertad natural que llevan al autogobierno político. Otros tres elementos rondan la concepción de la democracia kelseniana: el relativismo, que en contraposición a un visión metafísica del mundo y rechazando la existencia de lo absoluto permite una perspectiva crítica, positivista y empirista. Ligada al relativismo filosófico, la democracia es según Kelsen la búsqueda de posiciones intermedias mediante la discusión pública que da lugar al compromiso, de modo de representar todos los intereses existentes. En tercer lugar, la tolerancia acompaña a aquellos elementos de la democracia kelseniana, ya que el compromiso entre posiciones divergentes implica aceptarlas y da por ello lugar a la tolerancia.

En el caso del jurista de Plettenberg, su postura teórica y sus argumentos serán restituidos de manera tan persistente que creemos innecesaria una caracterización como la previa realizada sobre Kelsen.

¿Quién debe ser el guardián de la Constitución? Perspectivas contrapuestas

La ocasión particular en que tiene lugar el debate en torno al control de la Constitución entre Kelsen y Schmitt coincide con los años críticos de la República donde se experimentó la imposibilidad de conformar un gabinete de parte del parlamento y por esa razón se exacerbó el carácter personalista de la figura del *Reichpräsident*.

Si bien el intercambio entre Kelsen y Schmitt puede circunscribirse principalmente a *La Garantía Jurisdiccional de la Constitución*, la posterior respuesta de Schmitt a través de *El guardián de la Constitución* y más tarde la réplica de Kelsen *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*; nuevamente ante los límites de extensión que se propone este artículo, haremos un recorte que excluye la primera de las tres obras que abrió la disputa, para quedarnos con la obra de Schmitt del año 1931 y la respuesta en ese mismo año que escribió Kelsen. Esto no significa desestimar los argumentos de Kelsen en su obra de 1928, ya que es necesario retomarlos a la hora de evaluar los escritos de Schmitt en plena disputa con ellos, sino que se trata de aclarar que el análisis será por ello menos sistemático y más desatendido y general.

En aquella obra de 1928, Kelsen argumenta sobre las ventajas del control constitucional de las leyes a través de un Tribunal especializado cuyo número de integrantes no debe ser muy alto y su elección debe estar bajo el control del parlamento a propuesta del gobierno o viceversa, destacando el requisito excluyente de que los integrantes de tal cuerpo no sean miembros del gobierno ni el parlamento, sino fundamentalmente juristas de profesión. En este requisito se revela aquella inspiración positivista de Kelsen de separar juicios de valor y de hecho, asegurando la cientificidad de tal tribunal en el ejercicio de sus funciones al ofrecer las garantías de independencia de sus miembros frente a los arrebatos de la política y la ideología. Kelsen esgrime la idea de que todos los actos con forma de ley deben ser sometidos a tal control de la jurisdicción constitucional para respetar la separación entre las esferas del gobierno y del parlamento. A su vez, bajo la conceptualización de la democracia como atada al compromiso y la tolerancia entre posiciones políticas divergentes se vuelve central el control de constitucionalidad para proteger a las minorías de abusos de las mayorías tanto como a la inversa

Schmitt elabora una réplica a tales argumentos en 1931. *El guardián de la Constitución* comienza con un análisis sobre los diversos mecanismos que pueden contemplarse para la defensa de la Constitución, pero arremete particularmente contra el Tribunal Constitucional de Kelsen, veamos porque: Schmitt se pregunta en qué medida puede la justicia ser protectora de la Constitución y erigir instituciones acordes a aquella tarea al interior de su esfera. Schmitt entiende que la asociación de la protección de la Constitución con la esfera de la justicia en general omite un claro gesto de elección basado en “la idea falsa y abstracta que se tiene del Estado de Derecho”. Con esto quiere decir que se busca “concebir la resolución judicial de todas las cuestiones políticas como el ideal dentro de un Estado de Derecho, olvidando que con la expansión de la Justicia a una materia que acaso no es ya justificable solo perjuicios pueden derivarse para el poder judicial” (Schmitt, 1931, pág. 57).

Schmitt pretende salvarnos de la asociación inmediata de la Justicia en general con la tarea de garantizar el respeto por la Constitución, y engañarnos al pensar que la ciencia jurídica puede con total autosuficiencia abarcar y resolver las cuestiones políticas. De ello se deriva por el contrario, dirá Schmitt “una politiquización de la Justicia”. (Schmitt, 1931, pág. 57). La Justicia entonces no logra quedar absuelta de los conflictos políticos por confiarse autosuficiente para resolverlos, sino que “el tiro le sale por la culata”, por así decir. Schmitt a su vez también nos advierte sobre incurrir en el error de llamar Justicia a todas las acciones provenientes de un órgano judicial, de modo que sólo de esa manera resulta posible salvar la idea del Estado de Derecho de subsumir todo altercado político a la lógica jurídica y resolverlo. Por eso nos dice Schmitt que “con semejante criterio, lo más sencillo sería hacer que el Tribunal supremo estableciera a su leal saber y entender la normas de la Política, orientada a perfeccionar, en sentido formal, el Estado de Derecho.” (Schmitt, 1931, pág. 58)

Schmitt rastrea estos argumentos como la materia prima teórica de la postura kelseniana que propugna por crear un Tribunal de Justicia Constitucional para defender la Constitución. El jurista de Plettenberg rescata argumentos en contra que cuestionan la concentración de la actividad de control judicial en un solo órgano, por ello más fácil de cooptar políticamente.

Carl Schmitt prosigue su argumentación, que como se puede percibir, retomamos en forma fragmentaria, aludiendo a las razones que están detrás de la demanda de protección a la Constitución. Con la simpleza de exposición que clarifica el razonamiento, Schmitt explica que tal demanda solo puede responder al peligro concreto en una dirección clara: en la época que lo alberga, tal peligro recae en la figura del legislador, para protegerlo de “las variables

mayorías parlamentarias”, un miedo de corte estrictamente liberal. Dado que el peligro se ciñe sobre el legislador, no puede, desde aquella óptica ser él mismo quien provea la protección. En constante referencia con las ideas de Kelsen, Schmitt afirma que “no se buscó el protector en la esfera del poder ejecutivo porque siempre se estaba bajo la impresión de la lucha secular que la Constitución tenía que reñir contra el Gobierno.” (Schmitt, 1931, pág. 61) Dicho de otro modo, la protección sólo puede ser depositada en la esfera judicial, asumiendo la división tripartita de poderes.

Aquí llegamos al meollo de la discordia, Schmitt se pregunta si es realmente plausible que la función de proteger la Constitución sea ejercida con carácter judicial: Como podríamos prever, la respuesta es ante todo negativa, pero lo relevante aquí es la brillante argumentación del por qué. La pregunta es directa y violentamente formulada como “¿sigue siendo Justicia en la práctica o es, más bien, el disfraz engañoso de otras atribuciones de diversa índole, pero, en todo caso, de marcado carácter político?” (Schmitt, 1931, pág. 63). Llegado este punto la estrategia de Schmitt consiste en relevar casos en donde la transgresión de las normas o preceptos constitucionales de lugar a procesos jurídicos de carácter penal, civil o contencioso-administrativo. Posterior a aquél racconto, se revela la ocurrencia de que la justicia aplicada es de carácter represiva y vindicativa y sólo está limitada a la “hechos ultimados y pretéritos”, es un “correctivo impuesto a posteriori”, que se deriva de la tipificación anterior de los hechos, delineados bajo preceptos legales que así habilitan su subsunción a la esfera judicial.

La politquización de la Justicia se revela tan pronto como abordan al control constitucional casos o situaciones “dudosas”. Aquí se esboza levemente la idea de que el Estado de Derecho y la ciencia jurídica, opuesto a lo que pretende Kelsen, no puede precisar y detallarlo todo a la hora de encarar el procedimiento judicial, existe un desbordamiento. Hay transgresiones que el Estado de Derecho no puede prever. Como astutamente rastrea Vita, “Schmitt defiende que la Justicia en ocasiones rehúse pronunciarse sobre cuestiones que inevitablemente implicarían una toma de postura política” y es por eso que Schmitt cataloga tales cuestiones como “políticas no judiciales” que sacan a relucir la contradicción de la idea de que el Poder Judicial tiene una esfera incorruptible dentro de la cual puede mantenerse en su desempeño, tal como se deduce de los supuestos del Estado de Derecho. Así existen entonces funciones que “rebasan el ámbito de una subsunción real” y por esa misma razón es impropio atribuírselas a tal Tribunal Constitucional, dado que “traspasan las fronteras establecidas por la sujeción a normas de contenido preciso” (Vita, 2014, pág. 89). Pero más aún, Schmitt comprende que si tal intromisión de la judicialidad en el orden político se diera igualmente, produce un efecto paralizador, que genera la ineficacia política.

El jurista alemán entiende que por “la naturaleza de la cosa” no es posible un enlace como propone Kelsen entre autentica justicia y conflicto constitucional genuino, dados los presupuestos de justicia autosuficiente, esfera estéril de contaminaciones y subsunción de los hechos a preceptos ya establecidos (Schmitt, 1931, pág. 71). Schmitt recalca una y otra vez, y esto nos compete en forma significativa, que en el caso dudoso e incierto donde hipotéticamente el Tribunal Constitucional sea quien decida, no hay una pura cuestión jurídica, sino que “en este caso, la decisión del Tribunal es algo muy distinto de un fallo judicial, algo diferente de Justicia” y esto porque el fallo judicial genuino solo puede existir *post eventum*. Si la solución es la de dotar al Tribunal con la facultad de enunciar sentencias provisionales de las cuales no puede separarse una responsabilidad política, una activa participación política en desmedro de unos y a favor de otros. En tanto se aleja de los preceptos legales previsores de los hechos, la justicia pierde radicalmente su independencia y se politiza. Aquí, el jurista alemán alude a un constitutivo e inevitable carácter intempestivo de la Justicia para reglar en el espacio político y se revela en los casos dudosos la “desproporción existente entre la independencia judicial y su indudable premisa, la estricta sujeción a una ley que establece obligaciones concretas”. (Schmitt, 1931, pág. 72)

Al momento de proponer la alternativa a la postura del Kelsen, erigiendo al presidente del Reich como la figura correcta para defender la Constitución, Schmitt es terminante al afirmar que los disensos entre los titulares de derechos políticos “de carácter decisivo o influyente” no pueden ser resueltos de forma judicial salvo transgresiones manifiestas a la Constitución. Aquí es donde Schmitt hace su apuesta teórica en favor de la figura del Presidente del Reich basado en la teoría del poder neutral de Benjamin Constant imprimiéndole un carácter eminentemente decisionista.

Es preciso hacer una digresión momentánea y destacar, llegados a este punto, que las posturas antagónicas entre Kelsen y Schmitt pueden ser sopesadas como una valoración de distinto carácter de la figura del Presidente del Reich: Schmitt no defiende la figura del presidente *per se*, sino que desde una oposición analítica respecto de Kelsen, valora tal figura en pos de una perspectiva histórico existencial, que dota de sentido al presidente como la encarnación de la comunidad de valores. Kelsen por su parte, ejerce un análisis de la institución presidencial en sí misma, sesgando el análisis de la idea schmittiana de que el peso de la comunidad de valores que encarna el Presidente del Reich es lo que legitima su existencia dentro de la escena política.

Retomando nuevamente el hilo de la presentación de los argumentos de cada parte, según Schmitt el Presidente del Reich es el indicado para zanjar las cuestiones “dudosas” para la Justicia en general, porque adopta una decisión política sobre una cuestión que no admite resolución de otro carácter, se trata de una figura mediadora, neutral, pero no apolitizante, que representa la unidad del pueblo que lo eligió y tiene a su cargo la tarea de preservar tal unidad política y garantizar su homogéneo funcionamiento. No nos extenderemos más allá de esta sucinta caracterización del poder neutral en la teoría schmittiana ya que nuestro foco alumbra otras incógnitas. En ese sentido resulta relevante pensar al Jefe de Estado tal como lo comprende Schmitt como un representante “por encima de las atribuciones que le están asignadas, [de] la continuidad y permanencia de la unidad política y de su homogéneo funcionamiento, y que por razones de continuidad, de prestigio moral y de confianza colectiva debe tener una especie de autoridad que es tan consustancial a la vida de cada Estado como la fuerza y el poder imperativo que diariamente se manifiestan de modo activo” (Schmitt, 1931, pág. 219).

Las respuestas de Kelsen giran principalmente en torno al carácter ideológico de los argumentos esbozados por Schmitt, entendiendo que por esa “contaminación” pierden validez. Kelsen entiende que la figura del Presidente del Reich como guardián de la Constitución no hace sino sobreponer la figura de juez a la de una de las partes en pugna, de modo que nunca podría adecuarse a ser garante de la Constitución aquél que por prescripción del corpus constitucional ejerce algún poder y en consecuencia podría violarlo (Vita, 2014, pág. 92). Kelsen a su vez, desestima uno de los argumentos estructurantes de Schmitt categorizándolo como una confusión o error. Tal es el hecho de pensar que la decisión sobre la constitucionalidad de las leyes pueda ser un acto político que se contraponga al ejercicio de la función jurisdiccional. Mientras Schmitt reserva al ámbito de la justicia la aplicación de normas y la decisión la conjuga con un acto eminentemente político, la sentencia de un tribunal sería para Kelsen un elemento de ejercicio del poder, creador de derecho (Kelsen, 1985b, pág. 19). La justicia radica para Kelsen en los casos dudosos donde la norma ya no tiene nada que decir, mientras que Schmitt pensaría que allí ilumina la decisión política. El problema más allá de tal distinción que en forma sagaz enuncia Vita, es que Kelsen ubicaría como posible allí donde se nos aparezca un conflicto de poder, de intereses, su resolución como una controversia jurídica. (Vita, 2014, pág. 92). Kelsen a su vez, acorde a una postura liberal en términos políticos, ubica el peligro de transgresiones no en el parlamento como Schmitt sino en el gobierno, a quién según él se encuentra más tentado o adquiere más facilidades para abusar del poder, el Poder ejecutivo.

En último lugar, Kelsen cuestiona el papel del Presidente del Reich como el verdadero o más apto guardián bajo el fundamento de ser el productor de la unidad real del pueblo, que supere las diferencias de la pluralidad de individuos y sectores sociales o partidarios. Kelsen desestima aquello como mera ideología y cree que la contraposición de intereses es radical al punto de no permitir la homogeneidad del pueblo. Aunque si bien por otro lado, recordamos a aquella defensa de Kelsen de la viabilidad del parlamentarismo democrático basado en la tolerancia y el compromiso.

Nos gustaría cerrar la polémica citando la idea de Kelsen de que reprocha los argumentos de Schmitt porque pretenden ser mostrados como científicos cuando son ideológicos.

Elementos para un análisis de la figura de “juicio político” tal como fue entendida en el contexto de fines del siglo XX y principios del XXI en el Cono Sur

Si bien la extensión y el énfasis puesto en la restitución de los argumentos del debate puede correr el riesgo de parecer exagerada, es necesaria a los propósitos metodológicos de encontrar allí el sustrato con el cuál analizar lo más exhaustivamente que nos sea posible la figura del juicio político en el marco contemporáneo.

Desde un inicio, la conjunción de ambos términos en un mismo concepto o figura semántica al calor del anterior debate nos hace ruido. La hipótesis que nos guía es la de pensar que, y apegándonos con esto a una postura más bien schmittiana, quien dice “juicio” al tiempo que dice “político”, pretende engañar. Pretende engañar porque tal como se presenta aquella figura, se vislumbra como la consecución de una evaluación de carácter objetivo sobre el desempeño de las funciones de un servidor público. Pero ya desde este punto surgen varios ejes de debate, en primer lugar, el desempeño de las funciones que se juzga, es un desempeño político, al estilo de una *accountability horizontal*. Por otra parte, la idea de “juicio” pesa en nuestro imaginario como un mecanismo despojado de parcialidades a través del cual surge un resultado *puro*, verdadero, objetivo. Pero por sobre todo, un resultado incuestionable por su inmunidad contra las influencias ideológicas dado que parte del apego a las normas constitucionales prescriptas. Una concepción de este tipo es la que suponemos puede ser relacionada con la postura teórica propia de Kelsen, y que deja entrever ciertas aristas positivistas y liberales en términos políticos al interior de su pensamiento.

La postura teórica de la que hablamos es aquella que pretende cristalizar como posible y defender como deseable la separación de juicios de hecho y de valor. Lo que se plantea como posible en la idea de un “juicio político” es garantizar un procedimiento jurídico a-partidario y a-ideológico, tanto como a-político, fundado en la independencia de los miembros que ejerzan la evaluación, de la contaminación de sus juicios científicos con juicios valorativos. Aquí queremos rescatar la crítica schmittiana a Kelsen de basarse en presupuestos falsos y abstractos del Estado de Derecho. Tal como lo indicara en *Teoría de la Constitución*, Schmitt remite la cosmovisión teórica de Kelsen al concepto absoluto de Constitución, que emerge de una “metafísica epocal” de corte kantiano: pretende decirlo todo sobre una unidad política concreta y su ordenación social correspondiente. Es una comprensión a-histórica y anti-voluntarista, referida al ser de un Estado. Confía en que el sujeto constituye su objeto de estudio y así puede predicar todo sobre él. De modo que todo lo que exceda a la Teoría del Estado que construye es un residuo irrelevante. Retomamos esta idea para ejemplificar como introduce la posibilidad de pensar una ciencia jurídica autosuficiente, que se prescribe su objeto y lo abarca por completo. Esa misma idea es la que justifica la posibilidad de pensar un juicio político sin atribuirle a tal “juicio” la politicidad que es constitutiva de la decisión que proclame tal procedimiento.

Nuestro argumento principal es que la imposición de la figura del “juicio político” en aquellos términos no es más que la cristalización de la tesis, que por motivos de economía argumental llamamos positivista y liberal, de que bajo el Estado de Derecho la justicia puede zanjar eficazmente todos los conflictos de intereses y poder, dando por terminada la política.

Nuevamente, es Schmitt quien nos lleva a pensar que este tipo de juicio, el juicio político no es otra cosa que el intento de judicializar la política, intentando llevar la justicia en general a una materia que no le es propia y la cual no puede intentar abordar “sin desbordamientos”. Esos desbordamientos son, en un orden tanto lógico como cronológico, posteriores a tal intento y llevan así a la “politiquización de la Justicia”.

Creemos que la resolución que adopte, la sentencia que formule quién decida sobre el juicio político es algo diferente de la justicia y de un fallo jurídico, como advierte Schmitt en el debate weimariano, se trata de cuestiones no judiciales, sobre las que a su vez, las normas y preceptos constitucionales o jurídicos no tienen nada que decir. Como lo expresábamos anteriormente, se trata de cuestiones que remiten a una clara y existencial toma de postura política. Toda idea de que puede existir una esfera jurídica intangible, inviolable con las disputas de poder, de intereses y parcialidades que logré desempeñarse rectamente y provea cuasi científicamente una conclusión incontestable se derrumba. Adoptamos el criterio de

justicia como aplicación de las normas existentes. De modo tal que en el juicio político se revela una fraudulenta intención de presentarse como la subsunción de un hecho a las normas preestablecidas, una acción *post eventum*, pero la sentencia que deriva de tal juicio no sería, en términos schmittianos, “justicia genuina”, porque se basa en una toma de postura política. Aquí nos repetimos para ganar en claridad, y decimos que en cuanto se aleja a los preceptos normativos establecidos para la subsunción a los hechos, la justicia pierde independencia y se politiza.

Desde la perspectiva de Kelsen podríamos pensar en concordancia con nuestros argumentos que el juicio político no sería más que, ni menos que, un conflicto de poder, una cuestión política de intereses encontrados, pero disentimos en aceptar que la sentencia que produzca el juicio político pueda ser un factor creador de derecho. Es decir, no podemos admitir, como lo hace Kelsen que la sentencia implica siempre un ejercicio de poder, y al tiempo refrendar la idea de que tal conflicto se resuelva jurídicamente en ese caso. Y esto porque al decir “jurídicamente” querríamos ocultar una toma de postura política, una decisión existencial, que no le cabe bajo ningún aspecto a la justicia en general.

La propuesta que enhebra la figura del juicio político a un contrastablemente claro juicio científico resulta de una mixtura entre los variopintos elementos del positivismo con ciertas posiciones liberales. La verdad y carácter incuestionable de tal procedimiento se desprende de la idea de validez de las normas, es el escudo que pretende asegurar la intangibilidad de su puesta en marcha como mecanismo de la ingeniería constitucional. Se revela la intención de utilizar la escaramuza de un mecanismo constitucional portador de verdad para enarbolar una instancia cuyo juzgamiento es de carácter eminentemente político. La judicialización de la política que vislumbramos tiene su inicio precisamente allí.

La proclamación y el refrendamiento posterior de la validez de los mecanismos de juicio político como instancia plausible en la ingeniería institucional y constitucional de los países americanos del Cono Sur durante el siglo XX y XXI se configura como un caso paradigmático de judicialización de la política. Lo que destacamos en la pretensión en la presentación del juicio político como instancia neutra de juzgamiento del desempeño de los funcionarios públicos sin pruritos partidarios-políticos, es justamente intentar deslindar al derecho de lo político cuando la decisión remite a juicios de valor sobre lo justo e injusto, que solo se concretan mediante la decisión política. No cabe allí lugar para la norma prescriptiva y totalizante, que pueda abarcar todo lo existente dando cuenta de cómo proceder. Se trata de

valores en pugna por sobreponerse los unos a los otros, donde la palabra final no es nunca una “verdad” en sentido estricto, sino un juicio de valor.

Dimensión empírica y conjeturas provisionarias

A la hora de contemplar los casos empíricos que pueden llegar a orientarnos sobre la loabilidad de nuestras intuiciones y aseveraciones respecto a lo que significó el juicio político en el Cono Sur en los últimos 25 años, no quedan dudas de que tuvieron como procedimientos, su existencia concreta. Los juicios políticos fueron una instancia constitucional a la que apelaron los gobiernos de diversos países tales como Paraguay, Colombia, Ecuador y Brasil en distintos periodos entre 1992 y 2012 para intentar resolver disputas políticas bajo un manto de neutralidad valorativa provista por la validez de los preceptos y normas jurídicas que garantizan la instancia del juicio político. Aquella es nuestra propuesta. Las preguntas rondan en torno a si efectivamente el recurso a los juicios políticos significó aquella apelación a una jugada política manifiestamente encubierta como un procedimiento jurídico objetivo.

En palabras de Schmitt: “<Independencia> Es la premisa fundamental, y todas las propuestas que se hace de un defensor de la Constitución se basan en la idea de crear una instancia independiente y neutral [...]” (Schmitt, 1931)

Aquí resulta útil retomar a Vita en torno al debate Kelsen-Schmitt. La autora nos dice que, según Schmitt la apoliticidad que propugna el liberalismo no es inocente en su intento de despolitizar y neutralizar las cuestiones, sino que tiene el sentido político determinado, se orienta polémicamente, tiene el sentido de ir contra un determinado Estado y su poder político. Incluso aquél sistema que se presenta a-político o anti-político como lo hace el liberal, se pone al servicio de agrupaciones de amigos y enemigos, sin tener otra alternativa que subsumirse a la lógica de la política. (Vita, 2014, pág. 129) Es aquella afirmación la que defendemos al analizar los juicios políticos acaecidos durante este periodo en los Estados del Cono Sur: “[...] no se aspira tanto a una instancia judicial, como a una instancia neutral e independiente, pues sólo se desea utilizar el carácter judicial como el medio más seguro y evidente de conseguir una independencia garantizada por los preceptos constitucionales.” (Schmitt, 1931)

Observamos que en las cuatro décadas previas a 1990 sólo se registra un caso de juicio político en América Latina. Mientras que entre 1992 y 2004 en América Latina se suceden seis casos de juicio político, con cuatro casos de remociones de cargos como resultado de ellos. Entendemos que en un contexto histórico donde no era una posibilidad plausible apelar

a las intervenciones militares para destituir a grupos políticos rechazados por ciertas elites latinoamericanas, prosperó la tendencia a la inestabilidad de los gobiernos latinoamericanos, pero se alteró el medio en que aquella inestabilidad se concretizó. Elites y grupos políticos descontentos con la orientación político-ideológica de quienes estaban al mando de los gobiernos en diversos Estados del Cono Sur encontraron en el recurso al juicio político el mecanismo constitucional para resolver en su favor las disputas de poder y conflictos de intereses divergentes en torno a la orientación de la política nacional en aquellos Estados. (Liñán, 2009)

Podemos explicar esta tendencia advirtiendo la característica particular de los Estados democráticos del Cono Sur de ser sistemas de gobierno presidencialistas. Donde las elites o grupos opositores a los funcionarios al mando no tienen la posibilidad de concretar un “voto de censura” al gabinete gobernante aún si contaran con un amplio respaldo del Parlamento.

Teniendo en cuenta lo expresado, las razones que permitieron la viabilidad de los procesos de juicio político en los casos que analizamos van más allá de nuestros propósitos de examen. El juicio político se revela en el Cono Sur entre 1992 y 2012 como uno de los desenlaces posibles producto de la no resistencia al conflicto de proporciones entre el Poder Ejecutivo y el Poder Legislativo en los sistemas de gobierno presidencialistas allí presentes y al mismo tiempo como la vía de descompresión para superar esa crisis. Tal conflicto de proporciones equivale a la búsqueda por parte de alguno de los dos poderes, o de ambos, de la disolución y posterior recomposición del otro. Tal como lo detalla Perez Liñán, la situación de crisis presidencial puede darse en cualquier régimen donde el Poder Ejecutivo y el Legislativo adquieran la suficiente autonomía para mostrar una separación de propósitos significativa. (Liñán, 2009)

A la luz de este análisis, elegimos incorporar una cita de Schmitt nuevamente para echar luz sobre nuestras conclusiones:

Pero se trastornan los conceptos de judicialidad y jurisdicción [...], cuando en todos los casos en que por razones prácticas aparece como oportuna o necesaria la independencia y la neutralidad, se pretende implantar una judicialidad y un Tribunal constituido por juristas oficiales de profesión. Tanto la justicia como la burocracia profesional resultar recargadas de modo insoportable cuando sobre ellas se amontonan obligaciones y resoluciones políticas, para las cuales se

solicita una independencia y una neutralidad con respecto a la política de partidos.
(Schmitt, 1931, pág. 244)

Con esto queremos decir que los casos registrados de juicio político en el Cono Sur durante el periodo histórico relevado, y en particular en el caso de la destitución por juicio político de Fernando Lugo en 2012, no son sino ejemplos empíricos de judicialización de la política, donde se han pretendido zanjar definitivamente bajo un veredicto judicial incontrovertible, por estar basado en la validez de las normas prescriptas y ser ejecutado en un ambiente estéril de contaminaciones valorativas, ideológicas y políticas, un conflicto de intereses eminentemente político sobre la dirección integral encarada por los gobiernos latinoamericanos. Por esa razón, acuñamos para estos casos el término “jurisficción”, en tanto da cuenta del enmascaramiento que se revela en el análisis de aquellos procesos. Al mismo tiempo abrimos el horizonte a preguntarnos si efectivamente, tal como lo avizora Schmitt en *El Guardián de la Constitución*, la judicialización de la política no se revierte, por su propio peso, en una politiquización de la justicia en general, que hace justicia por mano propia al avasallamiento de la política por la justicia, remitiendo, en última instancia, a hacer visible el carácter co-constitutivo de la política respecto al derecho.

Creemos que la destitución por juicio político a Fernando Lugo en 2012 en Paraguay es un caso que puede alumbrar cómo se utilizó aquel recurso constitucional para garantizar de parte de las elites opositoras a su gobierno un contundente viraje en la dirección política. Esto se explica por el proceso de democratización del Estado, la propulsión de políticas públicas de participación e inclusión social para sectores históricamente excluidos que iba en contraposición total a la orientación política más bien conservadora que dominaba la política del Partido Colorado, cuyo mandato ininterrumpido de 60 años Lugo logró resquebrajar. Programas como transferencias monetarias con responsabilidad y la sanción de la gratuidad del acceso a la salud fueron políticas públicas clave que establecían el enfrentamiento frente a los líderes políticos tradicionales.

Como lo detalla Hugo Richer:

La instalación del enfoque de derecho como una matriz fundamental de las políticas sociales empezó a quebrar el viejo sistema clientelar del Partido Colorado igualmente alentado por el PLRA. Sin dudas, muchos de estos logros no pudieron ser profundizados por las limitaciones presupuestarias decididas por el Congreso Nacional, donde, como se sabe, Lugo contó solo con tres senadores y

una diputada. Con todo, el punto más importante de las promesas electorales de Lugo, la reforma agraria, prácticamente no pudo avanzar. La histórica concentración de la tierra en Paraguay requiere que la fuerza política que se proponga no solo revertir la escandalosa concentración de tierras, sino incluso hacer un catastro, genere una nueva correlación de fuerzas: el poder de la oligarquía paraguaya, asociada a las transnacionales, está básicamente organizado alrededor de los grandes latifundios dedicados a la ganadería y el cultivo extensivo de soja. La gigantesca expansión de esta última en la década pasada ha provocado un fuerte proceso de descampesinización. Se trata de un modelo de producción que ha generado un nivel de pobreza de 40% y de extrema pobreza por encima de 20% [...] fue un golpe de clase de la oligarquía contra un proyecto democrático, participativo y popular. El frente golpista reunió a los cuatro partidos de la derecha, a todos los gremios, a miembros de la jerarquía de la Iglesia (que bendijo de inmediato a Franco) y a los más influyentes medios de comunicación empresariales. [...] En ese marco, un proceso de reformas como el de Lugo bastó para alterar a quienes quieren seguir manejando el país como una gran hacienda. (Richer, N° 241 2012)

En el caso de Lugo se pretendió justificar su destitución por un mal desempeño “objetivo” de sus funciones cuando el componente de fondo era una diferencia de posiciones política. Se utilizaron los incidentes acaecidos el 15 de junio, en el distrito de Curuguaty, que resultaron en la ocupación de una hacienda acabó con la muerte de 11 campesinos y seis policías. Aquella se transformó en la excusa para emprender un juicio político que en el contexto político y mediático paraguayo era una posibilidad latente ya en los últimos meses previos a la destitución de Fernando Lugo.

Conclusiones

Creemos que el debate sobre la defensa de la Constitución en la época weimariana resulta así un caldo de cultivo ampliamente fructífero para pensar más allá de él preguntas que hoy nos interpelan, que atraviesan la realidad política más contemporánea, como lo son la discusión sobre la incompatibilidad entre la función de la justicia y de la política, la reflexión sobre los límites y posibilidades a que da lugar la división de poderes, así como su efectividad, las

relaciones entre poder y derecho, y como consideramos aquí, el carácter co-constitutivo de la política para el derecho.

Se abre también un interesante interrogante, en el preciso caso de la destitución de Fernando Lugo por juicio político, en torno a su legitimidad democrática por sufragio, y su plausibilidad, a partir de su carácter plebiscitario, de encarnar la unidad del pueblo en términos schmittianos:

Haciendo al presidente del Reich centro de un sistema de instituciones y atribuciones tanto plebiscitarias como neutralizadoras en orden a la política de partidos, la vigente Constitución del Reich trata de crear, partiendo de principios precisamente democráticos, un contrapeso al pluralismo de los grupos sociales y económicos del poder, y de garantizar la unidad del pueblo como conjunto político” (Schmitt, 1931, pág. 250)

Bibliografía

- Kelsen, H. (1934). *Teoría General del Estado*. Barcelona: Labor.
- Kelsen, H. (1985a). *Socialismo y Estado. Una investigación sobre la Teoría política del marxismo*. Madrid: Edersa.
- Kelsen, H. (1985b). *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid: Tecnos.
- Kelsen, H. (2005). *Esencia y valor de la democracia*. México: Colofón.
- Liñán, A. P. (2009). *Juicio político al presidente y nueva inestabilidad política en América Latina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Richer, H. (Nº 241 2012). Seis preguntas y seis respuestas. *Revista Nueva Sociedad*, -.
- Schmitt, C. (1931). *La defensa de la Constitución*.
- Schulze, H. (2007). *Breve historia de Alemania*. Madrid: Alianza.
- Vita, L. (2014). *La legitimidad del Derecho y del Estado en el pensamiento jurídico de Weimar: Hans Kelsen, Carl Schmitt y Herman Heller*. Buenos Aires: Eudeba.

Excepción, comienzo y antagonismo. Althusser y Schmitt, pensadores de lo político.

Agustín Mendez

FSOC-UBA

Resumen: *El motivo de la presente ponencia es desarrollar una puesta en diálogo entre las obras de L. Althusser y C. Schmitt, tomando como eje articulador las nociones de excepción, comienzo y antagonismo. Si bien no es posible desconocer que son autores que pertenecen a tradiciones diferentes, y con recorridos disimiles en muchos aspectos, resulta profundamente sintomático que lleguen a conclusiones compartidas sobre la especificidad de lo político: tanto para el jurista de Plettenberg, como para el pensador franco-argelino, la verdad de todo orden está en la superación del conflicto mediante una decisión, cuya legitimidad no puede ser reconducida a ningún tipo de fundamentación normativa. Realizar una lectura cruzada de sus escritos, haciendo hincapié en el modo en que interpretan las enseñanzas de autores clásicos, tales como Hobbes, Rousseau, y más específicamente, Maquiavelo y Marx, permitirá enriquecer y redimensionar los aspectos más cuestionados de sus respectivas obras. De esta manera, la lectura althusseriana avizorará la sobre-determinación existente entre política y economía, inscribiendo las pujas y disputas al interior de una formación social, mientras que, de la lectura schmittiana, se desprenderá la raíz no económica del antagonismo, señalando, con ello, la falta de politicidad del marxismo en tanto teoría del conflicto social.*

Schmitt, antagonismo y agonismo

Uno de los desafíos más importantes que atraviesa la teoría política contemporánea está basado, principalmente, en cómo fundamentar proyectos políticos con intenciones críticas respecto de lo actual, apelando a un horizonte de sentido por fuera de las aporías propias del economicismo marxista.

Entre estos intentos, se destacan, por la potencia de su interpretación, las observaciones vertidas por Chantal Mouffe. Su apelación a la figura de Carl Schmitt le ha permitido encontrar elementos valiosísimos a la hora desarrollar una postura que no se resigna frente al paradigma consensualista habermasiano, ni frente a las pretensiones de remitir los sentidos de lo político a la esfera de la moral.

Apoyada principalmente en los lineamientos vertidos en *El concepto de lo político*, la teórica belga ha insistido en la importancia de la dimensión antagónica-conflictual como característica central a la hora de estudiar las particularidades de lo social. Este aspecto no puede ser superado o erradicado, simplemente, mediante un diálogo, así como tampoco es posible regular su accionar a partir de máximas puramente normativas. En virtud de ello, Mouffe sostendrá que: “una vez que hemos abandonado la idea racionalista de que es posible encontrar una fórmula mediante la cual armonizar los fines diferentes de los hombres, hemos de aceptar la radical imposibilidad de una sociedad en la que se haya eliminado el antagonismo. Por esta razón tenemos que aceptar con Schmitt que ‘el fenómeno de lo político sólo puede entenderse en el contexto de la posibilidad siempre presente de la agrupación de amigo-y-enemigo’” (Mouffe, 1999: 174-175).

Ahora bien, esta afirmación es sólo el primer paso dado por la autora aquí retratada. Como quedó dicho, con su intervención pretende no claudicar frente a los paradigmas racionalistas, convertidos en el *mainstream* de los estudios sociales, cuyas formulaciones terminan por reducir a la política a un conjunto de prácticas de tipo procedimental. Empero, su intención final tampoco es alzarse contra los fundamentos liberales de las democracias modernas, sino explicitar los límites de un pluralismo irrestricto. Con tal motivo, hará resonar, como punta de lanza de sus críticas, los señalamientos vertidos por Carl Schmitt, buscando replantear la articulación entre liberalismo y democracia, es decir, entre homogeneidad y diferencia: “la lógica democrática de la identidad de gobierno y gobernados no puede garantizar por sí sola el respeto a los derechos humanos. Cuando las condiciones ya no permiten referirse al pueblo como una entidad unificada y homogénea con una voluntad

general única, a la lógica de la soberanía popular sólo le queda una camino para evitar caer en la tiranía: articularse con el liberalismo político” (Ibíd.: 167).

La consabida renuencia del *Jurist* de pensar lo político en términos internos, dado que todo enemigo es el enemigo público, el *hostis* y, por tanto, externo, produce límites a la hora de aplicar su teoría del antagonismo. De ahí se sigue la necesidad de desarrollar algún tipo de mecanismo que permita regular la articulación entre identidades contrapuestas.

El agrupamiento amigo-enemigo, deviene, luego de la aceptación de los valores de la democracia liberal, como vínculo de tipo agonial, bajo el modelo adversarial: “queremos sostener, por un lado, la permanencia de la dimensión antagonica del conflicto, aceptando por el otro la posibilidad de su “domesticación” (...). Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes (...). Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo” (Mouffe, 2007: 27).

Si bien es cierto que el apoyo de Schmitt al régimen nazi, así como también su postura de neto corte conservador, hacen muy complejo su aceptación dentro de proyectos de izquierda, es igualmente cierto que esta apropiación de Schmitt consiste en una adaptación “amigable” de sus postulados. La lectura de Mouffe constituye un gran desafío intelectual, exponiendo, a vez, la plasticidad del pensamiento schmittiano. Ahora bien, la pregunta que alienta este escrito, es indagar en la posibilidad de encontrar otro modo de pensar el carácter político del conflicto interno. Frente a un planteo basado principalmente en el estudio de las identidades, un rodeo por el marxismo, permitirá redimensionar la especificidad del antagonismo, ya no en términos subjetivos, sino ligado a la estructuración del todo social.

Con tal motivo, se hará especial énfasis en la obra de Althusser, y su relectura de la contradicción dialéctica, no para señalar una supuesta convergencia con Schmitt, sino para realizar un entrecruzamiento de sus postulados, intentando rescatar la especificidad de sus enseñanzas.

De este modo, un primer paso será realizar un rodeo de Althusser, a través de la obra de Schmitt. Esta estrategia no busca domesticar la propuesta schmittiana, sino radicalizarla, en pos de resaltar la politicidad interna de todo entramado social. *A posteriori*, se llevará adelante un segundo rodeo, invirtiendo los términos del primero, señalando el carácter espacial y *katetónico* de lo político.

Primer sobrepujamiento. El rodeo por Marx

Como se ha dejado entrever *supra*, una de las obras más estudiadas de Carl Schmitt, *El concepto de político*, gira en torno a la crítica al liberalismo. Dado que la especificidad de lo político consiste en la distinción amigo/enemigo, donde estos conceptos “deben tomarse aquí en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos” (Schmitt, 1991: 58), el jurista de Plettenberg, sostendrá que “el liberalismo intenta disolver el concepto de enemigo, por el lado de lo económico, en el de un competidor, y por el lado del espíritu, en el de un oponente en la discusión” (Schmitt, 1991: 58).

A diferencia de la antropología negativa, que reconoce el carácter conflictivo de la naturaleza humana, “para los liberales la bondad humana no significa más que un argumento con cuyo auxilio el Estado es puesto al servicio de la "sociedad"; con lo cual se afirma tan sólo que la "sociedad" posee su orden en sí misma y que el Estado es únicamente su poco confiable sirviente al que hay que controlar y mantener dentro de límites precisos” (Ibíd.: 89). Esta descripción es la que sustenta la visión pluralista del Estado, donde este último pierde su lugar en tanto instancia trascendente que regula los sentidos de lo común. El Estado, por tanto, queda reducido a una asociación más frente a otras que compiten entre sí, asumiendo la función exclusiva de ser un administrador y garante del derecho privado, especialmente, el derecho de propiedad:

Lo que no existe es una política liberal en si misma sino siempre y tan sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo se refiere casi exclusivamente a la lucha política interna contra el poder estatal y ofrece toda una serie de métodos para controlar y trabar a este poder estatal en defensa de la libertad individual y de la propiedad privada (Ibíd.: 98).

De lo antedicho se desprende que, en la visión liberal, las distintas esferas de lo social, adquieren una especificidad propia, con sus pautas y lógicas de funcionamiento descentralizadas. Depotenciado su accionar, lo político termina por encontrarse subordinado a la economía, instancia en la cual el liberalismo encuentra su verdadero vértice. La autonomía del individuo, el paradigma de su libertad y la armonía pre-establecida, son pensadas a la luz de sus determinaciones. La economía, de esta manera, se torna el verdadero núcleo articulador de lo actualidad:

Que la producción y el consumo, la formación de precios y el mercado tienen su esfera propia y que no pueden ser dirigidos ni por la ética, ni por la estética, ni por la religión y menos aún por la política, ha constituido uno de los pocos dogmas realmente indiscutibles e incuestionables de esta época liberal (Ibíd.: 100).

Ahora bien, es fundamental para el propósito del análisis aquí realizado señalar que Schmitt reconoce que la esfera económica no excluye la dominación. Su crítica, precisamente, apunta a demostrar que se niega la necesidad de una instancia superior para resolver su conflictividad inherente. La estricta separación entre economía y política, como pretende el liberalismo, solo alimenta la ilusión de una sociedad justa y pacífica porque está regulada por intercambios y contratos entre individuos libres e iguales.

Toda dominación económica, depende en última instancia, del ejercicio de una acción política: Un poder sobre seres humanos basado sobre fundamentos económicos, justamente si se mantiene apolítico sustrayéndose a toda responsabilidad y visibilidad políticas, tiene que aparecer como una tremenda estafa. El concepto del intercambio de ningún modo excluye conceptualmente que alguno de los partícipes sufra un perjuicio o que un sistema de contratos bilaterales se convierta en un sistema de la peor explotación y opresión. Cuando los explotados y oprimidos en una situación semejante se dispongan a defenderse, obviamente no podrán hacerlo con medios económicos. Y es igualmente obvio que, luego, los dueños del poder económico tratarán de impedirlo y catalogarán como violencia y crimen a todo intento de producir un cambio “extra-económico” en su posición de poder. Sólo que con ello se cae esa construcción ideal de una sociedad *eo ipso* pacífica y justa por estar basada sobre el intercambio y los contratos bilaterales (Ibíd.: 105).

Ahora bien, este punto, parecería arrimar las concepciones vertidas por Schmitt, al marxismo. Sin embargo, como señala Jorge Dotti, la diferencia fundamental en su crítica al liberalismo se debe a que “mientras que Marx lo hace desde la crítica de la economía política, Schmitt, lo hace desde lo político” (Dotti, 2011: 162). Según la lectura realizada por el intelectual argentino en su ensayo de “De *Karl a Carl*: Schmitt como lector de Marx”, la

dialéctica hegeliana confiere al marxismo sus momentos mayores, así como sus límites internos.

En primer lugar, es necesario resaltar que

La dialéctica es la herencia de Hegel, que Marx convierte en un método revolucionario, de manera que la historia no sea solo reducible a un proceso estrictamente objetivo, que puede ajustarse mediante acuerdos espontáneos e impersonales; es, más bien, una ‘fenomenología’ de conciencia de clase como proceso de antítesis cada vez mas opuestas hasta alcanzar su confrontación más extrema y final, la del proletarios y burgueses, en la cual la misma conciencia de clase que caracterizó al sujeto revolucionario desempeña una función decisiva (Ibíd.: 161).

La importancia de este proceso se debe a que, según Schmitt, sólo cuando un conflicto, sea de índole religiosa, moral, económica, etc., adquiere una contraposición lo suficientemente fuerte como para realizar un agrupamiento entre amigos y enemigos, el mismo se torna en sede de una disputa política:

Incluso una ‘clase’, en el sentido marxista del término, cesa de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política cuando llega a este punto decisivo, es decir: cuando toma en serio la ‘lucha’ de clases y trata a la clase adversaria como a un real enemigo para combatirlo, ya sea como Estado contra Estado, ya sea en una guerra civil dentro de un Estado. En un caso así, el combate real ya no transcurrirá según las reglas económicas sino que tendrá –aparte de los métodos del combate técnicamente entendidos en el sentido más estricto– sus compromisos, sus necesidades, sus coaliciones y sus orientaciones políticas. Si dentro del Estado el proletariado se adueña del poder político, lo que surgirá será sencillamente un Estado proletario; que será una estructura política en no menor grado en que lo es un Estado nacional, un Estado de sacerdotes, comerciantes, soldados, empleados públicos, o de cualquier otra categoría” (Schmitt, 1991: 67).

Ahora bien, según la lectura aquí propuesta, es la misma metafísica inmanentista que despliega la dialéctica hegeliana, la que posibilita la elevación, propia del marxismo, del

proletariado como portador de una universalidad real, deviniendo, como consecuencia, en un representante antipolítico:

El paradigma de progreso que Schmitt encuentra en la teoría de Marx es el *industrialismo*, un modelo que se autojustifica asumiendo que las diversas épocas se definen –en su particularidad sincrónica y diacrónica– en función del grado de desarrollo condicionado por la técnica: ‘A nivel general, el marxismo quiere pensar en términos económicos y, así, permanece en el siglo XIX, que es esencialmente económico’ (Dotti, 2011: 153).

La paradoja estriba en que, en el mismo momento por el cual el marxismo asume el valor específicamente político del conflicto, lo niega. Su posicionamiento solo tiene vigencia al determinar al enemigo, como un enemigo absoluto, alguien a quien eliminar:

Desde la perspectiva teológico-política schmittiana, es solo en la situación *existencial* del conflicto extremo que las categorías marxistas (científicas, no ideológicas) para explicar la explotación exponen su significado auténtico como criterios para trazar una distinción amigo/enemigo en términos absolutos. La razón es evidente: el propósito marxista es liquidar lo político y el Estado mediante la violencia revolucionaria (Dotti, 2011: 166).

Ahora bien, llegado a este punto, parecía que, según la visión de Schmitt, los postulados de Marx, a pesar de su crítica al liberalismo, no logran salir de la encerrona de su ostensible economicismo. Ante la elevación del trabajo como conflictividad humana primaria, Schmitt, intentará recuperar la decisión política como fuente creadora de sentido. Lo político, es por tanto, aquello que encuentra su primacía frente a lo economía. La desestimación del marxismo como proyecto político consiste, según Schmitt, en su dependencia respecto de los postulados de la dialéctica hegeliana, pues su metafísica conjuga el desarrollo de leyes objetivas de tipo económico, con el desencadenamiento político de la lucha de clases. Estos valores incompatibles entre sí, le impiden dar el salto de una teoría de la contradicción especulativa hacia una del antagonismo político.

Es esta afirmación, la que habilita la introducción de la relectura althusseriana del marxismo, pues su motivación central será intentar, partiendo de la crítica a la dialéctica especulativa, responder al siguiente interrogante:

¿Cómo podríamos sostener teóricamente la validez de esta proposición marxista fundamental: “la *lucha de clases es el motor de la historia*” –es decir, sostener teóricamente que a través de la *lucha política* es posible “*desmembrar*” la *unidad existente*–, cuando sabemos pertinentemente que no es la política sino la economía la determinante en última instancia? (Althusser, 2010: 179).

Según su visión, la obra de Marx no es una inversión materialista del hegelianismo, sino que, por el contrario, el hombre de Treveris realiza una verdadera torsión sobre su concepto. De acuerdo con lo vertido en su célebre ensayo, “Contradicción y sobredeterminación”:

La *totalidad hegeliana* es el desarrollo enajenado de una unidad simple, de un principio simple, que a su vez sólo es un momento del desarrollo de la Idea: hablando rigurosamente, es el fenómeno, la manifestación propia de ese principio simple, que persiste en todas sus manifestaciones, por lo tanto, en la enajenación misma que prepara su restauración. (...) Ello se debe que, en Hegel, ninguna contradicción determinada *sea jamás dominante*. Ello quiere decir que el todo hegeliano posee una unidad de tipo “espiritual” en la que todas las diferencias sólo son planteadas para ser negadas, siendo, por lo tanto, indiferentes; en la que existen jamás por sí mismas, en la que sólo tienen la apariencia de una existencia independiente y, no manifestando jamás sino la unidad de ese principio simple interno que se enajena en ellas, son prácticamente iguales entre sí, como fenómeno enajenado de este principio (Althusser, 2010: 168-169).

Frente a esta concepción, de acuerdo con la intervención teórica llevada adelante por el pensador franco argelino, la totalidad marxista constituye una unidad producto de la articulación compleja entre una serie de instancias y estratos diversos, cada uno de los cuales tiene una lógica de desenvolvimiento propio y autónomo, en donde “el tipo de existencia histórica de estos diferentes “niveles” no es el mismo. Por el contrario, a cada nivel debemos asignarle un *tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, *de los “tiempos” de los otros niveles*” (Althusser, 2006:

100). Reconocer que cada esfera tiene su cadencia específica, unas con tiempos más largos, otras más retrasados, no significa propugnar la mera existencia de centros independientes entre sí, sino que su entramado diferencial responde a la propia estructuración del todo, el cual, si bien esta determinado en última instancia por la economía, esto no significa que la contradicción capital-trabajo, sea la lógica interna y necesaria de la estructura social, puesto que la misma esta, siempre-ya, sobredeterminada:

Ello quiere decir que las ‘diferencias’ que constituyen cada una de las instancias en juego (...) al fundirse en una unidad real, no se ‘*disipan*’ como un puro *fenómeno* en la unidad interior de una contradicción *simple*. (...) Constituyendo esta *unidad*, *constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la *naturaleza* de dicha unidad: que la ‘contradicción’ es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las *instancias* mismas que gobierna; que ella misma es *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas circunstancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella arma (Althusser, 2010: 81).

En definitiva, según Althusser, la unidad de la que habla el marxismo, no es la derivada de una totalidad simple, producto del desarrollo de una esencia única o sustancia originaria. Por el contrario, es la unidad de la complejidad misma, que el propio modo de organización y de articulación de la complejidad convierte en unidad. Así, el todo complejo posee la unidad de una estructura articulada y dominante.

Esta noción de sobredeterminación, se desenvuelve a partir de una lógica distinta que el autodespliegue interno-exteriorizante-inmanente de la dialéctica hegeliana. Su movimiento es subsidiario de una lógica de la combinación:

Cuando leemos con un poco de atención *El capital* parece que, contrario a la ideología genética comúnmente aplicada a Marx (o, lo que es lo mismo, a la ideología evolucionista), el modo de producción capitalista no fue “engendrado” por el modo de producción feudal como su propio *hijo*. No hay *filiación* en el sentido propio (preciso) entre los modos de producción feudal y capitalista. Este

último surge del *encuentro* (...) de un cierto número de elementos muy precisos, y de la *combinación* específica de estos *elementos* (Althusser, 1996: 91).

Esta lógica del surgimiento o combinación, que ya es expuesta en sus *Cartas de D...* en 1966, sienta las bases de su materialismo del encuentro, el cual, permitirá radicalizar al infinito la crítica al economicismo propio del marxismo.

Esta corriente subterránea toma los aportes del atomismo de Epicuro, Demócrito y Lucrecio como aquellos primeros pensadores a partir de los cuales iniciar esta tradición materialista. Su tesis parte de sostener que en un principio sólo había átomos cayendo en forma vertical sobre el vacío. De pronto, sin razón alguna, es decir por virtud azar, se produce un desvío en su trayectoria: a este movimiento se lo conocerá como *clinamen*. Esta figura, de la cual da cuenta Lucrecio, permite explicar cómo ese desvío infinitesimal produce que un átomo entre en colisión con otro y como consecuencia de dicha colisión surja un mundo lleno de sentido.

Lo necesario de retener de esta teoría es que antes de que ocurra el *clinamen*, no hay nada, es decir, se niega radicalmente la preexistencia a la caída de los átomos de algún tipo de Sentido, Causa u Origen que explique la necesidad de la positividad dada. Esta matriz permite cuestionar absolutamente el rasgo principal no sólo del idealismo sino también del materialismo racionalista, donde lo existente es la expresión de una causa primera, la cual, a su vez, orienta hacia una finalidad predeterminada el devenir de lo sido.

El modelo atomista de Epicuro, introduce la contingencia como el elemento que rompe con toda posibilidad de comprensión teleológica del mundo, así como también, la idea de una temporalidad lineal y cronológica, donde lo que ocurre es la autodeterminación de la Idea en su propio despliegue.

De acuerdo con lo expuesto por Althusser, estas tendencias no deben ser interpretadas, como lo hicieron Marx y Engels, que, tratando de explicar el hecho a consumir, se colocaron deliberadamente desde la óptica del hecho consumado, extrayendo de este modo leyes necesarias que explican el devenir del modo de producción capitalista. La consecuencia funesta de esta forma de leer la realidad es pasar de una lógica de los encuentros aleatorios a una teoría de la necesidad y la esencialidad. En ciertos pasajes de su obra, Marx y Engels entienden que los diversos elementos que confluyen en y sostienen al capitalismo no son elementos que tienen su propia historia, hallándose en estado flotante, para luego de su encuentro, tomar una cierta consistencia, sino que cada una de ellos poseen una especificidad que le es impuesta externamente, como resultado de un desarrollo teleológico que orienta su

devenir. La consecuencia es que aquí Marx ya no piensa al proletariado a partir de la lógica del encuentro, sino que lo estudia desde la lógica del hecho consumado, confundiendo la producción de proletariado con su reproducción capitalista en escala ampliada. Se reproduce el rasgo idealista, propio de un materialismo racionalista, donde se explica no los encuentros aleatorios sino la predestinación de los mismos. Hay una estructura que preexiste a los elementos y los determina: los mismos aparecen destinados a confluir en aquella estructura. No hay encuentro, puesto que no hay vacío que permita la caída y el choque de los átomos.

Esta matriz, confronta con otra de estos mismos autores, como, por ejemplo, la vertida en el capítulo dedicado a explicar la acumulación originaria o la obra de Engels sobre *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*:

¿Qué es un modo de producción? Con Marx hemos dicho: una ‘combinación’ particular entre elementos. Estos elementos son la acumulación financiera (la del «hombre de los escudos»), la acumulación de los medios técnicos de producción (herramientas, máquinas, experiencia de los obreros en la producción), la acumulación de la materia de la producción (la naturaleza) y la acumulación de los productores (los proletarios desprovistos de todo medio de producción). Estos elementos no existen en la historia *para que exista* un modo de producción, sino que existen en ella en estado «flotante» antes de su ‘acumulación’ y ‘combinación’, siendo cada uno de ellos el producto de su propia historia, pero no siendo ninguno el producto ideológico ni de los otros ni de su historia. (...) Esta concepción culmina en la teoría de la *acumulación primitiva*, de la que Marx, inspirándose en Engels, ha extraído un magnífico capítulo en *El Capital*, su verdadero núcleo” (Althusser, 2002:66).

Como se ha visto, en el caso específico del materialismo aleatorio, la formación resultante no es la expresión de una necesidad interna, sino producto del *carambolaje* de diversos átomos que se encuentran aleatoriamente. Las tendencias que explican el funcionamiento de este mundo no predeterminan de antemano las relaciones entre los elementos que existen. La necesidad del mundo se encuentra siempre ya contaminada por su contingencia, de este modo, la pretendida unidad de su origen, en realidad, sólo es tal a condición del encuentro azaroso de diversos átomos.

Esta lógica permite pensar la totalidad social, como complejamente estructurada, a partir de la combinación de distintas esferas y prácticas sociales. Si bien, en las sociedades capitalistas, la dominancia está dada por la economía, ésta no constituye ningún principio *a priori*, ya que “ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la ‘última instancia’” (Althusser, 2010:93).

Dado que toda formación social está sobredeterminada en su principio, la política constituye la propia “condición de existencia” de las relaciones sociales de producción (Althusser, 2010: 170). El lugar de privilegio que ocupa en la estructuración de lo social, por tanto, remite no a una instancia trascendente y necesaria, sino, únicamente, al modo en que se han combinado, contingentemente, distintos elementos flotantes. Es la práctica política, y no la economía, la que habilita la modificación de lo existente:

Un Modo de Producción no surge de la necesidad inscrita en otro anterior. Surge del encuentro de elementos que existían previamente -porque nada surge sin causa- pero que no llevan en su seno, prendida como su Sentido, la marca de un nuevo "pacto de la naturaleza". Por efecto de la lucha de clases -de las desviaciones y encuentros que se producen en el espacio social- la causalidad estructural que funciona como ley de una determinada formación económico-social puede perder su eficacia organizativa y dejar abierta, en una cierta coyuntura, la posibilidad de una nueva forma organizativa. Y la actuación política, la actividad que se sitúa en la coyuntura y la piensa, la actividad que piensa el modo en que es sobredeterminada una determinada correlación de fuerzas en la lucha de clases y, a partir de ella, planifica y ejecuta la *virtu* transformadora que sea capaz de poner en movimiento, puede producir la desviación que origine un nuevo mundo” (García del Campo, 2010: 8).

El momento de lo político, en la interpretación marxista de Althusser, ha recuperado su capacidad de generar un nuevo orden. La actividad transformadora del ser humano no se deriva del *homo faber*, sino de la decisión política fundadora y reguladora de nuevos entramados sociales. Tanto para Althusser como para Schmitt, “lo político como gesto de institución/constitución crea el espacio humano en el cual se articulan los nexos socio-económicos” (Dotti, 2011: 175).

El reconocimiento de la acción política, como *existencialmente prioritaria*, respecto de cualquier tipo de ley social y económica, abre la puerta de entrada al segundo de los rodeos

propuestos, el cual implica, también, pensar ya no mediante Marx, sino a través de Maquiavelo.

Segundo sobrepujamiento. El rodeo por Maquiavelo

Lo hasta aquí expuesto ha permitido re-dinamizar, en una clave política, la lectura del marxismo que realiza Althusser, a través de un rodeo por Schmitt. Frente a la apropiación desarrollada por Chantal Mouffe, se ha intentado recuperar la especificidad del planteo de Schmitt, ya no con la intención de radicalizar, en pos de afinar, los valores centrales de la democracia liberal, sino para adensar al marxismo como teoría del conflicto y la práctica política.

Las lecturas de corte posmarxistas, como la desarrollada especialmente por Ernesto Laclau (1993; 2003), parten del reconocimiento de una supuesta contradicción al interior de los planteos emancipatorios de Marx, ya que este afirma, en el *Manifiesto Comunista*, que la lucha de clases es el motor de la historia, mientras que en el famoso prólogo de la *Contribución a la crítica de la economía política*, sostiene que la revolución es producto de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Este *impasse*, sienta las bases de su necesaria superación, de allí que se busque en otras tradiciones —el psicoanálisis, la deconstrucción, etc.— elementos que logren reposicionar la estrategia de una izquierda democrática en el contexto actual.

Frente a estos valerosos e inspiradores intentos, lo que se ha pretendido explicitar *supra*, es la necesidad de insistir en los postulados de Marx, no porque sea un padre sagrado a quien reverenciar (cfr. Althusser, 1993: 297), sino en pos de construir un nuevo pensamiento, una “filosofía para el marxismo” (Althusser, 1988: 28). De esta manera, el rodeo schmittiano por la lectura althusseriana ha permitido sobrepujar sus enseñanzas. Si, como se ha señalado anteriormente, la paradoja del *corpus* teórico marxista, según Schmitt, descansa en que asume un cariz propiamente político, en el mismo momento que lo suprime, los aportes desarrollados por Althusser, mediante su crítica a la dialéctica hegeliana, no han retrocedido frente a este señalamiento, sino que lo han radicalizado: la práctica política, dentro de una totalidad estructurada diferencialmente, es la condición de existencia misma de la economía y no su reflejo, aunque ello no niegue, debido a la especificidad de la convergencia de elementos que dan origen a una sociedad capitalista, que sea la lógica económica su dominante.

Ahora bien, si el marxismo althusseriano, sostiene que el índice de eficacia de las distintas instancias del todo social, es producto de su articulación bajo una estructura que solo existe en sus efectos (cfr. Althusser, 2006: 204), ello se debe a que su principio se encuentra sobredeterminado. Esta situación produce un importante desplazamiento, ya que rompe con el esquema elemento-estructura, para dar origen a la relación coyuntura-efecto:

De este modo, [acontece] una reintroducción de la política como fuerza interviniente en el plano histórico de la estructura –esto es, a la posibilidad de pensar la coyuntura en términos de “combinación” y no de “combinatoria”– corresponderá una recuperación de la dimensión política e ideológica propia de la constitución de los elementos devenidos en efectos, en la medida en que estos efectos son, a la vez, condiciones de inteligibilidad y soportes de la propia existencia de la estructura (Rome, Livszyc, Gassman, 2011: 162).

El corolario de este análisis se sostendrá en el hecho de que una totalidad “sobredeterminada en su principio”, supone un permanente estado de excepción. La historia, por tanto, no está gobernada por el devenir de ningún plan trascendental: toda estructura tiene su condición coyuntural, es decir, su “comienzo”, producto de un encuentro aleatorio. Todo lo que existe son casos, es decir, formaciones únicas y radicalmente singulares. Es la práctica política, por tanto, la que indica que la excepción es la regla:

Si es verdad, como la práctica y la reflexión leninistas lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia se debía al carácter de *intensa sobredeterminación* de la contradicción fundamental de clase, es necesario interrogarse, tal vez, sobre lo *excepcional* de esta “situación excepcional” y si, como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas *¿no estamos siempre en la excepción?* (Althusser, 2010: 85).

Ahora bien, si la enseñanza de Schmitt ha brindado elementos fundamentales para la reconceptualización del marxismo bajo la óptica althusseriana, los postulados de este último, permitirán, mediante un rodeo por Maquiavelo, recuperar categorías centrales de la teología política schmittiana.

La conclusión althusseriana, acerca de que sólo existe la excepción, tiende un puente directo con las consabidas premisas vertidas por Schmitt, al final del primer capítulo de su obra de 1922, según la cual lo normal no explica nada, solo lo hace lo excepcional:

Pero una filosofía de la vida concreta no puede batirse en retirada ante lo excepcional y ante el caso extremo, sino que ha de poner en ambos todo su estudio y su mayor empeño. Más importante puede ser a los ojos de esa filosofía la excepción que la regla, no por la ironía romántica de la paradoja, sino con la seriedad que implica mirar las cosas calando más hondo que lo que acontece en esas claras generalizaciones de lo que ordinariamente se repite. La excepción es más interesante que el caso normal. Lo normal nada prueba; la excepción, todo; no sólo confirma la regla, sino que ésta vive de aquélla. En la excepción, la fuerza de la vida efectiva hace saltar la costra de una mecánica anquilosada en repetición” (Schmitt, 2009: 19).

Como se ha señalado, tanto en Althusser, como en Schmitt, la ligazón entre política y excepción remite indefectiblemente a la cuestión de la espacialidad. Toda decisión se toma sobre un espacio geográfico específico, en pos de fundar un orden determinado: del mismo modo que Althusser se consagra como el pensador de la coyuntura, Schmitt, es el pensador del *nómos*.

Según explica el hombre de Plettenberg, el sentido del *nómos* corresponde a la palabra griega para la primera medición en la que se basan todas las mediciones ulteriores, para la primera toma de tierra como primera partición y división del espacio, para la partición y distribución primitiva (...). Esta palabra, comprendida en su sentido original referido al espacio, es la más adecuada para tomar conciencia del acontecimiento fundamental que significa el asentamiento y la ordenación (Schmitt, 2005:48).

Comenta Schmitt, tanto en *Tierra y Mar* cómo en *El nómos de la tierra*, señala que, desde el principio, el hombre es un ser terrestre, que nace y crece, cultiva y trabaja el suelo, de ahí que, en un principio, el *nómos* era una cuestión referida a la ocupación y división de la tierra. La idea central a retener será que la apropiación del territorio está inherentemente

ligado a la fundación de una comunidad política: “el *nómos* es, por lo tanto, la forma inmediata en la que se hace visible, en cuanto al espacio, la ordenación política y social de un pueblo” (Schmitt, 2005: 52). El hecho de que la toma de tierras sea el fundamento del derecho de gentes, destaca que todo entramado jurídico-normativo es subsidiario del acto de apropiación política del espacio. Este gesto soberano, al vincular el Estado, en tanto unidad política demarcada, a un territorio específico, funda el concepto mismo de lo político: “El Estado, entonces, sería el ejemplo más evidente de cómo la demarcación territorial contemporánea se solapa con la distinción amigo/enemigo, o, en otras palabras, de cómo en nuestra época lo *nómico* se ha transformado en un problema político” (Beytía, 2014:132).

Ahora bien, Schmitt no se contenta con esta descripción, sino que, desarrollará una verdadera teoría de la evolución histórica, al demostrar que la progresiva apropiación de los mares generó una primera modificación de este ordenamiento original. *A posteriori*, y con el desarrollo de la guerra aérea, el *nómos* marítimo colapsó, dando origen a una era global y planetaria:

El mar no es ya hoy un elemento como en los tiempos de balleneros y corsarios. La técnica actual de los medios de comunicación e información han hecho de él un espacio en el sentido que venimos dando a esta palabra (...). Desaparecen los fundamentos de la conquista inglesa del océano, y con ellos el *nomos* hasta hoy existente en la tierra” (Schmitt, 2009b: 48-49).

En el corolario de su análisis, se divisa un nuevo *nómos* de la tierra, regido, ahora, por la industria “*el grado de progreso industrial se asocia a un tipo de apropiación planetaria: A esta etapa [marítima] sigue ahora la de las tomas de industria. Sólo la posesión de un gran espacio industrial, y ninguna otra cosa, permite hoy en día la toma del espacio mundial*” (Schmitt 2012, p. 70). De acuerdo con su estudio histórico, Schmitt, sostendrá que, en la era global actual, la técnica, en tanto medio que favorece todo tipo de des-territorialización, coadyuva a la pérdida del centro de gravedad política, es decir, el Estado.

Ahora bien, si como sostiene el propio Schmitt, en *Teología política*, todos “los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009: 37), se torna productivo, dentro de este contexto, retomar la caracterización teológica del Estado como *katechón*, en tanto figura que actúa de dique de contención del final, bajo cualquiera de sus formas: el Islam, el Anticristo, la vuelta de Cristo, el liberalismo, el triunfo de la economía, la globalización o el fin de la historia, muchos más, teniendo en

cuenta, que su catolicismo le permite sostener que “no creo que sea posible, para una fe originalmente cristiana, ninguna otra visión histórica que la del *Katechon*” (Schmitt, 2005: 41).

Este término aparece trabajado con detalle en el *Nomos de la tierra*, para dar cuenta de la fuerza histórica que se halla presente en el imperio cristiano, en pos de retrasa la *parusía* y sus consecuencias anómicas. De esta manera, el orden político recibe una fuerza trascendente que le permite mantener la paz en la tierra:

Lo fundamental de este imperio cristiano es el hecho de que no sea un imperio eterno, sino que tenga en cuenta su propio fin y el fin del eón presente, y a pesar de ello sea capaz de poseer fuerza histórica. El concepto decisivo de su continuidad, de gran poder histórico, es el de *Katechon*. Imperio significa en este contexto la fuerza histórica que es capaz de *detener* la aparición del anticristo y el fin del eón presente, una fuerza *qui tenet*, según las palabras de San Pablo Apóstol en la segunda Carta de los Tesalonicenses, capítulo 2 (...). El imperio de la Edad Media cristiana perdura mientras permanece activa la idea *Katechon*” (Schmitt, 2005: 40).

Tal y como sostiene Espósito, el *katechón*

asigna de un modo antinómico un nomos a la anomia impidiendo su despliegue catastrófico. Pero al actuar así, al demorar su explosión, demora a la vez, en consecuencia, la victoria final del principio del bien (...). Impide, si, el triunfo del mal, pero obstaculiza con su existencia misma, también la *parousía*. Su función es positiva, pero por la negativa. El *katechón* es exactamente esto: el positivo de un negativo. El anticuerpo que protege al cuerpo cristiano de aquello que lo amenaza” (Espósito, 2009: 94).

Esta descripción, en los términos aquí referidos, significa que

El Anticristo de Schmitt es la soberanía global, el mundo uno y uniforme correspondiente al pensamiento técnico-industrial. El sistema de Estados nacionales en pugna controlada, construcción de la racionalidad europea,

edificadores al mismo tiempo, cada uno, de su propia paz interior, he allí el verdadero *katejon* para Schmitt” (Bandieri, 2002: 285).

Hacer de la soberanía estatal, es decir, de la decisión política, la barrera que establece un orden frente a la desintegración, hermana, con las reservas del caso, y según el análisis vertido por Galli, a Schmitt con Maquiavelo. Según la lectura emprendida entre 1920 y 1940, el jurista encontrará en Maquiavelo, un referente prestigioso que, abierto a las contingencias de su tiempo, intenta pensar las condiciones de legitimidad de un nuevo príncipe, en un contexto donde no puede apelar, para justificar su función, ni en la moral ni en la tradición: “Schmitt demuestra su comprensión del valor epocal de Maquiavelo, que reside en la percepción de que los tiempos que corren no permiten que se considere todavía viable la legitimidad tradicional. Por lo tanto, Schmitt encuentra en Maquiavelo a un pensador que ha comprendido la crisis epocal que da origen a la modernidad, haciendo de todo poder un poder necesariamente ilegítimo” (Galli, 2011: 108). La inmoralidad de la que suele ser acusado Maquiavelo, aparece aquí, redimensionada, como un elemento específico de una antropología negativa. De esta manera, logra ubicarse por encima de una visión técnica de la estatalidad, desarrollando, en cambio, una postura propia de un teórico de la *potestas directa*, afrontando lo político de un modo concreto: “esta tentativa común de otorgarle energía política a la modernidad a través del pesimismo antropológico y de concebir la política como relación amigo/enemigo es lo que dispara la identificación de Schmitt con Maquiavelo” (Ibíd.: 111). En definitiva, Maquiavelo es para Schmitt un representante de una estatalidad más enérgica frente a las tendencias legalistas y racionales erigidas por los defensores del normativismo jurídico. El Estado, en la interpretación schmittiana de Maquiavelo, es una suerte de *katechón* frente a la modernidad política:

Maquiavelo representa para Schmitt, un pensador cuya conceptualidad puede oponerse, invirtiéndolo, al *trend* técnico de lo Moderno, que ya ha invadido la esfera del Estado; un pensador capaz de esa concreción política, que es lo opuesto a la abstracción racionalista de la que nace la técnica (...) A diferencia de todo lo que Schmitt venía sosteniendo antes, Maquiavelo, justamente porque no es un teórico del Estado racional y legal, no es “técnico”; es incluso capaz de “concreción” y conoce adecuadamente lo “político” (Galli, 2011: 103).

Este desplazamiento a través de Maquiavelo, es aquel que permitirá revitalizar, bajo la perspectiva althusseriana, la pregunta por la necesidad de fundar un orden. Como ha señalado Ichida (2005), es patente una ligazón entre el decisionismo schmittiano y el materialismo del encuentro de Althusser, ya que en ambos existe una primacía de la forma sobre la materia. Según la lectura althusseriana, “puede decirse que ni Marx ni Engels se acercaron a una teoría de la historia, en el sentido del acontecimiento histórico imprevisto, único, aleatorio, ni de la teoría práctica política. (...) [E]l único que pensó la teoría de la historia política, de la práctica política *en presente*, es Maquiavelo” (Althusser, 1988: 39).

Esta apreciación se debe a que Maquiavelo lleva delante una tarea teórica radical, es decir “pensar las condiciones de posibilidad de la existencia de lo que aun no existe, es decir, de pensar el comienzo” (Althusser, 2013: 37). Como es bien sabido, la pretensión de *El Príncipe*, es desarrollar todos los requerimientos para la unidad italiana, para la generación de un Estado, en un contexto que “es tan grande el estado puramente negativo de impotencia generalizada de los Estados italianos [que es] imposible, o casi imposible, el hecho de asignar a este proceso su punto de aplicación, su comienzo” (Althusser, 2007: 201-202). De lo que se sigue la incapacidad de adelantar la forma que tendrá esa unidad a partir de la materia existente, pues:

La ‘materia’ política de la que habla Maquiavelo al ver la situación italiana no es siquiera comparable a la potencia aristotélica, que es a la vez falta de su forma, pero es también aspiración a su forma, y contiene (...) su esbozo futuro. Es también menos comparable con la forma interior que contiene el momento hegeliano de la historia (que madura en él, sin saberlo, la forma implícita que aparecerá, una vez rechazada la antigua forma existente, en el advenimiento de la nueva época). No: la materia es puro vacío de forma, pura espera informe de forma. La materia italiana es una potencia vacía, que espera que de *afuera* se le traiga y se le imponga una forma (Althusser, 2007: 202).

En este contexto se comprende que la necesidad de la forma, es producto directa de la contingencia de su comienzo. Esta modalidad de pensar es verdaderamente política, ya que rompe con todo carácter teleológico, así como con toda escatología. De ahí que el sujeto, al no ser una figura apriorísticamente determinada e interna a la estructura que produce, viene “desde afuera”. Si bien Maquiavelo lleva a cabo un análisis preciso y pormenorizado de su

coyuntura histórica, la característica más saliente de su postura, es renuencia a determinar quién será el unificador de Italia, fundando un modo verdaderamente materialista de pensar la práctica política:

Nos encontramos ante una forma de pensamiento excepcional. Por un lado, las condiciones definidas con la última precisión, en el estado general de la coyuntura italiana, hasta las formas del encuentro entre La Fortuna y la *Virtú* y las exigencias del proceso de la práctica política; por otro lado, la indecisión total sobre el lugar y el sujeto de la práctica política. Lo que resulta sorprendente es que Maquiavelo mantiene firmemente los dos extremos de la cadena (...) Este pensamiento de la distancia estriba en el hecho de que Maquiavelo no solamente plantea, sino que piensa políticamente su problema, es decir como una contradicción en la realidad, que no puede ser resuelta por el pensamiento, sino por la realidad, es decir, por el surgimiento, necesario pero imprevisible, inasignable en el lugar, el tiempo y la persona, de las formas concretas del encuentro político del que solo se define las condiciones generales (...) Este desajuste, pensado y no resuelto por el pensamiento, es la presencia de la historia y de la práctica política en la teoría misma (Althusser, 2004: 109).

Este recorrido por Maquiavelo es el que, en definitiva, permitirá recuperar, desde el materialismo del encuentro, la noción de *katechón* trabajada por Schmitt. Para comprender cabalmente el sentido de esta reapropiación, es necesario tener en cuenta que el concepto de decisión, tomado en un contexto de excepción, en ambos pensadores, tiene la función de darle forma a una materia despojada de ella, siendo el comienzo de un ordenamiento político específico.

Puesto que la unidad resultante del encuentro de átomos no estaba predestinada, la forma resultante siempre será reversible. De ahí que la espacialidad política que expone Althusser, no es la resultante de una unidad homogénea como la schmittiana, sino articulada deferencialmente, permitiendo la existencia de desplazamientos y condensaciones entre las distintas contradicciones:

Nada puede jamás garantizar que la realidad del hecho consumado sea garantía de su eternidad [...] todo encuentro es provisional incluso si dura [...]. La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro

hecho indescifrable a consumir, sin que se sepa, ni de antemano ni nunca, dónde ni cómo se producirá el acontecimiento de su revocación” (Althusser, 2002: 39).

Este juego de mutuas remisiones, es precisamente, el que permite la emergencia de lo político al interior del todo social, diferencia capital con la totalidad hegeliana, la cual, producto de su despliegue a partir de un primer principio interno, hace imposible su surgimiento (cfr. Althusser, 2010: 169).

Si en la primera parte de este trabajo, había quedado inoculado, gracias a los aportes de Schmitt, la existencia del conflicto político al interior de una formación social, este mismo aporte ahora es el que permite reconceptualizar la función crítica que cumple el *katechón* contra toda escatología: “La creencia de que una barrera retrasa el fin del mundo constituye el único puente que conduce de la paralización escatológica de todo acontecer humano a una fuerza histórica tan extraordinaria como la del imperio cristiano de los reyes germanos” (Schmitt, 2005: 41).

Según la interpretación realizada por Warren Montag (2013: 191-208), el joven Althusser, buscando congeniar el marxismo con el catolicismo, escribirá un ensayo, titulado “La internacional de los sentimientos decentes”. En este desarrollará una furibunda crítica contra toda forma de mesianismo que intentaba darle sentido a las atrocidades de la Segunda Guerra Mundial.

Releyendo los postulados de Albert Camus, André Malraux y Gabriel Marcel, Althusser, rechazará la noción de apocalipsis, en tanto categoría ligada al futuro. De ahí que Montag sostenga que

is clear at this point that the international of decent feelings was engaged in a theological political project whose central concepts were perfectly amphibious, capable of living and reproducing in both religious and secular realms. One such concept, arguably central to the entire movement, was never pronounced by name, at least within the French context. It is the concept that Schmitt, writing at the same time as Althusser and in response to the same events, in *Nomos of the Earth* would appropriate from early and medieval Christianity: the concept of the *katechon*” (Ibid.: 200).

Dado que la humanidad ya no puede unirse en una suerte de “santa alianza” contra una amenaza por venir, su visión, propia de un pensador marxista, hará hincapié en señalar la indigencia de su tiempo. Retomando la noción de destino, retratada por Hegel como “la conciencia de sí mismo, pero como de un enemigo”, Althusser, piensa la temporalidad dentro del campo de la inmanencia, del presente, modificándose, con ello, la identidad misma del sujeto que debe imponerse frente a lo anómico. Este, no puede ser otro que el proletariado, pues el trabajador no mide su condición en relación a lo que será en un futuro, sino precisamente, por lo que le ocurre a cada minuto. Desde esta perspectiva, el apocalipsis se revela no como catástrofe por venir, sino actuando en un aquí y ahora. Todo tipo de orientación escatológica es denunciada como una falsa profecía, especialmente aquellos discursos que aceptan, desde el punto de vista del juicio final, las torturas perpetradas en los campos de concentración.

El apocalipsis, de esta manera, apunta a la separación y oposición del presente consigo mismo, reconceptualizando la idea teológica de “fin”. Este, como se ha visto, no tiene un valor escatológico, sino que permite una rearticulación de la temporalidad entre el presente y futuro:

The future, in a very real sense (...), belongs to that which has no future, that which is immured in the present and determined by its social existence to ignore what is always to come in favor of what has already arrived: the proletariat. In this sense, the end, (...), can be understood not as a relation between present and future but a relation of the present to itself, a recalling of the present to itself, not in completion or fulfillment but in a recognition that “completion”, like perfection, is nothing more than a comparison of the present to something other than itself. In the strict sense, the end to which Althusser remains committed is thus the end of the end, the end of the future, the end of waiting as a mode of being and acting; it is the revelation that “tomorrow will be a today”, a pure present without a beyond but that is never the same (Ibíd.: 207).

Como sostiene Althusser, el proletariado se encuentra preso en el presente, pero su cárcel tiene rejas que pueden ser quebradas, de ahí que sea necesario insistir, actuar sobre las ruinas de este presente, antes que apostar a la espera de su salvación.

En esta relectura, la función del *katechón* mantiene las características schmittianas de politizar el ahora, en contra de la inactividad de la *parousía*. Su ligazón con la figura del

proletariado, afecta también la especificidad misma de la identidad de este último. Ya no aparecerá definido como una categoría económica, es decir, ligada a las relaciones de producción, sino que, haciendo referencia a su determinación político-existencial, detenta una fuerza crítica cuya función no es retrasar la llegada del mal, sino combatir las injusticias reinantes. Como sostiene Althusser, proletario no es el trabajador sin más, antes bien, bajo las condiciones actuales, es la realidad de la humanidad en cuanto tal, pues sufre los padecimientos de un sistema que apunta a la aniquilación y de-pauperización, sin diferenciar entre propietarios y desposeídos (Cfr. *Ibíd.*: 195).

Así, lo político, alcanza una nueva conceptualización: producto de su anclaje en lo interno, adquiere una determinación existencial, como fuente creadora de nuevos sentidos, puestos al servicio de la modificación de lo existente. Su referencia al ahora, rompe la ligazón del discurso de cierto mesiánico con el marxismo, convergencia plasmada en la famosa sentencia “en la sociedad socialista, el gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas”, permitiendo reinscribirlo, como una profunda teoría del conflicto social. La capacidad creativa del hombre, la conflictividad inherente de su convivencia, no solo está ligada a problemas de tipo económico, ya que, como sostendrá otro gran realista, en este caso Freud, la abolición de la propiedad privada no hará de los individuos, ángeles (cfr. Freud, 1992: 110). La imposibilidad de gobernar a los hombres, no elimina la acción de la política, por el contrario, la reproduce permanentemente: su condición de existencia, deriva de la imposibilidad de su realización.

Conclusión

Schmitt permite otra lectura del marxismo, por fuera de toda teleología economicista, a la vez que Althusser, posibilita otra perspectiva de Schmitt, como un pensador que otorga un sentido eminentemente político a los antagonismos que articulan la realidad material de las democracias liberales. De este modo, se “politiza” el punto ciego del discurso post-marxista de corte mouffeano-laclausiano: el análisis de las condiciones materiales de existencia. Centrarse en el estudio de las categorías ontológicas del *ser-qua-político*, desemboca en la sustracción de la crítica sobre las determinaciones ónticas que asumen las distintas formas de dominación vigentes (cfr. Marchart, 2009: 206-210).

Mediante este recorrido, se ha intentado pensar a Althusser a través de Schmitt, observando el carácter político de todo conflicto, y a Schmitt a través de Althusser, señalando

que, la necesidad de un orden político, no debe suponer, necesariamente, un estatismo conservador.

El nihilismo, enemigo primario de Schmitt, alcanza en la actualidad un nuevo estadio de su desarrollo, bajo la forma de la razón cínica. La crítica a toda modalidad de escatología, con la consecuente politización radical del ahora, permiten cuestionar su pretendida victoria. Paradójicamente, la enseñanza de Schmitt, su herencia como *katechón*, encuentra un aliado en la lectura althusseriana del marxismo. No hay que olvidar que, en definitiva, todo cambio implica, la vigencia de un nuevo orden.

Bibliografía

- Althusser, L. (1988). *Filosofía y Marxismo*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (1993). *El porvenir es largo. Los hechos*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre psicoanálisis*. México DF: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arenas Libros.
- Althusser, L. (2004). *Maquiavelo y nosotros*. Madrid: Akal.
- Althusser, L. (2007). *Política e historia. De Maquiavelo a Marx*. Buenos Aires: Katz.
- Althusser, L. (2010). *La revolución teórica de Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2013). *Curso sobre Rousseau*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Althusser, L. y Balibar, E. (1969). *Para leer el Capital*. México: Siglo XXI.
- Bandieri, L. (2002). "Carl Schmitt y el federalismo". Dotti, J. (comp.) *Carl Schmitt: Su Época y Su Pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba. Pp. 276-286.
- Beytía, P. (2014) "La lucha contemporánea por el espacio en la obra de Carl Schmitt". *Eikasia revista de filosofía*, N°56. Recuperado de: <http://revistadefilosofia.com/56-08r.pdf>
- Dotti, J. (2011). "De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx". En Mouffe, Ch. (comp.). *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo. Pp. 133-181.
- Escuela Normal Superior*. Buenos Aires: Katz.
- Esposito, R. (2009). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). *Obras completas. Vol. XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Galli, C. (2011). *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: FCE.
- García del Campo, P. (2010). "Desviaciones y encuentros: un materialismo aleatorio". *Ponencia presentada en el Colloque international Lucrèce et la modernité: le 20e siècle*. Université de Paris Est Créteil Val de Marne. Recuperado en:

<http://tallerv.contrarios.org/wp-content/uploads/2011/05/desviaciones-y-encuentros.pdf>

- Ichida, Y. (2005). "Subject to subject: are we all Schmittians in politics?". *Borderlands*, 4, 2.
- Laclau, E. (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestros tiempos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (2003). "Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de lógicas políticas". En Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Buenos Aires: FCE. Pp. 49-94.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Montag, W. (2013). *Althusser and his contemporaries*. Durham: Duke University Press.
- Mouffe Ch. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós
- Mouffe, Ch. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Romé N., Livszyc, P. y Gassmann, C. (2011). "Notas sobre los conceptos de sujeto y política en Louis Althusser". Caletti, S. (coord.). *Sujeto, política, psicoanálisis. Discusiones althusserianas con Lacan, Foucault, Laclau, Butler y Zizek*. Buenos Aires: Prometeo. Pp. 157-172.
- Schmitt, C. (1991). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Schmitt, C. (2005). *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del "Ius publicum europaeum"*. Buenos Aires: Struhart y Cía.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2009b). *Tierra y mar*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (2012). *La revolución legal mundial*. Buenos Aires: Hydra.

¿Es útil Carl Schmitt para pensar el devenir federal en Argentina?

Natalia Milne

Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de San Martín

Resumen: *El presente trabajo se centra en la lectura de las contradicciones inherentes a la federación, planteadas por Carl Schmitt en Teoría de la Constitución (1928). A pesar de que el federalismo no es el tema que más ocupa al autor en su vasta obra, partimos del siguiente interrogante: ¿la lectura del federalismo en clave schmittiana permite una interpretación del devenir federal en Argentina, principalmente en relación a los usos políticos de la intervención federal? Para abordar esta pregunta proponemos observar en qué medida las contradicciones, o dicho en palabras del jurista alemán, las antinomias de la federación pueden ser recuperadas para el análisis del federalismo argentino, entendido como problema y no sólo como solución para la integración territorial y la distribución espacial del poder político. Se destaca la complejidad constitutiva que Schmitt encuentra en la estructura federal, esto es: la coexistencia de soberanías en los Estados que pactan o acuerdan una organización de tipo federativa y el conflicto, siempre presente, que esa coexistencia supone y que no ha sido ajeno al ordenamiento federal argentino. El estudio de la complejidad federal, caracterizada por Schmitt, se focaliza en la política de intervenciones federales durante la primera Presidencia de Hipólito Yrigoyen.*

Introducción

Mucho se ha dicho sobre distintos aspectos del abordaje jurídico y político del Estado en la vasta obra de Carl Schmitt, no tenemos por finalidad hacer un recuento de las diversas interpretaciones que se han dado en torno a los estudios del jurista, principalmente en relación al modo en el que éste ha concebido al Estado- en una suerte de resignificación de la teoría

del estado hobbesiano (Dotti, 2008)-,¹ ni tampoco adentrarnos en los trabajos que han desestimado la originalidad de los aportes schmittianos para el estudio del ordenamiento estatal y de la política.² La contribución del jurista alemán a la hora de pensar el Estado como unidad política goza de una vigencia que, a 30 años de su desaparición física, sigue dando lugar a una extensa variedad de producciones sobre el origen y las contradicciones del Estado de derecho moderno y del gobierno representativo que de allí deriva. Si bien el federalismo no es el tema del que más se ha ocupado Schmitt, en su tratado jurídico “Teoría de la Constitución” (1928)³, nuestro autor, presenta tres características antinómicas de la federación: “Derecho de autoconservación vs. renuncia al *ius belli*”; “Derecho de autodeterminación vs. Intervenciones”; “Existencia simultánea, por un lado de la federación común y, por otro, de los estados miembros”.

Ahora bien, la historia del federalismo tanto como su análisis histórico y político ha mostrado una gran variedad de significados e interpretaciones según el país federal que se analice. Asimismo, existen diversas perspectivas de abordaje que han considerado al federalismo a partir de la historia política, el derecho constitucional o la sociología política, incluso delimitando su estudio al aspecto administrativo, entonces, ¿por qué pensar en Carl Schmitt para analizar el devenir del federalismo argentino? Tal como señala Luis María Bandieri: “(...) Schmitt es un autor tan vasto y profundo que, como todos los de su categoría, habla también por sus silencios, dejando una suerte de “escritura invisible” que el investigador no puede desdeñar” (Bandieri, 2002: 273)”. La sugerencia de Bandieri invita a observar en qué medida la lectura del federalismo en clave schmittiana permite una interpretación del devenir federal en Argentina, principalmente en relación a los usos políticos de la intervención federal. Interpretación que surge de pensar al federalismo no sólo como solución sino también como problema para la organización territorial del poder político. En

¹ Jorge Dotti (2008) explicita tres etapas en la comprensión schmittiana de Hobbes: la que llega a 1935 es la que se destaca por la posición compartida por ambos autores, respecto de que es la autoridad política la encargada tanto de interpretar la ley como de sostener la paz; la segunda etapa que abarca hasta aproximadamente 1950, en la que se inscribe la clásica obra de Schmitt sobre el Leviatán de Hobbes; la tercera etapa entre los años '50 y '60, en los que Dotti destaca la figura de Hobbes como representante del Derecho Público Europeo (Dotti, 2008: 159).

² Para Yves Charles Zarka (2012) existen tres traiciones de Schmitt al pensamiento de Hobbes: La traición teológico-política: el Estado de los Hebreos; la traición jurídico-política: la soberanía contra la dictadura; la traición ético-política: la irreductibilidad de la individualidad, de allí que Zarka considere que: “no existe autor más anti-schmittiano que Hobbes” (Zarka, 2012: 59).

³ El federalismo también es abordado por Schmitt en “El Guardián de la Constitución” *Der Hüter der Verfassung* (1931), obra en la que se incluyen estudios publicados en 1929. En este trabajo nos centramos en “Teoría de la Constitución” *Verfassungslehre* (1928) ya que el autor trata por primera vez la problemática que desarrollaremos en las próximas páginas.

este trabajo, proponemos seguir la huella trazada por Schmitt con la finalidad de auscultar hasta qué punto las intervenciones federales pueden ser concebidas únicamente en un sentido negativo que, tal como señalan los estudios especializados, afectan al federalismo dando por resultado la desnaturalización de esta forma de Estado. Para ello, destacamos la política de intervenciones federales durante la primera presidencia de Hipólito Yrigoyen (1916-1922).

Aproximaciones al federalismo argentino

En una aproximación general podemos decir que la organización federal del Estado es una forma de distribución policéntrica del poder político a nivel territorial (Elazar, 1996). En mayor medida, la literatura dedicada al estudio del federalismo contemporáneo, ha coincidido en señalar los *beneficios* de este sistema a la hora de realizar los valores democráticos, toda vez que la democracia es asociada a la igualdad ciudadana garantizada constitucionalmente a las subunidades que conforman un Estado federal. El aspecto constitucional de la organización federal es el resultado de las particularidades históricas que dan origen a una federación y, en ese sentido, el federalismo intenta resolver distintos problemas políticos. No obstante, el punto de partida para cualquier teoría sobre el federalismo, tal como señala Daniel Elazar, se encuentra en el término *foedus*, que significa convenio y que expresa las relaciones federales subrayando la asociación entre individuos, grupos y gobiernos, otorgando realidad a la asociación y a la negociación entre socios, que tienen como base compartir el poder (Elazar, 1996: 153).

En el caso Argentino, inmediatamente después de la Revolución de Mayo de 1810, el principal problema para la organización nacional era la disgregación del poder hispánico y la consecuente reivindicación de las soberanías de los pueblos. Reivindicación que derivó en una disputa en torno al carácter plural o singular de la soberanía. Esta discusión que permaneció latente en todos los intentos constitucionales fallidos⁴, expresó cierta incapacidad política para dar cuenta del proceso de centrifugación del poder que caracterizó, en primer lugar, a la guerra de emancipación en cuanto a guerra civil y luego, al enfrentamiento entre los poderes locales ya afirmados (Aboy Carlés y Melo, 2001). No fue sino hasta 1831, tiempo

⁴ Si bien no es materia de este trabajo el recuento de los intentos constitucionales anteriores a 1853, al respecto puede verse José Carlos Chiaramonte (1993) quien anota que entre 1810 y 1831, los líderes políticos organizaron al menos siete intentos de gobiernos nacionales y cuatro asambleas constituyentes, e intentaron promulgar dos constituciones, las cuales eran de carácter unitario y fueron rechazadas por los caudillos regionales, dada su desconfianza en las intenciones hegemónicas de sus rivales de Buenos Aires.

en el que mediante el pacto realizado entre las provincias litorales, se configuró una experiencia confederal a partir de la cual Buenos Aires, Santa Fe y Entre Ríos afirmaban una voluntad de paz, amistad y unión recíproca. Al respecto, José Carlos Chiaramonte (1993) señala que: “las provincias signatarias reservaban para sí prácticamente todo el ejercicio de la soberanía con muy escasa delegación de poderes” (Chiaramonte, 1993: 121). El pacto fue sellado como provisorio, pues su objetivo era convocar a un congreso constituyente luego bloqueado por la oposición de Buenos Aires, dando lugar a la organización confederal que se mantuvo vigente hasta la caída de Juan Manuel de Rosas en 1852. Si bien, en diversas citas de la época puede advertirse el uso de los términos federación y confederación de modo indistinto y erróneo, por ejemplo, en “Bases y Puntos de Partida para la Reorganización Nacional” (Alberdi, [1852] 1981: 118), destacamos que en una confederación puede encontrarse división funcional como en el caso del federalismo, entre gobiernos provinciales y gobierno central, pero no se constituye una nueva soberanía reconocida al gobierno central sino que éste realiza tareas que por circunstancias de distancia y de eficiencia, las unidades que son parte de la confederación, prefieren no asumir.

La república representativa en el marco del Estado federal, a partir de 1853, encuentra en la fórmula mixta⁵ propuesta por Juan Bautista Alberdi en “Bases y Puntos de Partida para la Organización Nacional (1852)” el reconocimiento de la diversidad en el marco constitucional, para así lograr la unidad nacional mediante un compromiso por el cual los diversos actores (locales) no amenazarían el proceso de construcción nacional, a la vez que se les garantizaba que la unidad nacional no haría desaparecer su existencia. En ese principio articulador de la fragmentación del espacio político y territorial, en el que se hallaban reminiscencias del modelo propuesto para la Constitución chilena de 1833, el Presidente tendría un rol fundamental ya que devendría en el decisor final frente a los conflictos que pudieran suscitarse entre esos actores locales cuyo origen político había imposibilitado la consolidación definitiva del Estado nacional⁶.

⁵ Sobre las propuestas de modelos de organización del Estado Nacional anteriores a 1853, puede verse Halperin Donghi, Tulio (2005) “Una Nación para el Desierto Argentino”. En este trabajo el historiador plantea que la etapa de construcción del Estado y de la Nación, abierta con la caída de Rosas en la Batalla de Caseros en 1852, se extiende hasta 1880 con la federalización de Buenos Aires. El programa ofrecido en “Bases...”, por Alberdi, es caracterizado por Halperin Donghi como “autoritarismo progresista”.

⁶ Teniendo en cuenta el primer modelo federal moderno y las discusiones que se dieron en torno a la organización política de Los Estados Unidos de Norteamérica, alcanza con recordar aquí, que para Hamilton el Ejecutivo fuerte no sólo no era incompatible con el gobierno republicano sino que era necesario, podemos decir, condición del mismo. Hamilton señala: “Los ingredientes que dan por resultado la energía del Ejecutivo son: Primero, la unidad; Segundo, la permanencia; Tercero, el proveer adecuadamente a su sostenimiento; Cuarto, poderes suficientes. Los ingredientes que nos proporcionan seguridad en un sentido republicano son: Primero, la

Una lectura ceñida al aspecto jurídico constitucional, en el caso argentino, señala que la Corte Suprema de Justicia, que había estado inclinada desde el origen en el sentido de reconocer una dualidad de soberanías, modificó su criterio por entender que las provincias conservan su soberanía absoluta en todo lo relativo a los poderes no delegados a la Nación (Zorraquín Becú, 1939: 147). Por un lado esta interpretación entra en la contradicción de entender una soberanía absoluta que a la vez se delega, por otro lado, dar por sellado el abordaje de la dualidad soberana en el federalismo, optando por una interpretación jurídica implicaría soslayar la dimensión política que el propio concepto de soberanía encarna y que se desprende de las principales argumentaciones que han dado los autores clásicos. Cabe aquí destacar que la soberanía ha sido abordada en la historia de las ideas como un problema en sí mismo, acompañando la evolución histórica del Estado, su connotación moderna aparece en el Capítulo VIII del Libro Primero, de “Los Seis Libros de la República” de Bodino (1576). Allí la soberanía es definida como “el poder absoluto y perpetuo del Estado” (Bodino, [1576] (1973): 345)⁷. De modo que, centrarnos sólo en el aspecto normativo, desestimaría la riqueza de un análisis tan complejo como necesario a la hora de rastrear las particularidades del federalismo argentino, principalmente en relación a una de sus más discutidas instituciones hasta entrada la primera década del siglo XX, y puesta nuevamente de relieve entre 1916 y 1922, la intervención federal.

¿Solución o problema para la unidad nacional? Una lectura en clave schmittiana del devenir federal.

Las contradicciones que son inherentes a la organización federal, señaladas por Carl Schmitt como el “verdadero y soslayado problema”, no estuvieron ausentes en la construcción federal

dependencia que es debida respecto del pueblo; Segundo, la responsabilidad necesaria” (El Federalista: 2000, LXX, 297-298).

⁷ Entendemos por soberanía al “poder supremo y originario de mandar”, cuya disputa, señala Schmitt, se da en torno a su aplicación concreta “(...) es decir, sobre quién decide en caso de conflicto, en qué estriba el poder público o estatal, la seguridad o el orden público” (Schmitt [1922] 1991: 12). Soberanía que, expresada en la voluntad general rousseauiana, es absoluta, indivisible e irrepresentable (Rousseau [1762] 1992: Libro II, Cap. I, 14).

argentina. Centrado en los aspectos que más se ajustan a la noción del Estado como unidad política, nuestro autor, esgrime un modo de entender el “arreglo federal”, partiendo de la complejidad que implica la dualidad de soberanías. Schmitt sostiene:

“La esencia de la federación estriba en un dualismo de la existencia política, en una vinculación de la coexistencia federal y de la unidad política, de una parte, con una pluralidad que subsiste, un pluralismo de unidades políticas particulares, de otra parte. Una tal situación de equilibrio difícil ha de conducir a muchos conflictos, que necesitan ser resueltos” (Schmitt [1928]: 2009, 353).

Los conflictos que señala Schmitt, y que radican en la esencia de la federación, son precisamente los que surgen a la hora de determinar cuál es la soberanía que prima en un orden federal, o dicho en otras palabras, ¿la federación es soberana o también lo son los Estados que la componen? El jurista dice:

“...corresponde a la esencia de la federación el que -en tanto ella exista como tal, junto a los estados miembros como tales- se mantenga abierta la cuestión de la soberanía entre una y otros. Si se habla de una federación en la que los estados miembros no son soberanos, sino que lo es la federación como tal, es hablar de una estructura en la que solo la federación, esto es, el todo, tiene existencia política, con lo que nos encontramos en realidad ante un Estado unitario soberano. De tan sencilla manera se soslaya el verdadero problema de la federación” (Schmitt [1928]: 2009, 354)

Schmitt plantea que en una federación hay al menos dos existencias políticas, en una lectura radical, el jurista considera que la exclusión del conflicto, que es existencial y decisivo, entre la federación y uno o varios Estados miembros, significa que la federación ha cesado. Ahora bien, nuestro autor sostiene que el pacto federal tiene por finalidad un ordenamiento permanente, y puesto que no es pasajero, produce un cambio en la condición anterior de los miembros, sin que por ello se renuncie a la soberanía previa a la federación: “La federación es una unión permanente, basada en el libre convenio, y al servicio del fin de la autoconservación de todos los miembros, mediante el cual se cambia el total status político

de cada uno de los miembros en atención al fin común” (Schmitt [1928]: 2009, 348) ¿Qué implica entonces el cambio de status de los miembros de la federación? Ese cambio es la esencia de la organización federativa pero también encarna su principal contradicción. Trataremos de explicarnos: la esencia de la federación, como señalamos más arriba, consiste en mantener el dualismo de la existencia política y, para que esas existencias se conserven, las unidades que se federan comprometen su decisión última-soberana- renunciando al *ius belli*, esto es, a valerse por sí mismas frente a otro miembro federal. Ahora bien, esa renuncia implica que se anula el conflicto, o, dicho en otras palabras: ¿la sola renuncia al *ius belli* alcanza para equilibrar la relación de los miembros federales? No, puesto que es precisamente la existencia de más de una unidad política la que permite que el conflicto permanezca latente, ya que hablar de una sola unidad política, vale decir de una sola soberanía, implicaría la desaparición del conflicto. No obstante, así ya no estaríamos hablando de un Estado federal, sino de un Estado unitario. Sostuvimos que las contradicciones propias de la federación, subrayadas por Schmitt, no son ajenas a la construcción del federalismo argentino.

Luego de la caída de Rosas, se puso en marcha la organización de instituciones que se distanciaban del proyecto confederal de las dos décadas anteriores y se orientaba la organización política nacional hacia una federación mixta que permitiera conciliar “las libertades de cada provincia y las prerrogativas de toda la Nación, solución inevitable y única, mediante la combinación de los dos grandes términos del problema argentino: La Nación y la Provincia” (Alberdi: [1852] 1981, 118). En palabras de Alberdi: “la federación, lo mismo que la unidad, supone el abandono de una cantidad de poder local que se delega al poder general o central” (Alberdi: [1852] 1981, 163). Alberdi no habla de delegación de soberanía sino de delegación de poder, de facultades al gobierno central. Facultades delegadas que se desprenden de la voluntad (soberana) de las provincias que decidieron unirse en la Federación: “¿Cuáles objetos y hasta qué grado serán sometidos a la acción del gobierno general? O, lo que es lo mismo: ¿cuáles serán las atribuciones o poderes concedidos por las provincias, al poder general creado por todas ellas?” (Alberdi, [1852] 1981: 164). En el capítulo XXIV, “Continuación del mismo asunto. Extensión de las facultades y poderes del gobierno general”, el tucumano sí se refiere a la soberanía provincial con la finalidad de responder hasta dónde se extenderá la acción del poder del gobierno federal sobre los objetos que detalla en el capítulo anterior, a fin de que la soberanía provincial admitida también como base constitucional, sea respetada. Ahora bien, la acción del poder general o central sobre las provincias dejaba muy poco margen para la acción autónoma de las mismas:

“La soberanía provincial, acordada por base, quedará subsistente y respetada en todo aquello que no pertenezca a los objetos sometidos a la acción exclusiva del gobierno general, que serán por regla fundamental del derecho público todos aquellos que expresamente no atribuya la Constitución al poder del gobierno federativo o central (...) este gobierno general y local a la vez, será complicado y difícil, pero no por ello dejará de ser el único gobierno posible para la República Argentina” (Alberdi:[1852] 1981, 174).

Volvemos a nuestro autor, para quien la posibilidad del conflicto siempre está presente en la federación. Por ello, la garantía de autoconservación de los miembros que la integran, es lo que hace que se requiera la posibilidad de la intervención de una soberanía sobre otra, sin que esta intervención se considere extraña. La principal característica del pacto es abandonar la calidad de extraño para pasar a ser uno igual en la federación. En palabras de Schmitt:

“El miembro federal trata de mantener mediante la federación su independencia política y de asegurar su autodeterminación. Por otra parte, una federación, en interés de su propia seguridad, no puede perder de vista los asuntos internos de sus miembros. Toda federación da lugar a intervenciones. Toda auténtica ejecución federal es una injerencia que suprime la autodeterminación completamente independiente del Estado que afecta, quitándole su carácter de cerrado e impenetrable, su impermeabilidad. Esta antinomia afecta, pues, al derecho de autodeterminación de cada uno de los miembros federales” (Schmitt [1928], 2009: 352).

La cuestión se torna más compleja aún si pensamos que la intervención de una soberanía sobre otra es válida para, llegado el caso, garantizar la existencia de la parte (los estados-miembros), existencia que a la vez es condición del todo (la federación). En palabras de Schmitt:

“...coexisten en una federación dos clases de existencia política: la existencia común de la federación y la existencia particular de los Estados-miembros. Ambos subsistirán en tanto deba subsistir una

federación. Ni la existencia común de ésta puede suprimir la existencia particular de los Estados-miembros, ni viceversa. Ni los Estados-miembros son simplemente subordinados de la federación, ni ésta subordinada a ellos. La federación consiste tan sólo en esa vinculación existencial y ese equilibrio” (Schmitt, [1928] 2009: 352).

¿Por qué decimos que se complejiza esa relación parte-todo en la que se involucra la intervención de una soberanía sobre la otra? Porque aparece el problema de cómo evitar que esa injerencia no implique consecuencias desiguales para la autodeterminación de alguno de los miembros o de algunas de las soberanías de la federación. Si se suprime la condición de intervención para garantizar la existencia de la unidad, se estaría eliminando su principal característica, y no hablaríamos entonces de una federación en la que en virtud de su *status* soberano anterior, los miembros se comprometen a renunciar a valerse por sí mismos. Hasta aquí, todo parece indicar que el problema que permanece latente en la organización federal radica en la posibilidad de que los miembros de la federación, sin ver amenazada su existencia última, necesariamente puedan sufrir la intervención de otra soberanía (la central o federal) en casos específicos.

De la lectura del artículo 4to. del proyecto constitucional que acompaña Bases: “La confederación garantiza a las Provincias el sistema republicano, la integridad de su territorio, su soberanía y su paz interior” (Alberdi, [1852] 1981: 250) se desprende de modo explícito, que Alberdi legitima en esa garantía la posibilidad de que la soberanía general guardase alguna preeminencia sobre la provincial, ya que es la primera la que garantiza el *status* de la segunda.⁸ Legitimación que fue incorporada en el problemático⁹ artículo 6to de la

⁸ Entre los vicios inherentes a todo sistema federal, señala Tocqueville, “el más visible de todos es la complicación de los métodos que emplea. Este sistema pone necesariamente en presencia dos soberanías. El legislador logra hacer los movimientos de estas dos soberanías tan sencillos e iguales como es posible y puede encerrar a ambas en esferas de acción claramente trazadas; pero no podría hacer que no hubiera más que una, ni impedir que se rocen en algún punto” (Tocqueville [1835]: 1963, 158).

⁹ La discusión en torno a la “garantía federal” se expresa no en relación a la intervención federal en sí misma, sino a su requerimiento por parte de los gobiernos provinciales. Así como en el artículo 6to de la Constitución de 1853, el no requerimiento enfrentaba en el debate a Alberdi y a Sarmiento, éste último más apegado al artículo IV de la Constitución norteamericana (Sommariva: 1929), luego de su modificación en la reforma constitucional de 1860, la intervención federal sólo podía proceder “para garantizar la forma republicana de gobierno, ante invasión externa o conmoción interna con requerimiento de las autoridades legalmente constituidas” y aunque la interpretación del artículo 6to. pudiera ser complementada por el 5to en relación a la garantía que el gobierno federal da sobre el goce y ejercicio de las instituciones provinciales, no se especificaba con claridad qué se entendía por autoridades constituidas y, de este modo, propiciar que las intervenciones para sostenerlas pudieran ser solicitadas por el gobernador, las legislaturas provinciales y el poder judicial. De modo que, en esa ausencia de especificación, delimitada en la reforma constitucional de 1994 (artículo 75 inc. 31) hallamos una

Constitución de 1853/60, en un típico sistema presidencial de base republicana en el que se observa el escaso margen de independencia concedido a las provincias, se evidencia que el Estado federal nacía sustentado en una (constitucionalizada) desigualdad entre soberanías.

Intervenciones federales: conflicto político en sí mismo

Las intervenciones federales a partir de su incorporación en el artículo 6to de la Constitución de 1853, modificado en la reforma de 1860 como condición de Buenos Aires para su incorporación a la federación, han sido objeto de diversos estudios, en mayor medida desde una perspectiva jurídico-constitucional que las asocia directamente con la causa de desequilibrio entre la Nación y las provincias, incluso desnaturalizando el ordenamiento federal. La intervención federal, señala Botana, “emerge como un instrumento que desnaturaliza un régimen, que por definición, debía recurrir a ella tan sólo en casos excepcionales” (Botana: 1986, 26). Cabe aquí preguntar si ¿la intervención federal desnaturaliza al federalismo por el hecho de existir o por el modo en el que se ha utilizado? Al respecto, Juan Vicente Sola brinda una explicación contundente:

“La necesidad de cumplir con los fines declarados en el preámbulo, ha hecho indispensable un sistema de excepciones a aquella dualidad y mutua independencia en el ejercicio de los poderes del Estado federal y de los Estados-miembros. Las provincias han delegado funciones a la federación para constituir una fuerza capaz de defenderlas a todas, no sólo contra enemigos o amenazas exteriores, sino contra los peligros internos que amenazan los principios constitucionales adoptados, sus gobiernos o la existencia de los Estados que sobre ellos se fundaron” (Sola, 1982: 46).

De lo expresado por Sola, se desprende que las provincias no eran necesariamente ajenas a la intervención del poder central, en cuanto a la delegación de poderes para el accionar del

intencionalidad política que permitió configurar modalidades distintas de interpretación y de aplicación de la medida. Prueba de ello son las intervenciones sin requerimiento que se dispusieron, principalmente hasta 1880, e incluso una modalidad adoptada por Mitre que además de saltar el requerimiento formal establecía una suerte de intervención *preventiva*, aplicable en aquellos casos en los que se considerara que existía el peligro de propagación de la sedición entre provincias (Matienzo: 1917).

gobierno federal. Los patrones de intervenciones federales que Natalio Botana (1993) divide tres períodos: 1862-1880, 1880-1916 y 1916-1930, permiten observar una práctica continua. El carácter conflictivo de la intervención federal configuraba diversas interpretaciones y prácticas variadas que se dirimían en la arena política, y que dejaban escaso margen para una resolución de tipo legal-normativa. Ahora bien, ¿cuándo las soberanías provinciales se ven subordinadas o incluso eliminadas por la injerencia del poder central que ellas mismas crearon, podemos seguir hablando de federalismo? La respuesta a esta pregunta es un controvertido sí. En el complejo juego político que se despliega a partir de 1862, la herramienta que debía garantizar el equilibrio federal, al menos en la fundamentación que la incorporaba en la Constitución Nacional, propició una organización política y territorial del Estado que, si bien se basaba en la primacía de una soberanía, la nacional, por sobre las soberanías locales, cuestión que se extendió hasta 1880, no por eso dejaba de ser federal. Entre 1861 y 1880, Buenos Aires quedaba excluida de la intervención del poder federal, mientras transcurría un proceso político tan complejo como violento. Pero en ese complejo proceso surgían reacciones por parte de las fuerzas políticas -también porteñas- que habían sido la oposición a Mitre. Esos conflictos que se hicieron extensivos a las presidencias de Sarmiento y Avellaneda, acrecentaban la lucha del Presidente para derribar a fuertes caudillos provinciales, poniendo de relieve que la autoridad central buscaba consolidarse debilitando las esferas de competencias de las soberanías. Mientras que, durante las dos presidencias de Julio Argentino Roca, se registra una merma de la intervención que puede ser explicada por la política hegemónica del Partido Autonomista Nacional, la presidencia de José Figueroa Alcorta configura un sub-patrón intervencionista que entre 1908 y 1910, guarda directa relación con la eliminación de los resabios del roquismo en el interior del país, y, en consecuencia, con la reforma política¹⁰. Luego de la reforma de 1911 y 1912,¹¹ el *inesperado* ascenso del radicalismo al poder supuso el inicio de un proceso de democratización, interrumpido tras el golpe de Estado de 1930.

¹⁰ Sobre la relación entre la reforma política y la intervención federal durante la presidencia de José Figueroa Alcorta, ver Mario Justo López (h.) (Comp), 2005).

¹¹ La primera Ley (8129) consistía en la creación de un nuevo padrón electoral sobre la base del enrolamiento militar; la segunda Ley (8130) establecía la elección de diputados nacionales y electores a presidente y vicepresidente. Por último el sufragio masculino, universal y obligatorio para todos los ciudadanos nativos o naturalizados, mayores de 18 años, bajo el sistema de lista incompleta (Ley 8871).

Yrigoyenismo y soberanía nacional ¿una reconfiguración federal?

El radicalismo yrigoyenista surgía en un contexto de crisis del federalismo que no alcanzaba aún la integración provincial al todo nacional. En línea con la crítica que Nicolás Matienzo esgrimía en 1910 sobre la reforma constitucional de 1860,¹² José Carlos Chiaramonte (2013) indica que la ineficacia del federalismo adulterado en aquel año se había manifestado durante los conflictos que culminaron en 1880, mientras que su anulación de hecho durante el “unicato” roquista ponía de relieve la contradicción entre el régimen constitucional y su constante negación en las prácticas presidencialistas. El autor ejemplifica como indicador del avance del Poder Ejecutivo sobre la estructura federal del Estado al frecuente uso del procedimiento de intervención federal, cuyo corolario cuantitativo es la primera presidencia de Hipólito Yrigoyen. Para Natalio Botana: “(...) la política intervencionista de Yrigoyen manifestó ideas y estilos que enfrentaban al pluralismo federal y a la exigencia de colaboración entre poderes impuesta por la Constitución (Botana: 1993, 250)”. Asimismo, Waldo Ansaldi sostiene que: “De hecho, la práctica excesiva de las intervenciones federales fue un elemento erosionante no sólo del federalismo sino de la propia democracia política” (Ansaldi, 2009: 123). Es en este punto, en el que nuestra lectura de las intervenciones federales se aparta de los trabajos dedicados al período yrigoyenista entre 1916 y 1922. La mirada puesta en las antinomias federales, conduce a interrogar en qué medida la interpretación del proceso de intervenciones federales desplegado por el yrigoyenismo, se explica sólo por el aspecto cuantitativo, por los conflictos inter e intra partidarios¹³ y por la permanente tendencia a la centralización del poder en el Ejecutivo.¹⁴

Hacia 1903, la UCR comenzaba a reorganizarse bajo la dirección de Hipólito Yrigoyen, los siete años que van desde los intentos revolucionarios de la UCR, en 1905, hasta

¹² Para el Centenario de la Revolución de Mayo, los denominados “Constitucionalistas del Centenario”, aunque con diferencias argumentales, señalaban coincidían en que habían variado las causas que daban origen al arreglo federal de 1853. Mientras que Rodolfo Rivarola (1908) sostenía que el federalismo no había sido más que un régimen de gobierno transitorio y proponía una reforma constitucional en un sentido unitario, Nicolás Matienzo (1910) esgrimía frente al argumento de Rivarola, que el problema que enfrentaba el federalismo argentino era atribuible a la modificación de la Constitución en 1860. Textualmente, “porque la constitución actual, tal como la dejaron los liberales de 1860, no garante al pueblo contra los gobiernos, sino a los gobiernos contra el pueblo” (Matienzo: 1917, 227).

¹³ Sobre las intervenciones federales en el período, entendidas en relación a los conflictos entre el gobierno y el partido dada la imposibilidad de las facciones partidarias de unirse en elecciones nacionales o provinciales Ver Persello (2004).

¹⁴ Ana María Mustapic (1983) centra el análisis en la cantidad de intervenciones federales: 19 en trece de las 14 provincias argentinas, en las que 15 fueron dispuestas por decreto y 4 por Ley del Congreso, dando por resultado, desde la perspectiva de la autora, una utilización abusiva de la medida que no rompía con períodos anteriores, ya que concentraba el poder en el Ejecutivo.

el abandono de la abstención electoral, en 1912, se caracterizaron por el establecimiento de nuevos clubes partidarios y la búsqueda de apoyo de jefes políticos locales con la intención de zanjar los conflictos entre facciones radicales y así consolidar la autoridad de Yrigoyen. Por otra parte, comenzaba a configurarse una transformación en los postulados originarios de la UCR que no estuvo exenta de críticas tanto de la oposición como de la propia fuerza política. Mientras que para Leandro Alem, “La Unión Cívica fue desde un principio la coalición de los hombres de bien, vinculados para destruir el sistema de gobierno imperante, que ha producido tan graves perturbaciones en la República” (Pueblo y Gobierno, 1953: 40). Para Yrigoyen, en cambio, la UCR tenía un carácter movimientista que era expresión de aspiraciones colectivas. Ante la exigencia del dirigente cordobés, Pedro Molina, sobre una definición programática que se enmarcara en los pronunciamientos partidarios de 1890 y que no se sustentara “sólo en buenas intenciones y propósitos honestos”, Yrigoyen respondía:

“Habiéndose congregado ese movimiento [la Unión Cívica Radical] para fines generales y comunes y siendo más definido en sus objetivos, no sólo son compatibles en su seno todas las creencias en que se diversifican y sintetizan las acciones sociales, sino que le dan y le imprimen su verdadera significación (...) Su causa es la de la Nación misma y su representación la del poder público (Documentos, 1986: 77)”.

La diferencia a partir de la cual Yrigoyen se presenta como alternativa al poder, radicaba en una particular concepción de la representación pública que rompía con la tradición liberal desde la que la UCR originaria fundaba el orden legítimo. Si para Alem se trataba de limitar, dividir y descentralizar el poder¹⁵ (Persello: 2000, 68), para Yrigoyen, en 1905, el origen de los males argentinos era situado en la presidencia de Roca: en “una insólita regresión que, después de 25 años de transgresiones a todas las instituciones morales, políticas y administrativas, amenaza retardar indefinidamente el restablecimiento de la vida nacional” (Documentos, 1986: 25). En 1908, en entrevista con el Presidente Figueroa Alcorta, Yrigoyen

¹⁵ Cabe destacar que entre los más fervientes opositores a la federalización de Buenos Aires, se encontraba Leandro Alem, quien, en palabras de Ezequiel Gallo: “se inscribía en la vertiente anticonservadora del pensamiento liberal. Alem era, por otra parte, un acérrimo enemigo de la concentración del poder político” (Gallo: 1987, 355). La adhesión de Alem al postulado central del liberalismo clásico, se evidencia, siguiendo a Gallo, en la célebre expresión “gobernad lo menos posible”, que se encuentra en el debate por la federalización de Buenos Aires (Botana y Gallo: 1997).

desconocía la existencia de algún gobierno de origen constitucional en la República, y hacia 1909, sostenía frente a Molina:

“No hago más que evidenciar que hay un juicio público supremo, y ojalá que así hubiera una razón de estado superior. El día en que esos atributos se identifiquen por el ejercicio de la soberanía el mundo se asombrará de la grandeza argentina! Esa es la obra de la Unión Cívica Radical, y esa será su solución con todos los esplendores de su genio (Documentos, 1986: 84)”.

En principio se trataba de no asistir a comicios que revistieran la ilegitimidad propia de un régimen que no era expresión de la soberanía nacional, precisamente porque era la UCR quien la asumía, y, frente a ese particular ejercicio de la soberanía, la intervención federal era una vieja aspiración del radicalismo yrigoyenista, como medio para transitar el pasaje del sufragio libre¹⁶ (de fraude y de coerción) inscripto en el discurso y en la práctica de la UCR originaria, hacía el sufragio universal (obligatorio y masculino) extensivo a todo el territorio nacional. Retomando a Schmitt, las conquistas modernas tales como el sufragio (universal) son la consecuencia de una igualdad sustancial, pero en modo alguno es el fundamento de la democracia:

“...El sufragio universal no es, pues, el contenido de la igualdad democrática, sino consecuencia de una igualdad que se da por supuesta...la igualdad democrática es, pues, una igualdad sustancial. Todos los ciudadanos pueden ser tratados como iguales, tener igualdad ante el sufragio, etc., porque participan de esa sustancia. (Schmitt, [1928] 2009: 225).

Si por una misma sustancia se entiende la pertenencia a la comunidad política, es decir, a un mismo espacio territorial, la problemática conjunción entre el derecho individual al sufragio libre y la extensión (universalización) de ese derecho en todo el territorio nacional, pasa inadvertido si las intervenciones federales durante el período yrigoyenista, se analizan sólo en línea de continuidad con presidencias anteriores. Si bien la práctica intervencionista,

¹⁶ Para un análisis en detalle sobre la diferencia entre los postulados originarios de la UCR en torno al sufragio libre y el giro yrigoyenista hacía la efectiva concreción del sufragio universal, ver Aboy Carlés (2001).

como hemos señalado, no es novedosa pues forma parte de la particularidad constitutiva del *arreglo* federal, presenta innovaciones en relación a la singular lectura que Yrigoyen hace de la soberanía nacional y del mandato presidencial. Considerando que la democracia entendida en un sentido rousseauiano, al decir de Schmitt, contiene una dimensión homogeneizante que permanece oculta si su interpretación se limita sólo a su arista liberal, pues se basa en el principio de identidad (homogeneidad), entre gobernantes y gobernados (Schmitt [1928]: 2009, 238), no decimos que en la práctica federalismo y democracia sean imposibles de conciliar; no obstante, las tensiones que son propias de dos principios políticos diferentes: la pluralidad federal y la homogeneidad democrática, se tornan visibles se tiene en cuenta que, en el ideario de Hipólito Yrigoyen, se opera una suerte de torsión rousseauiana de la soberanía dado su carácter único e indivisible, al que Yrigoyen entrelaza con el reconocimiento de un, hasta entonces, denegado *status* político provincial.

Dos apartados del fundamento de la emblemática intervención federal a la provincia de Buenos Aires, en 1917, dan cuenta del pasaje de la soberanía de “los pueblos” a la “soberanía nacional única e indivisible”, frente al conflicto provincial que iba directamente relacionado con la adaptación de la normativa electoral nacional en el ámbito provincial:

“Que los gobiernos que menosprecian la soberanía de los pueblos no se sostienen sino en apariencia, desde que lo hacen contra los designios superiores que deben regirlos y contra la legítima representación; y por sus extremadas injusticias concluyen por perder, en un momento dado, todo lo que han absorbido en largos años de detentación. Que ésa es precisamente la situación del Gobierno de la provincia de Buenos Aires sobre el que gravita el mandato constitucional que impone su cesación, o el pronunciamiento público que sanciona su derrocamiento, en los mismos términos a que se encontró abocado desde las horas iniciales de la reparación histórica que asumiera la Nación, pero con agravantes tales que su desaparición ha asumido los caracteres de un clamor público y de una imposición impostergable de la moral política” (M.M.I, 1917-1918: 98).

En el decreto aparece, en primer lugar, una referencia a “la soberanía de los pueblos” que puede ser entendida como un reconocimiento plural de las unidades locales o

provinciales garantizado por el gobierno federal. Sin embargo, en el mismo documento se esgrime que:

“El pueblo de la república, al plebiscitar su actual gobierno legítimo, ha puesto la sanción soberana de su voluntad a todas las situaciones de hecho y a todos los poderes ilegales. Que en tal virtud, el poder ejecutivo no debe apartarse del concepto fundamental que ha informado la razón de su representación pública, sino antes bien, realizar, como el primero y más decisivos de sus postulados, la obra de reparación política que alcanzada en el orden nacional debe imponerse en los estados federales, desde que el ejercicio de la soberanía es indivisible dentro de la unidad nacional, y desde que todos los ciudadanos de la república tienen los mismos derechos y prerrogativas. Nada más justamente señalado, entonces, que el ejercicio de las facultades constitucionales del poder ejecutivo de la nación, para asegurar el cumplimiento en los estados de la misma solución, en unidad armónica y solidaridad absoluta” (M.M.I: 1917-1918: 98).

En el fragmento del decreto podemos ver que ha variado el asiento de la soberanía, la cual deviene única e indivisible dentro de la unidad nacional. Es en esa lectura monista de la soberanía en la que encontramos la innovación yrigoyenista en materia de intervenciones federales. Tal configuración de un único pueblo fundamenta un mandato plebiscitado, es decir, un modo de gobernar que no admite ni observa contradicciones o diferencias entre la voluntad popular y el líder que la asume. Nos interesa aquí, retomar la concepción de la representación en la lectura radical de Carl Schmitt sobre la democracia rousseauiana. El jurista advierte que la representación no puede ser concebida como un fenómeno normativo ni tampoco como un procedimiento, pues, la dialéctica del concepto de representación (democrática), señala Schmitt, “es hacer perceptible y actualizar un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública” (Schmitt: [1928] 2009, 209). De modo que, en una representación así entendida, representante y representados se constituyen en el mismo momento de la representación. Se distingue así una representación, la yrigoyenista, en la que “el pueblo”, “la nación” o “la patria misma”, conformaban una unidad expresada en la figura del presidente. Y es en virtud de esa particular representación política, que el mandatario

radical asumía una “reparación” de carácter nacional. Lo propio de la existencia local no era más que la expresión de una soberanía detentada por gobiernos ilegítimos, mientras que la soberanía indivisible, reasumida por la Nación, es la que reconoce un status político inexistente antes de la *reparación*. Por ejemplo, en el decreto de intervención a la provincia de Corrientes en 1917, se expresa que: “el poder Ejecutivo de la Nación considera como uno de sus más altos deberes el de tutelar la vida política de los Estados federales, para que ella se realice en toda su pureza y amplitud” (M.M.I., 1917-1918: 134).

En nuestra interpretación del proceso intervencionista “tutelar” implica, para Yrigoyen, reconocer al espacio comunitario nacional, de ahí que el reconocimiento del *status* político provincial, en el ideario del Presidente, no podía verse condicionado por los gobiernos *locales* ni por las normas constitucionales. Sostiene Schmitt:

“La Constitución vale por virtud de la voluntad política existente de aquel que la da. “Toda especie de normación jurídica, y también la normación constitucional, presupone una voluntad como existente”. Las leyes constitucionales, valen por el contrario, a base de la Constitución y presuponen una Constitución. Toda ley como regulación normativa, y también la ley constitucional, necesita para su validez en último término, una decisión política previa, adoptada por un poder o autoridad políticamente existente” (Schmitt, [1928] 2009: 46).

Por un lado, en el ideario de Yrigoyen, la Constitución Nacional comenzaba a tener vigencia a partir de la *reparación* y no antes de ella. Por otro lado, cuando el Presidente señala que los gobiernos “quedan incorporados dentro de los preceptos de la Constitución y de sus leyes correlativas y sólo podrán ser intervenidos cuando concurren circunstancias que la carta fundamental menciona y que deberán ser interpretadas y aplicadas restrictivamente por los poderes federales”, está indicando que su interpretación, en una primera instancia, no era restrictiva, ya que para Yrigoyen el mandato popular primaba sobre el mandato constitucional. De modo que, “la instauración del gobierno democrático como expresión de la soberanía del pueblo” (Yrigoyen, 1923: 22) se constituía a partir de un complejo proceso

policéntrico¹⁷ en el que las intervenciones federales contienen una lógica democrática inscripta en el intento de alcanzar la voluntad nacional.

Consideraciones finales

Comenzamos este trabajo preguntándonos por la utilidad de la lectura del federalismo en clave schmittiana, para analizar el devenir del federalismo argentino. Esa lectura nos condujo, en primer lugar, a entender la organización federal como problema y no sólo como solución para la unidad del Estado. Pensado así, el federalismo argentino en tanto principio articulador del espacio político y territorial que aloja soberanías en coexistencia, encontraba en la intervención federal, inherente al particular *arreglo* de 1853, una garantía prevista para casos excepcionales que pudieran amenazar la existencia del Estado federal. En segundo lugar, considerar que, tal como señala Schmitt, la coexistencia federal de la unidad política lleva a una situación de equilibrio difícil que conduce a muchos conflictos, que necesitan ser resueltos, nos permitió visibilizar la naturaleza conflictiva de la intervención federal, dirimible en la arena política más allá del corsé jurídico-normativo. Sostuvimos que el federalismo argentino se sustentaba en una desigual relación entre las unidades federadas y que en esa relación las intervenciones federales podían hacer peligrar la coexistencia de soberanías, dando por resultado un balance federal que para 1910 resaltaba el irresuelto problema del federalismo argentino para integrar a las provincias al todo nacional. Para argumentar el efecto negativo de las intervenciones federales durante la primera presidencia yrigoyenista, los estudios dedicados al período han hecho hincapié en que facilitaban el acrecentamiento del Poder Ejecutivo Nacional, dando por resultado una continuidad centralista con las presidencias anteriores. Sin embargo, seguir la huella trazada por Schmitt para comprender que en el ordenamiento federal no se suturan tensiones sino que éstas permanecen latentes, permite observar que frente al problema federal heredado, Yrigoyen sentaba las bases de un modo de gobernar que concebía al gobierno democrático, asumiendo la soberanía nacional única e indivisible. De modo que, a las tensiones inherentes a la federación, se suma otra tensión y es la que radica en la no imposible pero sí compleja conjunción entre el principio de

¹⁷ De la revisión de la totalidad de las Memorias del Ministerio del Interior entre 1916 y 1922, se desprende la recíproca relación entre los diversos centros de poder político (provinciales) al momento de solicitar la intervención federal al Poder Ejecutivo Nacional, permitiendo correr el eje de la interpretación de la intervención federal en un único sentido, centralista y desnaturalizador del federalismo. Este argumento ha sido desarrollado con mayor amplitud en “¿La Nación (des) centrada? Federalismo, democracia e intervenciones federales durante el populismo yrigoyenista (1916-1922).” Natalia Milne (2014), Tesis de Maestría en Ciencia Política (IDAES/UNSAM).

pluralidad federal y el principio de homogeneidad democrática. La homogeneización del espacio político territorial dependía, en la lectura de Yrigoyen, de las intervenciones federales mediante las cuales el Poder Ejecutivo cumplía un rol tutelar sobre las unidades federadas, hasta tanto se alcanzara la voluntad nacional y se las incorporara en un ordenamiento constitucional, que el presidente desconocía antes de la *reparación*. De modo que, recurrir al pensador de lo político nos ha permitido no sólo identificar las escasamente advertidas antinomias del Estado federal, sino también analizar la política de intervenciones federales del yrigoyenismo, más allá de la cantidad de intervenciones realizadas y de su utilización como mecanismo de control político, concluyendo en que: así como en períodos anteriores la intervención federal podía hacer peligrar e incluso extinguir las soberanías provinciales, en el período analizado contienen una lógica democrática, cuyo correlato se encuentra en el intento de homogeneizar el espacio político nacional, reconociendo a todas las unidades federadas, en un complejo proceso de nacionalización (des) centrada que interpelaba la desigualdad federal y comenzaba a reconfigurar los límites del federalismo originario.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2001). *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*. Rosario: Homosapiens.
- Aboy Carlés, G. y Melo, J. (2001). *Naturaleza del Poder Ejecutivo y Organización Federal del Estado*. Paper presentado en el V Congreso Nacional de Ciencia Política organizado por la SAAP, Río Cuarto: Publicado como Documento de Trabajo Nro. 5 en la escuela de Política y Gobierno de la Universidad Nacional de San Martín.
- Alberdi, J. B. (1981) [1852]. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Ansaldi, W. (2009). “La trunca transición del régimen oligárquico al régimen democrático”. En Suriano, J. (Coord.): *Argentina. La construcción de un país*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bandieri, L. M. (2002). “Carl Schmitt y el federalismo”. En Dotti, J. y Pinto, J. (Comps.): *Carl Schmitt, su época y su pensamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bodino, J. (1973) [1576]. *Los Seis Libros de la República*. Madrid: Aguilar. Libro I.

- Botana, N. (1986) [1977]. *El orden conservador: La política argentina entre 1880 y 1916*. Buenos Aires. Hyspamérica.
- Botana, N. (1993). “El federalismo liberal en Argentina: 1852-1930”. En Carmagnani, M. (Coord.): *Federalismos Latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Botana, N. y Gallo, E. (1997). *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*. Buenos Aires: Ariel, Biblioteca del Pensamiento Argentino. Tomo II.
- Chiaramonte, J. C. (1993). “El federalismo argentino en la primera mitad del siglo XIX”. En Carmagnani, M. (Coord.): *Federalismos Latinoamericanos: México/Brasil/Argentina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Chiaramonte, J.C. (2013): *Usos políticos de la historia. Lenguaje de clases y revisionismo histórico*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Elazar, D, J. (1990). *Exploración del federalismo*. Barcelona: Editorial Hacer.
- Dotti, J. (2008). “Breves consideraciones sobre Schmitt, lector de Hobbes”. En Lucak de Stier, M.L. (Comp.): *Perspectivas latinoamericanas sobre Hobbes*. Buenos Aires: Educa.
- Gallo, E. (1987). *Tradición liberal argentina*. Chile. Revista Estudios Públicos, N°27, 351-367. [consulta: 09 de octubre de 2015] <www.cepchile.cl/dms/archivo_941_1093/rev27_gallo.pdf>.
- Halperín Donghi, T. (2005). *Una Nación para el Desierto Argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hamilton, A., Madison y Jay, J. [1788] (2000). *El federalista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Justo López, M. (h.) (2005). “La elección de Roque Sáenz Peña y la estrategia para la reforma electoral”. En Justo López, M. (h.) (Comp.): *De la República Oligárquica a la República Democrática*. Buenos Aires: Lumier.
- Matienzo, J. N. (1917). *El gobierno representativo federal en la República Argentina*. (2da. ed.) Madrid: Editorial Americana.
- Melo, J. (2003). *El Pacto Peregrino: Sobre el federalismo argentino y la Reforma Constitucional de 1994*. Tesis de Maestría en Políticas Públicas y Gerenciamiento del Desarrollo. Escuela de Política y Gobierno. Universidad Nacional de General San Martín, School of Arts-Georgetown University. Buenos Aires.

- Milne, N. (2014). ¿La nación (des) centrada? Federalismo, democracia e intervenciones federales durante el populismo yrigoyenista (1916-1922). Tesis de Maestría en Ciencia Política. Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín.
- Mustapic, A. M. (1984). *Conflictos institucionales durante el primer gobierno radical: 1916-1922*. Desarrollo Económico, V. 24, N° 83, abril-junio, 84-108. [consulta: 07 de octubre de 2015]
<[http://www.fcp.uncu.edu.ar/upload/Mustapic, Ana Mara Conflictos institucionales durante el pr.pdf](http://www.fcp.uncu.edu.ar/upload/Mustapic,_Ana_Mara_Conflictos_institucionales_durante_el_pr.pdf)>.
- Persello, A. V. (2000): “Los gobiernos radicales: debate institucional y práctica política”. En Ricardo Falcón (Dir.): *Democracia, conflicto social y renovación de la ideas, 1916-1930*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Persello, A. V. (2011). *La Unión Cívica Radical. De los orígenes a la emergencia del peronismo*. IBEROAMERICA global, Vol. 4 N° 2, 81-97. [consulta: 08 de octubre de 2015]
<http://media.wix.com/ugd/b9eda6_615b06d777729094351c8a79989cdeb0.pdf>.
- Rivarola, R. (1908). *Del régimen federativo al unitario*. Buenos Aires: Peuser.
- Rousseau, J.J. (1992) [1762]. *El Contrato Social o Principios de Derecho Político*. (9na. ed.). México: Editorial Porrúa
- Sarmiento, D. F. (2011) [1853]. *Comentarios de la Constitución Argentina*. [consulta: 09 de octubre de 2015] <<http://constitucionweb.blogspot.com.ar/2011/04/comentarios-de-la-constitucion-de-la.html>>.
- Schmitt, C. (1991) [1922]: *Teología Política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Buenos Aires: Editorial Struhart.
- Schmitt, C. (2009) [1928]. *Teoría de la Constitución*. (6ta.reimpresión). Madrid: Alianza Universidad.
- Sommariva, L. H. (1929). *Historia de las intervenciones federales en las provincias*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Sola, J. V. (1982). *Intervención federal en las provincias*. Buenos Aires: Abeledo Perrot.
- Tocqueville, A. [1835] (1963): *La democracia en América* (2da. ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Yrigoyen, H. (1957) [1923]. *Mi vida y mi doctrina*, Buenos Aires: Raigal.
- Zarka, Yves Charles (2012). *Carl Schmitt: una lectura antimoderna de la modernidad: la triple traición a Hobbes*. Eikasía, 57-69. [consulta: 07 de octubre de 2015]
<<http://www.revistadefilosofia.org/45-03.pdf>>

Zorraquín Becú, R. (1939): *El federalismo argentino* (2da. ed.). Buenos Aires. La Facultad.

Fuentes documentales:

Constitución de la Nación Argentina (1999). Buenos Aires: De palma.

Documentos de Hipólito Yrigoyen (1986). *Apostolado Cívico, Obra de Gobierno y Defensa ante la Corte*. Buenos Aires: Senado de la Nación, Secretaría Parlamentaria. Dirección de Publicaciones.

Hipólito Yrigoyen: Pueblo y gobierno (1953). Buenos Aires: Editorial Raigal. Tomo I: “La Reparación Fundamental”, vol. I: “Reparación-Intransigencia” y Tomo III: “La Reparación Institucional”, vol. II: “La República Federal”, 1ra.parte.

Ministerio del Interior. República Argentina. *Memoria presentada al Honorable Congreso de la Nación 1917 a 1922*, Tomos I a VI. Buenos Aires: Imprenta del Congreso Nacional.

Interrogaciones sobre lo político en Marx. La lectura de Carl Schmitt.

Diego Paredes Goicochea¹

Universidad Autónoma de Colombia

Resumen: *Este ensayo busca interrogar el sentido de lo político en el pensamiento de Karl Marx a partir de la lectura de Carl Schmitt. Aunque por un lado el jurista alemán considera que el marxismo subsume los problemas políticos bajo cuestiones económicas, por otro lado, destaca que Marx pensó lo político a partir de la agudización del antagonismo y de la dictadura del proletariado. Sin embargo, para Schmitt, estos dos elementos de lo político en Marx están contruidos sobre la base de la lógica hegeliana de la historia. En el presente texto se discute esta herencia hegeliana del pensamiento político marxiano y se sugiere una alternativa para pensar la política a partir del materialismo práctico, en el cual se acentúa la acción contingente que emerge en medio de la coexistencia humana.*

En las últimas páginas de *Teología política*, Schmitt llama la atención sobre una situación que, paradójicamente, pone en un mismo bando a financieros americanos, técnicos industriales y socialistas marxistas. Esta situación común es la denominada “lucha contra la política” que se expresa en la primacía de la objetividad de la vida económica. Al igual que los principales actores de la sociedad burguesa, los marxistas subsumen los problemas políticos bajo cuestiones técnicas, organizativas y administrativas, que tienen como fin “exigir que acabe el imperio nada objetivo de la política” (Schmitt, 2009: 57). Así, los asuntos propiamente políticos, siempre atravesados, para Schmitt, por la confrontación y por la posibilidad de la decisión, desaparecen bajo el dominio, la planificación y el control de las actividades técnico-económicas. En este texto temprano, escrito apenas unos años después del

¹ Este escrito hace parte de una investigación en curso financiada por la Universidad Autónoma de Colombia y titulada “Marx y la democracia”.

triunfo de la Revolución de Octubre, el jurista alemán presenta este diagnóstico de época para mostrar que los objetivos de los bolcheviques rusos no se distinguían, en su esencia, de aquellos de los industriales norteamericanos: ambos compartían la lucha a favor del pensamiento económico y, a través de esta lucha, convertían al Estado moderno en “una gran empresa” (Ibíd.).

Ahora bien, aunque en este diagnóstico Schmitt tiene más en cuenta a Lenin que a Marx, lo cierto es que en sus diferentes comentarios sobre la Unión Soviética en referencia a este tema, no se advierte una gran distancia entre el filósofo alemán y sus epígonos. En particular, en la comprensión schmittiana del materialismo marxiano, se pone de manifiesto que la lucha por el pensamiento económico de los socialistas marxistas de comienzos del siglo XX, tiene su raíz en la filosofía de la historia de Marx. En *Teología política*, Schmitt entiende esta filosofía a partir del nexo causal entre los fenómenos espirituales y las explicaciones materialistas. De este modo considera que, en el pensamiento marxiano sobre la historia, las formas ideológicas no son más que “reflejos” de los condicionamientos económicos y que los cambios políticos se reducen a funciones de estos condicionamientos². Sin embargo, junto con esta insistencia en la primacía del pensamiento económico en Marx, y por ende en el marxismo, se revela la agudeza interpretativa de Schmitt para dilucidar la dimensión política en la filosofía del pensador alemán. La visión materialista de la historia no sólo depende del desarrollo de la base económica, sino que es indisoluble del antagonismo entre burgueses y proletarios y la imposición de la dictadura del proletariado. Es justamente en estos dos últimos elementos que Schmitt vislumbra la especificidad de lo político en el pensamiento marxiano.

Pero lo más interesante, como se nota en particular en *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, es que dicha coexistencia entre la visión materialista de la historia y la dictadura, permanecen dentro del marco de la herencia de la filosofía hegeliana. De hecho, de manera más precisa, y como espero explicarlo en detalle más adelante, para Schmitt, la dictadura del proletariado es hasta cierto punto deudora de la fe racionalista de la Ilustración y su “última evidencia metafísica está construida sobre la base de la lógica hegeliana de la historia” (Schmitt, 2008: 109). En las páginas siguientes quisiera detenerme en esta interpretación schmittiana, para centrarme en algunas

² “La filosofía marxista de la historia radicó este nexo en el plano económico y lo fundamentó sistemáticamente hasta el punto de buscar también la clave de los cambios políticos y sociales en un centro de imputación, que no es otro que el económico. Tal explicación materialista hace imposible una consideración aislada de la consecuencia ideológica, porque en todas partes ve meros ‘reflejos’, simples ‘imágenes o disfraces’ de las relaciones económicas y opera de manera consecuente con explicaciones e interpretaciones psicológicas y, a veces, en su comprensión vulgar, hasta con simples sospechas” (Schmitt, 2009: 42).

interrogaciones sobre lo político en el pensamiento de Marx. A mi juicio, las sugerentes posibilidades de comprensión de lo político en Marx, que Schmitt abre al leer la obra de este último desde la perspectiva del conflicto, encuentran su límite en la excesiva insistencia en la deuda del pensamiento marxiano con la filosofía de Hegel.

La base hegeliana de la “ciencia” marxiana

Tal vez uno de los puntos más sugestivos de la lectura schmittiana de Marx es aquel que se ocupa del carácter científico del socialismo. Como en otros momentos de la obra de Schmitt, donde lo que está en juego es comprender el reto político al que se enfrentan tanto revolucionarios como contrarrevolucionarios en la Europa del siglo XIX, la fecha decisiva en este caso es también 1848. Teniendo seguramente como referencia el *Manifiesto comunista*, Schmitt considera que a partir de ese momento histórico el socialismo adquiere la “conciencia de su carácter científico” (Schmitt, 2008: 110). Pero este carácter, que ciertamente podría conducir a la ya conocida –y por lo demás nefasta– confusión entre socialismo y mecanicismo, no debe ser entendido como la aplicación de las ciencias de la naturaleza al campo de la lucha contra la explotación. Si el concepto de “ciencia” se limitara a la exactitud de las ciencias naturales, la contingencia de los asuntos humanos y, lo que es más importante para Schmitt, la posibilidad misma de la *decisión*, se verían anuladas. En otras palabras, un socialismo científico entendido a partir de las ciencias de la naturaleza no podría ser el fundamento para una dictadura. De esta forma, el jurista alemán sostiene que la expresión “científico” en relación con el socialismo, usualmente “no significa más que algo negativo, a saber, el rechazo de la utopía” (Ibíd.).

Así pues, lo que Schmitt parece entender por “científico” se vincula con aquella idea que Marx resume en el famoso prólogo de 1859 a través de la frase “la humanidad siempre se plantea sólo problemas que puede solucionar” (Marx, 2005: 194)³. La sociedad futura no es obra de un ideal, sino la consecuencia de las condiciones materiales de existencia, de la acción que de ellas resulta y, en particular, del conocimiento de estas condiciones. En sus palabras, con “socialismo científico” se quiere decir que se “está decidido a intervenir con toda conciencia en la realidad política y social, configurándola según las condiciones,

³ La cita completa es la siguiente: “Una formación social nunca se extingue antes de que estén desarrolladas todas las fuerzas productivas para las cuales es ampliamente suficiente, y nunca la sustituyen nuevas y superiores relaciones de producción antes de que las condiciones materiales de existencia de éstas se hayan incubado en el seno mismo de la vieja sociedad. Por eso, la humanidad siempre se plantea sólo problemas que puede solucionar, pues, mirando con más cuidado, se encontrará siempre que el problema mismo sólo nace si las condiciones materiales de su solución ya existen o por lo menos están en devenir” (Marx, 2008: 194).

adecuadamente conocidas, que le son inmanentes, en vez de guiarse por fantasías e ideales ficticios” (Schmitt, 2008: 110-111). La intervención política depende, entonces, del conocimiento de la vida de una sociedad y, para ser más precisos, de las especificidades de su desarrollo histórico. La “ciencia” tiene que ver con este conocimiento y no con las leyes exactas del transcurrir de la historia.

Ahora bien, Schmitt se embarca en esta discusión por dos razones. Primero, quiere evitar la interpretación que el “marxismo popular” hace del socialismo científico. Para él, este marxismo termina neutralizando lo político al querer calcular el acontecer histórico “como se calcula en astronomía el curso de los astros” (Schmitt, 2008: 111). En otras palabras, en la transferencia de las ciencias de la naturaleza al campo de la acción histórica, los acontecimientos se presentan bajo la apariencia de la “férrea necesidad” y la política, en sentido schmittiano, se cancela en el “reino de la absoluta tecnicidad” (Schmitt, 2008: 112). Este marxismo economicista, que asume la ciencia en su acepción positivista, no haría más que contemplar el acontecer histórico según el desarrollo técnico y partiendo de una concepción determinista de la realidad. Así, el “marxismo popular” reactiva, sin recurrir al moralismo del siglo XVIII, el racionalismo de la Ilustración, puesto que busca “lograr una política de una exactitud equiparable a la exactitud de las matemáticas y la física” (Ibíd.). Pero, en segundo lugar, Schmitt explora la discusión del socialismo científico porque quiere mostrar que el concepto marxiano de “dictadura” supera al del racionalismo pedagógico de la Ilustración, en el cual una élite ilustrada justifica su decisión excepcional a través de la razón. Esto sucede, según él, porque el carácter científico del socialismo marxiano tiene su base en la metafísica hegeliana, en particular en su filosofía de la historia.

En este sentido, aunque Schmitt logra separar a Marx, por un lado, de las fáciles interpretaciones de la ciencia positivista, que reducen su filosofía a un mecanicismo rudimentario, por otro lado, incluye su pensamiento dentro de la tradición del idealismo alemán y, en especial, lo acerca con firmeza a la dialéctica hegeliana⁴. De este modo, para Schmitt, el hecho de que Marx postule que el desarrollo histórico está sujeto a las condiciones materiales de producción, no excluye que pueda conservar, a su modo, “el pensamiento del desarrollo dialéctico de la historia de la humanidad, considerándolo como un proceso antitético, concreto e irrepetible que se produce a sí mismo en virtud de una fuerza orgánica inmanente” (Schmitt, 2008: 113). De hecho, es justamente la concepción *dialéctica* del

⁴ Como lo recuerda Dotti, Schmitt aborda la relación entre Marx y Hegel teniendo en cuenta la interpretación de Lukács. Cf. Dotti, 2011: 151.

acontecer histórico lo que impide que el socialismo sea asumido como un asunto exclusivamente técnico, desprovisto de acciones políticas.

Para Schmitt, la particularidad del racionalismo marxiano es su comprensión de una historicidad concreta en el marco de una filosofía de la historia evolucionista, en la cual el acontecer está sujeto a un proceso orgánico “autopoiético”. Pero eso no es todo. El racionalismo de Marx se consuma en la relación hegeliana entre conciencia y desarrollo histórico que Schmitt ubica en el núcleo de su pensamiento:

Según la fe marxista, la humanidad cobrará conciencia de sí misma mediante un conocimiento auténtico de la realidad social. Con ello, la conciencia adquiere un carácter absoluto. Lo que está en juego aquí es un racionalismo que incluye en sí mismo la evolución hegeliana y tiene, en su concreción, una evidencia de la que no era capaz el racionalismo abstracto de la Ilustración. La ciencia marxista no quiere dar a las cosas venideras la seguridad mecánica de un resultado calculado y realizado de forma mecánica, sino que las deja inmersas en la corriente de la época y en la realidad concreta del acontecer histórico que se produce a sí mismo (Schmitt, 2008: 114).

Aunque reconoce la importancia de la “concreción” en la visión marxiana de la historia, Schmitt la interpreta desde la perspectiva hegeliana de una conciencia que va ganando un saber sobre sí misma al “captar de una forma absolutamente segura la época y el momento presentes” (Ibíd.). Como ya se mencionaba, la intervención política está de hecho condicionada por esta concepción de la historia, porque la propia praxis emana del conocimiento verdadero de la realidad social. Ahora bien, es precisamente esta metafísica la que, según Schmitt, fundamenta la dictadura marxiana.

Pero, en estricto sentido, la filosofía hegeliana postula una evolución dialéctica, un desarrollo permanente del Espíritu [*Geist*] que incluye en su movimiento a las realidades contrarias. Por eso, el progreso dialéctico es omniabarcante, asimila dentro de su proceso, su antípoda y, de este modo, no deja lugar para una ética o una disyunción moral en la cual tenga que emerger la decisión. En términos políticos, este hecho devela la dificultad de conciliar el movimiento dialéctico con la dictadura. No obstante, Schmitt insiste en que, pese a lo anterior, no hay que olvidar que “la filosofía hegeliana no es más que una continuación y un incremento, consecuente, del antiguo racionalismo” (Schmitt, 2008: 117). Esta herencia racionalista es la que se pone de manifiesto en la conexión entre el desarrollo del Espíritu y la

conciencia, puesto que, en Hegel, la evolución dialéctica va de la mano con el supuesto de que el Espíritu se capta progresivamente a sí mismo en un proceso que se despliega en la historia. Sin embargo, incluso esta última vertiente es insuficiente para encontrar en el sistema hegeliano, que permanece en el plano contemplativo, un lugar para la dictadura racionalista. Este lugar sólo se hace plausible en sus herederos, en los jóvenes hegelianos que, como Marx, incorporan la metafísica hegeliana a la praxis política concreta.

La manifestación y la neutralización de lo político en el pensamiento de Marx

El modo como Schmitt aleja a Marx de las interpretaciones mecanicistas y lo acerca a la filosofía dialéctica por el camino de su relación con Hegel, ilumina, hasta cierto punto, el lugar de lo político en el pensamiento marxiano. Así como Hegel consideraba la contradicción como un punto nodal del movimiento del ser, Marx sitúa el antagonismo en el centro de su concepción del desarrollo concreto del acontecer histórico. Sin embargo, para Schmitt, no es propiamente la comprensión de la historia a partir de la lucha de clases lo que indica la novedad del marxismo, sino la *agudización* de esta lucha, el arribo al punto extremo y final de su desarrollo:

Lo nuevo y fascinante del *Manifiesto Comunista* tenía que ver con otra cosa: la reducción sistemática de la lucha de clases a una única y última lucha de la historia de la humanidad, el apogeo dominante de la tensión dialéctica: la lucha entre burguesía y proletariado. Los antagonismos de las múltiples clases sociales se ven simplificados y convertidos en un único y último antagonismo (Schmitt, 2008: 120).

Lo que Schmitt ve en esta simplificación del antagonismo es la llegada a un punto decisivo donde, como lo elaborará algunos años más adelante en *El concepto de lo "político"*, el enfrentamiento es lo "bastantemente fuerte como para reagrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos" (Schmitt, 2001: 186). Es decir que la lucha de clases se presenta como propiamente política en el momento en que deja de ser una confrontación entre una diversidad de estamentos y se muestra finalmente como la división en "dos grandes campos enemigos" (Marx, 2015: 118). Es la tensión dialéctica, o más precisamente, la *intensidad* de la lucha de clases, lo que resulta significativo para Schmitt, puesto que únicamente en la emergencia de esta antítesis se pone de manifiesto el conflicto específicamente político. Por eso, bajo esta

óptica, el jurista alemán no interpreta la noción marxiana de “clase” como un asunto económico, o incluso técnico, definido exclusivamente a través de la localización de los actores en las relaciones productivas, sino como una “entidad política”, no objetiva, que es indisociable de una lucha claramente delimitada. El acento se pone en el tipo de enfrentamiento que emerge en el antagonismo entre burgueses y proletarios. Este enfrentamiento no está sujeto a leyes económicas, sino a “necesidades y tendencias, coaliciones y compromisos típicamente políticos” (Schmitt, 2001: 187). De hecho, una vez la lucha de clases se simplifica y alcanza un momento crítico, el antagonismo puede adquirir la forma del combate entre Estados o de una guerra civil al interior del Estado.

Es en esta situación que aparece la segunda dimensión de lo político en el pensamiento marxiano. La exacerbación del antagonismo de clases conduce *necesariamente* a la dictadura del proletariado, como lo afirma el propio Marx en su conocida carta a Weydemeyer⁵. En el mismo *Manifiesto comunista*, aunque no se utiliza el término “dictadura”, es claro que, para Marx y Engels, el proletariado, en el proceso de su lucha contra la burguesía, debe convertirse en clase dominante y para esto es imprescindible que obtenga el poder político con el fin de suprimir “por la fuerza las viejas relaciones de producción [*gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt*]” (Marx, 2015: 135). Según Schmitt, “en la literatura comunista, se llama dictadura no sólo al ordenamiento político combatido, sino también a la propia dominación política ambicionada” (Schmitt, 2007: 25), y por eso el Estado proletario, entendido como una herramienta excepcional de transición para alcanzar una situación última de justicia, es visto como una dictadura liberadora que se enfrenta a la vieja dictadura opresora de la burguesía. En conclusión, dicha figura está así implícita en la agudización del conflicto de clases, su emergencia no es más que una manifestación de la politización del antagonismo entre opresores y oprimidos, que toma su forma final en la acentuación de las contradicciones de la sociedad burguesa.

Ahora bien, en su exploración de la particularidad de la dictadura marxiana, Schmitt destaca dos problemas que develan cómo lo político en Marx termina neutralizándose a sí mismo a través de la propia coherencia sistémica de su pensamiento filosófico. Al abordar el primer problema, el jurista alemán señala que la dictadura del proletariado, “presupone el

⁵ En esta carta, escrita cuatro años después de la publicación del *Manifiesto comunista*, Marx sostiene lo siguiente: “Mi propia contribución fue 1. Mostrar que la *existencia de las clases* está ligada solamente a *ciertas fases históricas en el desarrollo de la producción*; 2. Que la lucha de clases conduce necesariamente [*necessarily*] a la *dictadura del proletariado*; 3. Que esta dictadura en sí misma no constituye más que una transición hacia la *abolición de todas las clases* y hacia una *sociedad sin clases* [*classless society*]” (Carta de Marx a Joseph Weydemeyer, marzo 5 de 1852, https://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/letters/52_03_05-ab.htm (consultada el 8 de octubre de 2015)).

concepto de dictadura soberana, tal como el que existe en el fondo de la teoría y la práctica de la Convención Nacional” (Schmitt, 2007: 263). Por eso, sostiene Schmitt, la dictadura proletaria es una dictadura de transición que está sujeta al objetivo final de la creación de una nueva sociedad. Es decir que ella no es más que un medio que se implementa de manera excepcional ante circunstancias excepcionales; un instrumento que, tras la consecución de su propósito último, debe desaparecer. De esta manera, la dictadura marxiana presupone, como su *telos*, la extinción del Estado, no sólo del burgués, sino también del Estado proletario. Esto claramente distancia a Marx de Schmitt, para quien el Estado –su institución, protección y restauración– ocupa un lugar central en la concepción de lo político.

La dictadura proletaria es un poder de excepción que responde a una situación de emergencia, pero no para restaurar el Estado, sino para abolirlo. Claramente aquí Schmitt observa el peso del ateísmo consecuente del “ala alemana de la izquierda hegeliana”:

A Marx y a Engels no pasó inadvertido que este ideal de una humanidad cada vez más consciente de sí misma tenía fatalmente que terminar en la libertad anarquista. Es de máxima importancia a este respecto, por su intuición juvenil, una frase del joven Engels, allá por los años 1842-1844: “La esencia del Estado, como la de la religión, es el miedo de la humanidad a sí misma” (Schmitt, 2009: 47).

Esta cita revela la conexión que Schmitt encuentra entre la extinción del Estado, como resultado de la dictadura del proletariado, y el humanismo del joven Marx. La crítica a la religión, cuyo propósito consiste en que “el hombre gire en torno a sí mismo” (Marx, 2008: 96), está a la base de la crítica de la política. De esta manera, en el fondo de la lucha emancipatoria marxiana hay un anhelo de recuperar la humanidad frente a la inhumanidad enajenante de la religión, del Estado y de la sociedad burguesa. Schmitt parece leer el *Manifiesto comunista* desde la afirmación del *Gattungswesen* feuerbachiano, que está presente en los textos tempranos de Marx. Así, aunque en el *Manifiesto* el Estado es fundamentalmente un instrumento para acabar con la explotación reinante en la sociedad burguesa, el supuesto de su extinción no hace más que reeditar la crítica a la política de los artículos de los *Anales franco-alemanes*, donde el Estado se desenmascara como una universalidad formal y abstracta que enajena la esencia comunitaria del ser humano. A diferencia del anarquismo ateo, el Estado no es visto aquí como el mal, de derivación teológica, que se opone a la naturaleza buena del ser humano. Como lo menciona Schmitt, “el

socialismo marxista mira el problema de la naturaleza del hombre como secundario y superfluo, por cuanto cree que para cambiar al hombre basta mudar las condiciones económicas y sociales” (Schmitt, 2009: 51). Pero, para el jurista alemán, el objetivo de la extinción del Estado sí está ligado a una “metafísica estructurante”⁶, esto es, a una metafísica de la inmanencia basada en un principio de sociabilidad vinculado a la actividad creativa del trabajo. Por eso la intensificación de la lucha de clases, que deviene dictadura, culmina en la situación antipolítica de la extinción del Estado. En pocas palabras, el *telos* de la lucha de clases es justamente una sociedad donde se suprime el conflicto. La dimensión política del pensamiento marxiano sería sólo un asunto transitorio: dura mientras se agudiza la lucha y, por tanto, acaba con su resolución.

Pero, como ya se anunciaba, hay una segunda manera de neutralización de lo político que se observa en la exposición marxiana de la dictadura. El racionalismo de la dictadura marxiana se separa del modelo pedagógico de la Ilustración justo en el momento en que la lucha de clases se agudiza y llega a su estadio definitivo. La clara identificación y delimitación del enemigo se acompaña de una “terrible negación” una vez la lucha se convierte en confrontación violenta. Como lo resume explícitamente Schmitt, en el desarrollo de la dictadura del proletariado “el burgués no debe ser educado, sino aniquilado” (Schmitt, 2008: 129). En este punto el pensamiento marxiano cruza la frontera del racionalismo y su coherente hegelianismo se torna insuficiente. Así, cuando la lucha de clases se convierte en guerra, se avizora un elemento irracionalista que es incompatible con la dialéctica. El racionalismo de Marx encuentra de este modo su límite, pero lo encuentra justamente como un desarrollo necesario de la contradicción que atraviesa al acontecer histórico. Aunque Schmitt relaciona el uso de la violencia más con el marxismo de comienzos del siglo XX que con la filosofía de Marx⁷, lo cierto es que ya en el racionalismo de este último está implícito su violento desenlace. Por eso, en este caso la politización del pensamiento marxiano, que se observa en el conflicto de clases, se suprime en la medida en que la violencia busca acabar con el enemigo y eliminar la lucha misma.

Ahora bien, tanto en la dilucidación de lo político en Marx como en la exposición de su neutralización, se encuentra presente la sombra de la dialéctica hegeliana. Es la evolución dialéctica lo que explica que “en el último punto crítico, absolutamente decisivo, de la historia

⁶ Cf. Dotti, 2011: 173.

⁷ Schmitt se refiere, en particular, a la teoría de Georges Sorel, que aunque recoge algunos elementos del marxismo, ya no se base en una metafísica racionalista, sino en una “teoría de la vida inmediata y concreta, inspirada por Bergson y aplicada, bajo la influencia de dos anarquistas, Proudhon y Bakunin, a los problemas de la vida social” (Schmitt, 2008: 135).

del mundo se llegue a una sencilla antítesis” (Schmitt, 2008: 121). Como lo afirman Marx y Engels en el *Manifiesto comunista*: “la burguesía no ha forjado solamente las armas que deben darle muerte; ha producido también los hombres que empuñarán esas armas: los obreros modernos, los *proletarios*” (Marx, 2015: 122). Así pues, es el desarrollo histórico del capitalismo el que lleva a que la sociedad burguesa no sólo cree su contrario, sino que avance hacia el punto extremo de su propia abolición. El sujeto revolucionario surge de manera inevitable del desarrollo de la sociedad capitalista, pero emerge como *pura negatividad*, como lo “dialécticamente contrario” del orden existente. Schmitt capta bien que, para Marx, ni el proletariado ni la sociedad del futuro pueden ser definidas positivamente. Lo único que puede decirse del primero es que es lo totalmente otro del burgués y, de la segunda, que es una sociedad donde desaparecerá el antagonismo de clase. Esto sucede precisamente porque la evolución dialéctica es un supuesto imprescindible de la lucha de clases marxiana. En palabras de Schmitt:

La sociedad comunista del futuro, ese estadio superior de una humanidad sin clases, sólo se evidenciará, por tanto, si el socialismo mantiene la estructura de la dialéctica hegeliana. Y está claro que, entonces, la deshumanización del orden capitalista de la sociedad tendrá que generar forzosamente, a partir de ella misma, su propia negación (Schmitt, 2008: 122).

Por esta última razón la intensificación de la lucha de clases no es más que la evolución histórica de una contradicción que condiciona el desarrollo del acontecer. La inhumanidad del orden burgués se profundiza hasta engendrar, a causa de una especie de “necesidad sistémica”, la clase que se le enfrenta como representante de lo “absolutamente humano” (Schmitt, 2008: 124). Por eso la dictadura, como producto de la agudización del antagonismo de clase, obedece a una necesidad filosófico-histórica. Incluso en su comprensión de la dictadura del proletariado, ya no exclusivamente marxiana, sino bolchevique, el jurista alemán presenta un argumento que depende de la tesis sobre el influjo de un proceso histórico concebido según el desarrollo inmanente y orgánico que caracteriza a la filosofía hegeliana. En el prólogo a la primera edición de *La dictadura*, Schmitt señala que frente a la “injerencia exterior en el desarrollo inmanente” de la historia (Schmitt, 2007: 25), esto es, frente al intento de la burguesía por conservar su lugar, se justifica un acto de fuerza por parte del proletariado en “interés del desarrollo histórico” (Ibíd.: 26). En otras palabras, si el proceso inmanente de

la historia es obstruido por la resistencia burguesa, el proletariado debe recurrir a la dictadura para que este proceso siga su curso.

De este modo, las dos dimensiones de lo político que Schmitt encuentra en el pensamiento de Marx, la lucha de clases y la dictadura, son para él inseparables de esta necesidad histórica. Sin embargo, como ya se mencionaba unas páginas atrás, la evolución dialéctica de la historia es una explicación incompleta del desarrollo y de la consecuente negación de la sociedad burguesa, si no va acompañada de un segundo supuesto hegeliano, esto es, de la conciencia de este desarrollo. Según Schmitt, la única manera de alcanzar la certeza de que ha llegado la última hora de la burguesía es a través de un ascendente proceso de concienciación que se incrementa con el mismo desarrollo histórico: “el hecho de que una época sea captada por la conciencia humana aportaría a la dialéctica histórica la prueba de que la época, comprendida en su plano histórico, ha llegado a su fin” (Schmitt, 2008: 123-124). En otras palabras, la garantía de que una etapa histórica encuentra su ocaso está dada por el conocimiento verdadero de la época. Por eso, “para el carácter científico del socialismo marxista es realmente una cuestión de vida o muerte conseguir captar y analizar de manera adecuada a la burguesía” (Schmitt, 2008: 126). Sin este conocimiento, no hay manera de saber si se está *ad portas* de la revolución proletaria. En esta lectura hegeliana de Marx, Schmitt encuentra la explicación de por qué este último tuvo que sumergirse en cuestiones económicas: en medio de la necesidad lógica del racionalismo hegeliano, el enemigo, el burgués determinó no sólo el terreno de la lucha, sino también el de la argumentación. Según esta interpretación, Marx no logró romper con los supuestos espirituales de la época que buscaba criticar y superar⁸.

Pero lo que además confirma el supuesto hegeliano de la conciencia es la deuda de Marx con el racionalismo en el momento de legitimar la necesidad de la intervención dictatorial del proletariado. En la lectura que Schmitt hace de Hegel sobre este punto, la conciencia general de la época emerge, en principio, en el pensamiento de pocas personas, en una “vanguardia que tiene el derecho de actuar porque está en posesión de un conocimiento y una conciencia certeros de la situación” (Schmitt, 2008, p. 118). Aquí se pone de manifiesto el lado protodictatorial de la filosofía hegeliana que es retomado por el pensamiento marxiano. Bajo el legado de la dictadura pedagógica de la Ilustración, la vanguardia del proletariado debe educar al pueblo como parte esencial del tránsito hacia la sociedad futura.

⁸ Cf. Schmitt, 2008: 147. Dotti insiste bastante en esta tesis en su artículo sobre Schmitt como lector de Marx. Cf. Dotti, 2011.

Lo político y la acción humana

Aunque como se mencionaba al comienzo de este escrito, Schmitt señala permanentemente en sus textos las consecuencias de la primacía de lo económico sobre lo político en el pensamiento de Marx, en su comprensión de la dictadura del proletariado, el jurista alemán deja el problema de esta primacía en un segundo plano y concentra su atención en los supuestos filosóficos de esta dictadura. Al tratar de alcanzar este propósito, Schmitt evita que una lectura excesivamente economicista, cuya expresión más primaria es el mecanicismo, impida observar la dimensión propiamente política del pensamiento de Marx. Como se ha intentado mostrar, su concepción de la dictadura marxiana a partir del trasfondo de una filosofía de la historia, lo lleva a acentuar la fuerte presencia del legado hegeliano en esta discusión. Pero es justamente este legado, circunscrito en particular a la relación entre evolución dialéctica y conciencia, el que, a mi juicio, contribuye, en un mismo movimiento, a iluminar lo político en Marx y a neutralizar su manifestación.

Es el influjo de la dialéctica hegeliana en el campo del desarrollo histórico lo que explica la división de la humanidad en dos campos enemigos claramente definidos. Como ya ha sido mencionado, aquí es donde Schmitt encuentra el corazón de lo político en el pensamiento marxiano. Lo importante de la lucha de clases no es el enfrentamiento como tal, no es ahí donde reside el conflicto político, sino en la llegada a una contradicción final donde los seres humanos se agrupan efectivamente en amigos y enemigos. En esta situación, la confrontación que parecía netamente económica muestra su carácter político. Por eso es sólo en ese momento que la dictadura proletaria, como una intervención soberana en una situación de crisis, adquiere todo su sentido. Con esta interpretación Schmitt ciertamente permite precisar qué debe ser entendido por “conflicto” en el pensamiento marxiano. Marx no postula la conflictividad sin más de lo social, sino que delimita el conflicto al antagonismo entre dos clases relacionadas dialécticamente entre sí: la clase proletaria es de manera absoluta la negación de la sociedad burguesa.

Ahora bien, esta conflictividad política está atravesada por una filosofía de la historia. Por eso, el arribo al punto extremo de la lucha de clases depende del desarrollo de la sociedad burguesa, como bien se muestra en el *Manifiesto comunista*. Pero, al mismo tiempo, el legado hegeliano de esta filosofía de la historia demanda que, por medio de la misma lógica dialéctica, el conflicto llegue a su fin. La revolución, que irrumpe como estadio último del antagonismo entre burgueses y proletarios, y que necesita transitoriamente de la dictadura del proletariado, debe culminar *necesariamente* en la abolición de la lucha de clases y en la

extinción del Estado. Esta es una conclusión inevitable de una lectura, como la de Schmitt, que ve una continuidad, sin mayores sobresaltos, entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel. El jurista alemán encuentra en la filosofía de la historia marxiana una estructura metafísica análoga a la hegeliana. Así como en el caso de Hegel, el Espíritu va ganando un saber sobre sí mismo –sobre aquello que él es en sí– en un proceso que se despliega en el transcurrir histórico, Schmitt considera que, según Marx, la humanidad cobra gradualmente conciencia de sí misma a través del conocimiento del desarrollo histórico concreto. En ambos casos es el mecanismo de la negación de la negación el que condiciona esta progresiva toma de conciencia, mostrando que una necesidad dialéctica vincula las diferentes etapas por las cuales el Espíritu o la humanidad, según el caso, tienen que pasar para llegar a la plena autoconciencia. De este modo, la diferencia esencial que Schmitt encuentra entre Hegel y Marx es el paso de la filosofía contemplativa del primero a la praxis política concreta del segundo. Como se ha visto, este paso es sin duda significativo, puesto que fundamenta el movimiento de la historia en conexión con la lucha de clases y da lugar a la emergencia de la dictadura. Sin embargo, al insistir en que la política en Marx está basada en una metafísica hegeliana de la historia, Schmitt no vislumbra las particularidades –o si se quiere, la “diferencia específica”– de la filosofía de la historia marxiana y las consecuencias que de ahí se derivan para una comprensión de su teoría política.

Como ya lo he señalado, esta interpretación hegeliana de Marx encuentra ciertamente un sustento en varios de sus textos. En particular, el *Manifiesto comunista*, que Schmitt parece tener como referencia principal, se constituye en un escrito emblemático para mostrar cómo opera la dialéctica hegeliana en la filosofía marxiana de la historia⁹. Sin embargo, a mi modo de ver, la visión que Marx tiene de la historia no se agota en las tesis esquemáticas del *Manifiesto*. Por ejemplo, en su discusión con Proudhon en la *Miseria de la filosofía*, el pensador alemán contrapone la “historia profana” –indisociable de la acción material de los seres humanos– a la “historia de las ideas”, que es aquella que depende del movimiento de una razón impersonal¹⁰. Pero esta “acción material” no hace referencia únicamente a la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, sino que acentúa el carácter dinámico y conflictivo de la praxis humana y de las relaciones que esta praxis

⁹ Pero también son decisivos los diferentes textos tempranos de Marx que se publican en los *Anales franco-alemanes*. En particular pienso en las cartas a Ruge, donde Marx afirma: “la reforma de la conciencia consiste sólo en hacer consciente al mundo de sí mismo” (Marx, 2008: 91). Pero también en las constantes menciones, en estos textos, de la recuperación de la “esencia suprema del ser humano” a través de un proceso religioso, político y económico de desenajenación. Como ya ha sido mencionado, Schmitt parece leer el *Manifiesto comunista* en relación directa con estos textos de juventud en los que prima el “humanismo” marxiano.

¹⁰ Cf. Marx, 2002: 57.

establece entre los actores. Este es el mismo gesto que se encuentra en algunos apartes de *La ideología alemana* donde se le recuerda a los jóvenes hegelianos que todos los productos de la conciencia están condicionados por “el proceso vital real” (Marx, 2005: 49), que es aquel que emerge de las acciones reales y de las actividades productivas de los seres humanos. De hecho, para Marx, esta concepción del acontecer histórico como una exposición de las relaciones prácticas y productivas entre los seres humanos, “muestra que la historia no acaba disolviéndose en la ‘autoconciencia’ como “espíritu del Espíritu [*Geist vom Geist*]” (Schmitt, 2005: 79).

En estos textos, la historia, según la concepción marxiana, está conectada con la manifestación del “materialismo práctico”. Este materialismo se basa en el hecho de que el ser humano exterioriza su vida a través de una relación activa con la naturaleza. A través de la praxis el individuo transforma la materia y al mismo tiempo crea relaciones con otros individuos. La sociabilidad humana es, entonces, inseparable de esta actividad productiva. El movimiento histórico no está condicionado por una racionalidad que deviene consciente de sí misma, sino por los acontecimientos de la vida interhumana concreta. Schmitt seguramente conocía bien este materialismo práctico. Sin embargo, en sus escritos lo asimila directamente con los asuntos técnico-económicos. Pero, además, en su versión de la historicidad concreta marxiana, el jurista alemán considera que el hecho de que Marx traslade la evolución dialéctica hegeliana “a un plano técnico-económico no cambia nada en la estructura de su pensamiento” (Schmitt, 2008: 113). En otras palabras, Schmitt supone que el cambio esencial entre el idealismo hegeliano y el materialismo práctico marxiano se reduce a una inversión de la “fuerza orgánico inmanente” que condiciona la historia. Si en Hegel esta fuerza estaba dada por el despliegue del Espíritu, en Marx toma la forma de los condicionamientos económicos. Por tanto la estructura de la dialéctica histórica en ambos casos sigue siendo la misma. La modificación del principio del movimiento histórico, no altera esencialmente la forma de su evolución. Por eso el final de la lucha de clases avanza con la misma necesidad que lo hace la racionalidad del Espíritu.

No obstante, en el materialismo práctico, la dialéctica hegeliana no es simplemente trasladada a la filosofía marxiana sin alteraciones esenciales. Aunque la noción de lucha de clases sin duda supone el mecanismo de la negatividad dialéctica –puesto que la historia avanza según sus contradicciones internas–, su desarrollo no está asegurado por una lógica inmanente¹¹. A diferencia de la dialéctica hegeliana, la dialéctica marxiana no tiene una

¹¹ Cf. Macherey, 2008: 149.

garantía metafísica¹². La filosofía de la historia de Marx, contrario a lo defendido por Schmitt, no se basa en las mismas premisas metafísicas hegelianas, sino que parte de nuevos supuestos. El principal, aquel que por brevedad he llamado “materialismo práctico”, muestra que la historia, para el filósofo alemán, no puede ser pensada por fuera de la incertidumbre que acompaña a la acción humana, especialmente a la acción productiva que se hace con otros y que, por tanto, está sujeta a las alteraciones e impredecibles cambios de la vida en plural. En vez de un desarrollo necesario que tiene la garantía última de su realización en la conciencia de la propia época, la historia es siempre historia efectiva, un despliegue concreto de la contingencia que caracteriza a la coexistencia humana.

Es esta contingencia de la acción productiva la que no puede ser subsumida bajo una racionalidad omniabarcante como la hegeliana. Al centrar su atención en la vida práctica humana, y en particular en su existencia concreta, Marx introduce en la historia un elemento de indeterminación que escapa al esquema de un desarrollo necesario del acontecer. No hay una armonía preestablecida del camino hacia la emancipación del proletariado y, sobre todo, no hay una certeza que confirme que los acontecimientos progresarán inevitablemente en esa dirección. Siempre hay lugar para el fracaso, y la derrota es tan posible como la victoria. Este elemento de incertidumbre es, a mi juicio, central para comprender el acto revolucionario en conexión con la lucha de clases. El desarrollo de esta lucha no está determinado por el progreso de una fuerza orgánica inmanente, sino condicionado por el contrajuego entre las circunstancias y la praxis política. Esto se observa en particular en los textos en los que Marx se ocupa de la historia concreta de la lucha de clases, como en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, *La lucha de clases en Francia* o *La guerra civil en Francia*. Pero una lectura atenta a la acción proletaria en el *Manifiesto comunista*, también muestra que Marx no abandona la simplificación del antagonismo exclusivamente al despliegue de una lógica histórica. El proletariado, por ejemplo, deviene tal en su enfrentamiento concreto con la burguesía, su actividad, marcada por juegos estratégicos, alianzas y desencuentros con otros actores y con su enemigo de clase, ensaya diferentes modos de utilizar el poder político en provecho de su liberación. Es aquí que aparece la figura de la dictadura en el pensamiento marxiano. No como “una intervención mecánica en la evolución orgánica” (Schmitt, 2008, 114), sino como un instrumento táctico, que emerge de la práctica política, en la confrontación entre el proletariado y la burguesía.

¹² Cf. Merleau-Ponty, 1995: 146.

Esto último se pone de manifiesto, por ejemplo, en las lecciones que Marx extrae de la Comuna de París de 1871. En el prefacio a la edición alemana de 1872 del *Manifiesto comunista*, se afirma que “la Comuna ha demostrado, sobre todo, que ‘la clase obrera no puede limitarse simplemente a tomar posesión de la máquina de Estado tal y como está y servirse de ella para sus propios fines’” (Marx, 2015: 112). Como ya ha sido señalado por algunos intérpretes¹³, esta evaluación rectifica la concepción del poder político proletario en forma de dictadura que Marx defendía en el periodo 1847-1852. Del Estado como instrumento excepcional de dominio, utilizado en un periodo de transición, se pasa a “la forma política al fin descubierta bajo la cual ensayar la emancipación económica del trabajo” (Marx, 2009, p. 78). El corto periodo de poder obrero de la Comuna revela, entonces, que la máquina de Estado *no puede* ser utilizada tal como ésta se presenta bajo el régimen burgués, sino que debe ser suprimida y sustituida por una nueva forma política, una forma que le permita al proletariado asumir la dirección de los asuntos públicos. Sin ahondar más en los elementos democráticos de la Comuna que Marx presenta en *La guerra civil en Francia*, este ejemplo muestra una modificación esencial en la concepción del poder político del proletariado, una modificación táctica que no se rige por un proceso filosófico-histórico, sino por las circunstancias de la política proletaria en la situación concreta de la lucha de clases.

Contrario a las lecturas economicistas de Marx que clausuran su interrogación sobre lo político bajo la estructura económica de la sociedad, Schmitt no sólo abre esta interrogación, sino que además busca, en toda su complejidad, sus supuestos filosóficos. Al insistir en las raíces hegelianas del pensamiento marxiano, el jurista alemán evita que lo político en la obra de Marx desaparezca en la confusa transferencia del método de las ciencias naturales a la filosofía social y política; transferencia que, como es sabido, no es ajena a algunas afirmaciones de Engels¹⁴. Por eso lo político se manifiesta aquí bajo la forma del conflicto y de la intervención subjetiva en el ámbito del acontecer histórico. En contraposición al férreo determinismo de la técnica o a la objetividad de las leyes económicas, lo político se despliega en la contingencia de la lucha de clases. Sin embargo, como he intentado sostener, es justamente esta contingencia la que termina anulándose en la interpretación excesivamente hegeliana de Marx. Aunque la historia no está dominada por la necesidad de la física o de la

¹³ Cf., por ejemplo, Balibar, 1974, 65-101.

¹⁴ Por ejemplo, en su apreciación de la lucha de clases como una ley cuya significación para la historia es análoga a “la ley de la transformación de la energía para las ciencias naturales” (Marx, 2003: 185).

matemática, si se rige por una necesidad lógica o sistémica que se presupone en lo que Schmitt llama la “evolución dialéctica” de la historia. Por eso, bajo la lectura racionalista de Marx, en la que enfatiza el jurista alemán, la política como conflicto debe llegar lógicamente a su supresión y la intervención subjetiva no es más que una excepción externa en el plano del desarrollo inmanente del acontecer histórico. En otras palabras, la dimensión política del pensamiento de Marx queda confinada al momento de la *agudización* de la lucha de clases y a la práctica solamente *transitoria* del poder político proletario.

El supuesto de que la historia avanza de manera necesaria hacia el ocaso de la burguesía, implícito en la evolución dialéctica, oscurece el hecho de que el lugar de lo político en Marx también reside en las manifestaciones del materialismo práctico. En el pensamiento marxiano hay una teoría de la acción política que difícilmente se fundamenta en un desarrollo racional totalizante, en el cual no hay campo para la incertidumbre. Este acento en la acción ciertamente puede complementar la sugestiva propuesta de Schmitt de leer los conflictos económicos desde la perspectiva de la lucha política. Pero para eso hay que tratar de separar la lucha de clases y el poder político del proletariado de la necesidad filosófico-histórica y del racionalismo que aparece acompañarla. El problema, sin embargo, como bien lo entiende Schmitt, es si el pensamiento marxiano puede resistir esta separación.

Bibliografía

- Balibar, Etienne (1974). *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: François Maspero.
- Dotti, Jorge E. (2011). “De Karl a Carl: Schmitt como lector de Marx”. En: Mouffe, Chantal. *El desafío de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Macherey, Pierre (2008). *Marx 1845. Les « thèses » sur Feuerbach*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Marx, Karl (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- _____ (2003). *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Alianza Editorial.
- _____ (2008). *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos.
- _____ (2009). *La guerra civil en Francia*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- _____ (2007). *Las luchas de clases en Francia*. Buenos Aires: Claridad.
- _____ (1993). *Manuscritos*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- _____ (2002). *Misère de la philosophie*. Paris: Payot.
- _____ (2008b). *Philosophische und ökonomische Schriften*. Stuttgart: 2008.

Marx, Karl & Engels, Friedrich. (2005). *La ideología alemana*. Madrid: Losada.

Merleau-Ponty, Maurice (1986). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Editorial Leviatán.

_____ (1995). *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard.

Schmitt, Carl (2001). “El concepto de lo “político”. En: Orestes Aguilar, Héctor. *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México D.F.: FCE.

_____ (2007). *La dictadura. Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria*. Madrid: Alianza editorial.

_____ (2008). *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual*. Madrid: Tecnos.

_____ (2009). *Teología política*. Madrid: Editorial Trotta.

La sospecha del poder: ambigüedades en el paso de la soberanía al gobierno en las reflexiones de Carl Schmitt y Michel Foucault.

Leonardo Pistonesi

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

Introducción

“EL PODER, ¿ES BUENO O MALO, O QUÉ ES?” Para una época como la nuestra, tan dispuesta a denunciar a la vez el engaño y la pretensión de no dejarse engañar, esta pregunta parece no admitir una respuesta definitiva. Y Carl Schmitt, que se la planteó hace casi sesenta años en su libro *Diálogos sobre el poder y el acceso al poderoso*, tuvo cuando menos la sabiduría de conceder que ante semejante pregunta, “la mayoría de los hombres respondería, como si fuera evidente: ‘el poder es bueno si lo ejerzo yo; es malo cuando lo posee mi enemigo’” (SCHMITT, 2010: 39-40). Pero esas no son sus últimas palabras al respecto. “Como ser pensante —indica unas páginas más adelante— me avergonzaría decir que [el poder] es bueno cuando soy yo quien lo posee y malo cuando lo posee mi enemigo” (SCHMITT, 2010: 50). Por eso se niega a concluir su indagación en ese punto. Se empecina entonces en conocer de dónde proviene esta perplejidad a la hora de responder por la bondad o maldad del poder. Emprende, en consecuencia, la búsqueda de esa procedencia en los indicios de una discontinuidad histórica. Así pues, cita las palabras del papa san Gregorio Magno, quien en el siglo VI declaró lo siguiente:

Dios es el poder supremo y el ser supremo. Todo poder procede de él y en su esencia es y permanece bueno. Si el demonio tuviese poder, también este poder, en tanto es poder, sería divino y bueno. Sólo la voluntad del dominio es mala. Pero aún a pesar de esta voluntad demoníaca siempre maligna, el poder sigue siendo divino y bueno en sí mismo (citado por SCHMITT, 2010: 41).

Como nos lo recuerda Schmitt, a un devoto de un Dios todopoderoso y bondadoso del siglo VI (como san Gregorio Magno) le sería imposible afirmar que el poder es malo. Empero, unas líneas más abajo, Schmitt es llevado por la dinámica misma de su diálogo a destacar las

palabras de Jacob Burckhardt, quien en la primera década del siglo XX escribió que “el poder es en sí mismo malo.” Ahora bien, Schmitt no busca tomar partido por ninguna de las dos posturas. Reconoce, en efecto, la validez del argumento de san Gregorio Magno, así como también concede que el siglo XIX —el siglo en el cual, y “sin considerar religión alguna, al Estado se le confiere el derecho al egoísmo que al individuo se le niega” (citado por SCHMITT, 2010: 42)— le habría dado motivos suficientes a Burckhardt como para sostener la teoría del poder malo. Schmitt nos ofrece, entonces, dos posiciones aparentemente discordantes: por un lado, la de los devotos cristianos de la temprana edad media, según la cual el poder es absolutamente bueno; y, por el otro, la que declara que, al menos a partir del siglo XIX, el poder se volvió intolerable. ¿Cómo explicar esta discordancia sin apelar a una petición de principio sobre mentalidades o gustos que cambian?

Las páginas que siguen intentarán, en primer lugar, pensar algunos aspectos de este desplazamiento en la valoración del poder a partir de los escritos de Carl Schmitt — particularmente aquellos dedicados a la obra de Thomas Hobbes—; y buscarán, en segundo lugar, analizar, a la luz de la noción foucauldiana de *gobierno*, algunas consecuencias prácticas que la concepción típicamente moderna del poder trajo consigo. Un posible punto de partida para abordar estas cuestiones quizá pueda hallarse en un extraño comentario, a la vez revelador y evasivo, que el propio Schmitt desliza en el transcurso de una discusión referida al proceso de humanización del poder a partir de la Revolución Francesa: “la sentencia *Dios ha muerto* —escribe Schmitt— y la otra sentencia *El poder es malo en sí mismo* proceden de la misma época y de la misma situación. En el fondo ambas afirman lo mismo” (SCHMITT, 2010: 44).

De San Gregorio Magno a Hobbes

Volvamos entonces a las palabras de san Gregorio Magno sobre la bondad intrínseca del poder para preguntarnos lo siguiente: ¿qué condiciones volvían posible que, al menos durante la temprana edad media, una sentencia como ésa fuera a la vez decible e inteligible? Podemos enumerar —sin pretensión de exhaustividad— tres grandes supuestos que por entonces daban sustento a esa afirmación: que los fines de la comunidad se encontraban ya inscritos en el orden que Dios le asignó al cosmos para el bien de los hombres; que éstos, al contemplar ese orden, eran capaces de deducir su ley mediante un razonamiento analógico; y que, por consiguiente, el poder, independientemente de la voluntad de quien lo tuviese, cumplía la función esencialmente *buena* de regular las relaciones entre los hombres de acuerdo con las

exigencias de esa ley. Las representaciones de la teología política medieval, nos recuerda Schmitt, suponían “una comunidad creada por Dios y un orden natural preexistente” (SCHMITT, 2002: 32), una jerarquía en la que todas y cada una de sus partes, sin importar cuán opuestas fueran entre sí, tenían su lugar. Schmitt llama *complexio oppositorum* a este orden jerárquico en el que fuerzas sociales enfrentadas se integran felizmente a una forma centrada en la representación de la Persona de Cristo (Cf. SCHMITT, 2000: 10; FOUCAULT 2006: 271-2). Fueron los juristas-teólogos de la edad media quienes hicieron de la *complexio oppositorum* la clave de bóveda que sostenía la continuidad entre el orden cosmológico y el orden de la ciudad, asegurándole al poder soberano un origen divino. Ahora bien, entre finales del siglo XVI y principios del siglo XVII ese orden que la *complexio oppositorum* debía a la vez suponer y confirmar comenzó a desvanecerse. Sin duda las causas de este desvanecimiento son múltiples: entre ellas podemos contar a la revolución copernicana, el descubrimiento de América y las guerras de religión. Pero lo que vale la pena retener de ese acontecimiento no son tanto sus causas, sino más bien sus efectos: por un lado, el “despliegue de una naturaleza inteligible en la cual las causas finales van a borrarse poco a poco, el antropocentrismo será cuestionado y el mundo se despojará de sus prodigios, maravillas y signos para desplegarse según formas matemáticas o clasificatorias de inteligibilidad.” (FOUCAULT, 2006: 275; Cf. FOUCAULT 2002: 67-94; ARENDT, 2013: 278-302); por el otro, la creciente dificultad que los poderes civiles comenzaron a encontrar a la hora de presentarse como garantes exclusivos de un orden natural o sobrenatural, una vez instalada la sospecha de que ese orden podría no ser más que un error o una ficción, fruto de un conocimiento imperfecto de la naturaleza o de Dios (FOUCAULT, 2006: 287).

Después de la retirada (o muerte) de Dios está el poder desnudo de los hombres. Después de que la jerarquía eterna de la *complexio oppositorum* perdiera su capacidad de contener la pluralidad de poderes —feudales, religiosos, corporativos— inmanentes a la sociedad en un todo coherente, éstos comenzaron a ser percibidos como lo que eran bajo sus máscaras: una miríada de micro-poderes en conflicto, en la que todos pretendían (pero ninguno de ellos podía) reivindicar (de derecho) una posición privilegiada respecto a los demás (SCHMITT, 2000: 24-5). La genealogía de la secularización del poder esbozada por Schmitt toma entonces este desvanecimiento del orden medieval como punto de partida para ir hacia su objeto: el Estado como instancia de poder típicamente moderna, o más bien la crisis de donde éste proviene. En efecto, nos dice Schmitt, es el Estado del siglo XVII, de estirpe hobbesiana, quien debe hacerse cargo de la tarea que le fue legada tras el ocaso de la *complexio oppositorum*, esto es, establecer y mantener la paz entre los hombres. Pero ¿cómo

realizar esta tarea sin la certeza provista por la presunción de un orden natural o sobrenatural? El propio Schmitt lo señala: a esa situación crítica, en la que la guerra civil se vuelve una posibilidad concreta, el modelo estatal hobbesiano no le opone la legitimidad del derecho divino de los reyes. Le opone, en cambio, un razonamiento lógico: deduce de la necesidad racional de paz de los hombres la articulación por parte de éstos de una nueva institución soberana, capaz de someter a todos poderes en pugna, distribuyéndolos en lugares y funciones con arreglo a un orden cuya ley es idéntica a su voluntad (Cf. SCHMITT, 2002: 32).

Una crisis secular

En el capítulo V de su libro *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (2002), Schmitt pone en juego esta interpretación del proceso de secularización del poder en la obra de Hobbes a partir de una discusión del tema del milagro. Desde el comienzo, Schmitt nos advierte que Hobbes no se interesa en los aspectos teológicos del milagro, sino más bien en sus implicancias políticas¹. Señala asimismo que para éste los milagros ni siquiera devienen problemáticos en un sentido político ni solicitan la intervención del poder soberano sino a condición de que la disputa sobre su autenticidad o falsedad llegue al punto de amenazar la paz en la república. Cuando el soberano hobbesiano toma una decisión concerniente a qué milagros son dignos de ser considerados auténticos por los súbditos, no lo hace, por lo tanto, en base a sutilezas teológicas; lo hace, en cambio, en tanto personificación de la “razón pública” de sus súbditos (SCHMITT, 2002: 54); esto es, de la racionalidad que impulsa a una multitud temerosa de la guerra civil a salir de ese estado. Puesto que el soberano representa e instituye el deseo de auto-preservación de sus súbditos —que es para Hobbes lo que cada súbdito debería desear en su consciencia, su verdadero interés particular—, cualquier decisión soberana en cuanto a la verdad o falsedad de los milagros *que tenga el efecto de mantener las condiciones de paz en la república*, tendrá por eso autoridad y habrá sido siempre debidamente autorizada.

¹ Como se verá a continuación, en su libro de 1938 Schmitt aborda este tema de una manera si no opuesta, al menos divergente del modo en que éste fuera tratado en *Teología Política* (2009). Vale la pena recordar que si en esa obra Schmitt afirmaba que “la excepción en jurisprudencia es análoga al milagro en teología” (SCHMITT 2009: 37), lo hacía con el propósito lanzar una crítica al liberalismo burgués desde una perspectiva teórica, poniendo de relieve que la incapacidad inherente a éste de concebir la excepción en jurisprudencia es análoga al rechazo por parte del *deísmo* de toda posibilidad de que ocurran milagros o intervenciones directas de Dios en la Tierra.

Éste es, según Schmitt, el cénit del poder soberano en el Estado hobbesiano: la ocasión en la que el poder da cuenta no ya de su bondad sino, antes bien, de su *necesidad* (Cf. GALLI, 1996: 357-9). Partiendo desde esa posición cenital, el poder soberano no se presenta ya como una parte más en la contienda teológica, sino como una instancia de limitación y de arbitraje entre los poderes religiosos en conflicto. Su deber consiste en terminar esa contienda. Debe, por eso, *decidir* en el momento crítico, y frente a las reivindicaciones de las facciones religiosas en pugna, cuál milagro es verdadero y cuál no lo es. Sin embargo, como bien observa Schmitt, es precisamente en este punto —el punto en el que poder soberano alcanza a su máxima intensidad— que el modelo hobbesiano de estatalidad falla. En efecto, nos dice Schmitt, Hobbes no es capaz de afirmar la necesidad de la decisión soberana sino a condición de separarla de cualquier forma de justificación en base a una *verdad substancial*. El correlato de esta cisura entre el poder y lo teológica y moralmente *bueno* se manifiesta en la formulación por parte de Hobbes de ciertas reservas individualistas; reservas que consisten en disociar *private* de *public reason*, *faith* (fe interna) de *confessio* (confesión externa). Esta cisura tiene, de acuerdo con la interpretación de Schmitt, un efecto doble: por una parte, de ella surgen “la moderna libertad individualista del pensamiento y de conciencia constituida en sentido jurídico, no teológico, y el comienzo de las libertades peculiares de la estructura del sistema constitucional liberal”; por otra (y como contrapartida de aquellas libertades), representa el “origen del Estado como un poder externo justificado por la incognoscibilidad de la verdad substancial” (SCHMITT, 2002: 55).

Este poder secular obliga al súbdito pero no al hombre. Puede producir orden y unidad política, pero sólo a condición de disociar completamente la conciencia interna de los hombres (donde éstos guardan su fe, sus voluntades y sus juicios sobre lo justo y lo injusto) del deber externo del súbdito, que consiste únicamente en obedecer a la ley impuesta autoridad política.² Ubica, por lo tanto, al súbdito por encima del hombre; establece “una relación de negatividad, de renuncia, de limitación entre uno y otro” (FOUCAULT, 2007: 316). Es cierto que Schmitt parece ir a contramano de esta interpretación cuando juzga que Hobbes, al subordinar las convicciones morales y religiosas a las exigencias políticas, “no se proponía salirse de la fe de su pueblo, sino todo lo contrario: permanecer en ella” (SCHMITT, 2002: 57).

² “Frente a un poder que es ley —indica Foucault—, el sujeto constituido como sujeto de derecho —que está ‘sujeto’— es el que obedece” (Cf. FOUCAULT, 2008: 82). Vale la pena notar que la voz castellana “súbdito” se traduce al francés con la palabra *sujet*. Foucault hace uso de la ambigüedad de la expresión *sujet de droit* en lengua francesa, que en castellano vale tanto por súbdito como por sujeto de derecho, para mostrar la proximidad entre sus sendos significados.

Pero es preciso comprender con claridad qué significa esta sentencia. De acuerdo con Schmitt, fue la coyuntura excepcional de la guerra civil religiosa la que uniformó la razón del Estado y la de sus súbditos en el objetivo —tanto político-utilitario como moral— de establecer la paz. Sólo así la decisión soberana que puso fin a la guerra civil pudo asegurarse de ser apreciada por los súbditos como algo más que un poder meramente externo, prohibitivo, represivo. Pero “en la medida en que la situación de arranque, esto es, la guerra civil religiosa a quien este Estado debe su existencia y su forma, es relegada al olvido, la razón de Estado aparece como lo inmoral por excelencia” (KOSELLECK, 1965: 70; Cf. ARENDT, 1962: 142). De ese modo, la inversión teórica del esquema de Hobbes que ya había sido esbozada por Spinoza en 1670 — y que consistía en oponer a la apuesta de aquél por una autoridad soberana capaz de representar la *public reason* de una multitud deseosa de paz la imagen de un poder tiránico, entendido como amenaza externa y artificial a esa misma *public reason* en tanto ejercida por personas individuales— pudo finalmente realizarse en la práctica un siglo más tarde (Cf. SCHMITT, 2002: 57-63).

Esta correspondencia entre la completa secularización del poder soberano y su tendencia a ser percibido como una fuerza tiránica una vez olvidado su punto de partida, puso al Estado hobbesiano en un constante riesgo de “colapsar súbitamente en el caos sin propósito ni sentido de los intereses privados de los que proviene” (ARENDT, 1962: 142)³. Así pues, a partir del siglo XVIII, y desde el fondo de ese espacio apolítico de libertad resultante de la separación hobbesiana entre confesión y fe, privado y público, sociedad y Estado, surgió toda una multiplicidad de conflictos entre micro-poderes corporativos; conflictos que, a su vez, obligaron al Estado a intervenir por medio de sucesivas decisiones excepcionales a fin de neutralizados. Y, ante la imposibilidad de fijar un orden de manera definitiva de acuerdo con leyes divinas o naturales, esas decisiones excepcionales destinadas no ya a instituir, sino a mantener el orden y la integridad de la república, debieron reiterarse incesantemente. La distinción misma entre normalidad y excepción comenzó entonces a desdibujarse. En consecuencia, el emblema de esta genealogía de la valoración negativa del poder trazada por —y a través de— Schmitt bien podría ser, pues, la imagen trágica de un Estado que es constitutivamente incapaz de contener el avance del desorden secular.

³ La traducción en propia.

Una nueva economía del poder

Pero la época del Estado moderno no es solamente la época de la sospecha del poder. Es también la que se dispone a terminar esta sospecha, a poner de acuerdo la obediencia y la libertad, el interés general y el interés particular, al súbdito y el hombre. Esta nueva época se abría como la anterior se cerraba: con la (aparentemente) imposible coincidencia entre las exigencias del mandato-ley de la autoridad soberana y la conciencia individual. El fracaso de esa coincidencia puede atribuirse a una incapacidad de forjar un instrumento propio de la política. La dificultad de la institución soberana previa al siglo XVII es resumida por Foucault de la siguiente manera: sólo sabía ejercer “un poder pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre”; un poder “incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites”; dependiente, por eso, de la ley y el castigo como únicas herramientas para hacerse obedecer (FOUCAULT, 2008: 82-3). Por eso, a los poderes ejercidos por esas grandes estructuras como el ejército o la administración fiscal, el Estado de los siglos XVII y XVIII buscará complementarlos con la invención de un nuevo *arte de gobernar*, entendido como “la racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política” (FOUCAULT, 2007: 17). En efecto, el régimen de racionalidad que corresponde a este nuevo *arte de gobernar* tiende a adecuar el uso de sus técnicas al propósito de maximizar su eficiencia: ya no se tratará, pues, de exigir la obediencia al poder-ley por parte del súbdito o sujeto de derecho, sino de producir, moldear, encauzar las conductas de los individuos que componen una población. “Estas nuevas técnicas —añade Foucault— eran a la vez mucho más eficaces y menos dispendiosas (menos costosas económicamente, menos aleatorias en sus resultados, menos susceptibles de escapatorias o de resistencias) que las técnicas que se utilizaron hasta entonces, técnicas que reposaban en una mezcla de tolerancia más o menos forzada (desde el privilegio asumido hasta la criminalidad endémica) y de una ostentación costosa (intervenciones espectaculares y discontinuas del poder cuya forma más violenta era el castigo ‘ejemplar’, ya que era algo excepcional)” (FOUCAULT, 1999: 48-9). Se adaptaban asimismo a una época en la cual el modelo jurídico de la prohibición había encontrado un límite en razón de la puesta en cuestión de su sanción divina, y ya no podía, por eso, asegurar por sí solo efectos continuos de poder. “Qué fácil sería sin duda dismantelar el poder —juzga Foucault— si éste se ocupase simplemente de vigilar, espiar, sorprender, prohibir y castigar;

pero no es simplemente un ojo ni una oreja: incita, suscita, produce, obliga a actuar y a hablar” (FOUCAULT, 1999: 405; Cf. FOUCAULT, 1999: 48).

Pero ¿cómo llevar a término esta “racionalización de la práctica gubernamental en el ejercicio de la soberanía política”? ¿Cómo y por qué medios hacer que las conductas de los individuos se orienten de modo tal que contribuyan al interés colectivo? A estas preguntas responde aquello a lo Foucault llamará la *policía*: dejando a un lado el sentido ordinario que esta palabra adquirió a partir de finales del siglo XVIII, y que remite a las fuerzas del orden, Foucault denota con ella todo un haz de prácticas y conocimientos “que dan una forma concreta a esta nueva racionalidad política y a este nuevo tipo de relación entre la entidad social y el individuo” (FOUCAULT, 1994: 820). En efecto, durante los siglos XVII y XVIII la policía debía servir a un doble propósito: por una parte, promover la felicidad y el bienestar de los individuos, de todos y cada uno; por otra, velar por que esa felicidad y ese bienestar individuales no se agoten en sí mismos, sino que se transformen en instrumentos para el fortalecimiento del Estado. Esa duplicidad, en efecto, era lo que posibilitaba que vínculo entre la policía y su objeto se pareciera tanto a una promesa como a una extorsión: ofrecía felicidad, prosperidad, bienestar, a cambio de impuestos, información y consentimiento, es decir, a cambio de los medios necesarios para el ejercicio de su poder. “Si desea ser protegido, asistido, cuidado —si, en otras palabras, desea felicidad y bienestar— debemos saber y debe pagar: *census et censura*. Éste es —según Pasquale Pasquino— el discurso que la forma de gobierno conocida como policía, en el antiguo sentido de la palabra, ha estado dirigiendo a nosotros desde hace siglos” (PASQUINO, 1991: 113).

En *La vida de los hombres infames* Foucault ilustra el modo en el que el arte de gobernar se ejercía a partir de una técnica policial en particular: la *lettre de cachet*. “La *lettre de cachet* —señala Foucault— no era ni una ley, ni un decreto, sino una orden del rey que afectaba individualmente a una persona, y la obligaba a hacer determinadas cosas” (FOUCAULT, 1999: 234). En la mayor parte de las veces, empero, era un instrumento de castigo: volvía posible que cualquier persona, en cualquier circunstancia y sin ningún proceso previo, fuera encarcelada. Por eso se la suele considerar un símbolo de la arbitrariedad del poder absoluto. El sistema de la *lettre de cachet*, no obstante, “no sirvió tanto para asegurar la irrupción espontánea de la arbitrariedad real en el ámbito más cotidiano de la vida, cuanto para asegurar la distribución de todo un juego de demandas y de respuestas siguiendo complejos circuitos”, con el fin de hacer colaborar con el orden real a una multitud de micro-poderes ejercidos por corporaciones, familias, etc. Gracias a él, cada individuo tenía cuando menos la posibilidad de solicitar y hacer uso de ese poder absoluto de acuerdo con sus propios

fin. “Cada uno, si [sabía] jugar bien el juego, [podía] ser para otro un monarca terrible y sin ley: *homo homini rex*” (FOUCAULT, 1999: 400).

El sistema de *lettres de cachet* fue un episodio relativamente corto y localizado en la historia de las tecnologías policiales: sólo fue utilizado en Francia durante el período que va de 1660 a 1760. Esta brevedad está probablemente ligada a la peligrosidad de sus consecuencias para el orden social. Durante los cien años en los que el sistema estuvo en vigor, la intervención de un poder absoluto e ilimitado en los asuntos más ordinarios de la vida no sólo se había vuelto algo aceptable, “sino también algo profundamente deseado, sin que por este mismo hecho deje de ser objeto de un temor generalizado”. Asimismo, aun el propio rey, “al verse implicado todos los días en tantos odios e intrigas, llegó a ser por sí mismo también aborrecible” (FOUCAULT, 1999: 400-1). Pero si este breve y lejano episodio todavía puede resultarnos interesante, y si a partir de él es posible ejemplificar el funcionamiento de todo un *arte de gobernar*, es porque el sistema de *lettres de cachet* de algún modo representa la expresión más radical de ese arte: expone el contacto abrupto, casi inmediato, entre la totalidad del poder soberano y la individualidad más insignificante.

Momento importante éste —escribe Foucault— en el que una sociedad prestó palabras, giros y frases, rituales de lenguaje, a la masa anónima de las gentes para que pudiesen hablar de sí mismas, y hablar públicamente respetando la triple condición de que ese discurso fuese dirigido y circulase en el interior de un dispositivo de poder preestablecido, que hiciese aparecer el fondo hasta entonces apenas perceptible de las vidas y que, a partir de esta guerra ínfima de pasiones y de intereses, proporcionase al poder la posibilidad de una intervención soberana (FOUCAULT, 1999: 404-5).

Entonces, ¿era el individuo sólo un objeto a ser discretamente conducido por el gobierno a servir a fines de interés colectivo mediante este instrumento? ¿O eran acaso el gobierno y sus instrumentos los eran utilizados por individuos o corporaciones para que éstos alcancen sus objetivos particulares? Llevada a su radicalización extrema a través del sistema de *lettres de cachet*, la racionalidad policial parece yuxtaponerse con la de su opuesto: la política.

Conclusión

La democracia moderna es el sistema de los posibles que determina el acuerdo imposible entre lo colectivo y lo individual, entre la necesidad de un poder que represente a toda la comunidad y la indiferencia respecto a su contenido. Este principio de indiferencia no ha estado siempre con nosotros. Es a la vez el resultado feliz de varios siglos de luchas emancipatorias y el relevo problemático que el agotamiento del mito nos ha legado. La democracia moderna tiene, pues, un costado afortunado y otro dificultoso. Su dificultad consiste en que las *buenas intenciones* ya no le garantizan nada. En la política moderna, las intenciones no cuentan. Y esto a causa de que ya no es posible legitimar al poder con ellas: en nuestra época, la idea de que el poder debe ocuparse de confirmar una armonía supuesta entre el orden del mundo y el orden de la ciudad, entre el ser y el aparecer, se ha convertido en algo marginal. Por eso, en la democracia moderna, la tarea de poner de acuerdo lo individual y lo colectivo sólo puede realizarse al precio de presuponer incesantemente la división y el desorden. Por eso, también, esa tarea de mediar entre lo particular y lo general está hoy en manos de dos tipos de prácticas: por un lado, las tecnologías policiales del gobierno, que procuran asimilar discretamente los intereses del individuo a los fines del Estado. Pero, por otro, existe asimismo otro tipo de prácticas que funcionan en sentido inverso: prácticas políticas, que toman como puntos de partida focos de resistencia particulares para dirigirse a la generalidad del poder soberano. Ahora bien, aun cuando ambos tipos de prácticas puedan parecerse opuestos en teoría, en los casos concretos unas y otras no cesan de interferirse, de superponerse y de reforzarse mutuamente.

Decir que un movimiento político es siempre un movimiento que desplaza fronteras que extrae el componente propiamente político, universalista, de un conflicto particular de intereses en tal o cual punto de la sociedad, es decir también que vive bajo la amenaza de acantonarse en él, de terminar de hecho defendiendo simplemente los intereses de grupos particulares en pugnas una y otra vez singulares (RANCIÈRE, 2006: 120).

En efecto, como señala Rancière, quienes hoy luchan por defender un sistema de seguridad social, por la protección de los derechos laborales, de minorías, humanos o por sostener un sistema previsional público pueden —y suelen— ser acusados por representantes

de otras fuerzas e intereses sociales de estar actuando, aun sin saberlo, a favor de corporaciones egoístas que se empeñan en fijar la distribución de las relaciones sociales con el objeto de asegurar sus privilegios; o, también, a favor de un Estado o de un gobierno al que no le interesa promover la felicidad de su pueblo sino como un medio para lograr su verdadero propósito: conseguir el consentimiento necesario para sostener e incrementar su poder. Todo sucede como si sólo bastara con mirar con suficiente atención para desvelar el reverso oscuro de las cosas —la verdad del poder o de la dominación bajo las apariencias de la democracia y del Estado de derecho. Pero, en la medida en que ya nadie puede asegurar a priori que el poder que ejerce o pretende ejercer está al servicio del *bien*, la acusación es fácilmente reversible: *de te fabula narratur!* De ese modo, este juego de sospechas del poder desde posiciones que son igualmente posiciones de poder, parece llevarnos de vuelta al inicio: a la insidiosa observación de Schmitt según la cual vivimos en un tiempo en el que “el poder es bueno si lo ejerzo yo [y] es malo cuando lo posee mi enemigo.”

En este punto, quizá valga la pena recordar otras palabras escritas por Rancière hace ya cuatro décadas. Con ellas les recordaba a sus lectores, contra ciertos discursos por entonces en boga, que no hay por qué tenerle miedo a “poner en marcha una suerte de máquina de guerra” al servicio de nuestras convicciones, cuando de luchar contra el poder se trata —sea éste económico, público o cualquier otro—; “pero también —y en efecto esto no tiene nada de triste— que no hay legitimidad en la revuelta, simplemente una lógica” (RANCIÈRE, 1975: 111).⁴ Lo mismo podría decirse del poder en general. Todo intento de rectificar al poder, desde la revuelta o desde la autoridad, produce a su vez otros efectos de poder, cuyos peligros son imprevisibles, y cuya legitimidad nada asegura. Es cierto que conclusiones como ésta sólo parecen dar sustento a cierto tipo de crítica que, desde una impostura de lucidez amarga, se empecina en decirnos que ningún fin justifica el riesgo implícito en hacer uso del poder. Pero conocer los peligros que esta lógica acarrea no tiene por qué llevarnos a la apatía. Si ninguna jerarquía ni ninguna relación de poder son legítimas por sí mismas, entonces todas ellas son, al menos potencialmente, *politizables* —con todos los peligros que esto supone (FOUCAULT, 2006: 452; Cf. FOUCAULT 1999a: 206). Y “si todo es peligroso —remarcaba Foucault en una de sus últimas entrevistas—, entonces siempre tenemos algo para hacer” (FOUCAULT, 1983: 231-2).⁵

⁴ La traducción es propia.

⁵ La traducción es propia.

Bibliografía

- ARENDRT, H. (1962). *The Origins of Totalitarianism*, Cleveland, Meridian Books.
- . (2013). *La Condición Humana*, Buenos Aires, Paidós.
- FOUCAULT, M. (1983). “On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress”, en DREYFUS, H & RABINOW, P. (editores), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press.
- . (1994). *Dits et Écrits: 1954-1988, tome IV*, París, Gallimard.
- . (1999). *Estrategias Esenciales: Obras Esenciales, volumen II*, Barcelona, Paidós.
- . (1999a). *Ética, estética y hermenéutica: Obras Esenciales, volumen III*, Barcelona, Paidós.
- . (2006). *Seguridad, Territorio, Población: Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- . (2007). *Nacimiento de la biopolítica: Curso en el Collège de France 1978-1979*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- . (2008). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- . (2010). *Las Palabras y las Cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- GALLI, C. (1996). *Genealogia della politica: Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, Il Mulino.
- KOSSELLECK, R. (1965). *Crítica y Crisis del mundo burgués*, Madrid, Rialp.
- PASQUINO, P. (1991). “Theatrum Politicum: The Genealogy of Capital – Police and the State of Prosperity”, en BURCHELL P., GORDON C., & MILLER P., (editores) (1991), *The Foucault effect: studies in governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press.
- RANCIÈRE, J. (1975). “La bergère au Goulag (“Sur la cuisinière et le mangeur d’hommes”)”, en *Les révoltes logiques N° 1*, París.
- . (2006). *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- SCHMITT, C. (2000). *Catolicismo y Forma política*, Madrid, Tecnos.
- . (2002). *El Leviathan en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Buenos Aires, Struhart.

———. (2009). *Teología Política*, Madrid, Trotta.

———. (2010). *Diálogo sobre el poder y el acceso al poderoso*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Schmitt, traductor político o el ensayo decisionista

Manuel Rebón

Universidad de Buenos Aires

Resumen: *A partir de las consideraciones schmittianas respecto del romanticismo político (Schmitt: 2000) como movimiento que pretendió instaurar una nueva religiosidad a través de un ejercicio de producción intelectual, fundamentalmente literario, como traducción o idealización estetizante de los acontecimientos, el presente trabajo propone un contrapunto con el problema de la traducción y algunas lecturas que se han hecho sobre la obra de Schmitt en la Argentina a fin de pensar y discutir el propio concepto de recepción y hermenéutica ante la emergencia de ciertos lugares comunes en gran cantidad de ensayos que presuponen un cúmulo de significados intraducibles y, como una deriva de lo anterior, la construcción de un capital cultural común vaciado de significaciones, en el seno de formaciones discursivas.*

*Se trata de analizar el problema del acto de traducir entre documentos culturales que son desplazados de unos territorios originarios a otros que aparecen como adventicios y pensar en el Schmitt ensayista para replantear las preguntas formuladas por Adorno en “El ensayo como forma” (Adorno: 2003), en sintonía con el planteo que realiza Steiner en *Presencias Reales* (Steiner: 1993): ¿ciertas formas ensayísticas, en tanto metadiscursos, se estarían acercando a “la más lixiviada cháchara cultural”? ¿Se potencia de este modo un yo ajeno a la política? ¿Es la hiperinterpretación un ejercicio vano, o una excusa para la inserción en un circuito académico-cultural?*

Como primera aclaración metodológica, se propone aquí discutir menos la recepción de la obra schmittiana, la diversidad de sus apropiaciones y de sus tradiciones de lectura que el propio estatuto de la hermenéutica y la recepción.

Para ello nos situamos en una primera traducción. En aquella que el profesor Jorge Dotti nos trae de la obra de Schmitt “Romanticismo Político”, en la que el pensador alemán caracteriza la subjetividad romántica alemana ya como una hermenéutica de los franceses (con recepción inicialmente favorable, pero rápidamente negativa de los mismos).

Y aquí decimos *hermenéutica* de manera provocativa. Porque la entendemos dentro de aquella posición *clientelar* romántica, marginal respecto de la política. Como traducción estetizante, que reduce antítesis conflictivas y privilegia la contemplación y la espera. La infinitización de dicha espera, la mera promesa.

Aquella misma hermenéutica alemana de comienzos del siglo XIX que engendró una concepción de la traducción que la fenomenología amplificó cuando identificó la traducción con una fenomenología del entender, anulando la diferencia entre traducir de una lengua a otra y entender en una misma lengua. Con la incompreensión última, como horizonte, como afirma Henri Meschonnic. (Meschonnic: 2009).

Ahí situamos el problema de la recepción y la diversidad de las apropiaciones. Es decir, en la indiferenciación de las actitudes estetizantes, que no alcanzan la radicalidad de lo político, como plantea Schmitt (vía Dotti) de la creatividad romántica. Creatividad que *transcribe*:

vivencias íntimas y tan sólo el eco o la resonancia de acontecimientos que se desarrollan por otros andariveles, inmunes a toda ironización; es decir, dado que el formalismo de su retórica es capaz de encontrar adecuados a sus anhelos cualquier objeto y cualquier realidad, aun las más opuestas, espiritualizando a todas por igual e ignorando las oposiciones drásticas y los antagonismos inconciliables. (Schmitt: 2000, 11).

El acontecimiento retórico esencial de lo "inefectivo" de lo que como autor se dice.

Una retórica no decisoria en la que una voz o un escrito se colocan en un estado de observación sobre sí mismos para poner en cuestión su materia real, para distraerse en un pasado mítico – Heinrich Heine llamaba “profeta retrospectivo” a Friedrich Schlegel por cómo “odiaba el presente y temía el futuro”, (Heine: 2007, 94) – y así postergando el vínculo con resultados reales.

Estos vínculos reales sometidos a la incerteza del tiempo, a lo infinito, aparecen en principio como una promesa de realización indeterminada, y esa indeterminación es lo único seguro que hay: el ser retórico. Una *patología estética* (González: 2002) de la recepción que dice mucho más sobre quién ha escrito que sobre las materias de las que presumiblemente trata.

El que ha escrito deviene un Yo absolutizado. Un mediador absoluto que "percibe lo divino en él" –se percibe a sí mismo como divino o como "el dios que está en nosotros"– y que se encarga de "anunciar, comunicar y presentar esta divinidad a todos los hombres en costumbres y hechos, en palabras y obras" (Lacoue-Labarthe, Nancy: 2012, 246). "Una potencia que no es nuestra", dice Schmitt, el movimiento de la pluma del hombre como accidente creado por Dios.

Un yo que se pretende absoluto,

en su *indiferencia irónica* frente a los conflictos y los compromisos teórico-prácticos. Es el estado espiritual de un sujeto que ante sí tiene sólo temas de diálogo, motivos de una conversación amable, susceptible de prolongarse indefinidamente, porque la temporalidad estético-dialógica y contemplativa es la que le impone el yo mismo desde su absolutez y privacidad intangibles. Un sujeto al que la temporalidad de lo político y la urgencia de la decisión le son ajenas. (Schmitt: 2000, 17).

La indeterminación encuentra en lo infinito su fundamento. Un infinito que solo puede ser traído a la superficie en imágenes y signos. Lacoue-Labarthe y Nancy analizan esta subjetividad romántica del absoluto literario explicando que el lenguaje va desde la mera expresión hasta la presentación pasando por el uso deliberado. Pero advierten que "si el libre albedrío se convierte en su carácter dominante, entonces desaparece la presentación, es decir, la conexión del signo con lo designado. Luego el lenguaje no es otra cosa que una colección de cifras lógicas." (Lacoue-Labarthe, Nancy: 2012, 426).

Allí se halla el mayor desafío en la traducción y recepción de una obra. Lo que revelan las traducciones según el signo es que la interpretación llega incluso a borrar el sentido de las palabras, o más bien los significantes, para no dejar más que significado.

Schmitt retrata esta dificultad al plantear que a los alemanes les falta la facilidad que hace de una palabra una designación simple y cómoda, respecto de la cual se pongan de acuerdo sin grandes dificultades. Dice:

Es verdad que para nosotros una expresión se vuelve rápidamente banal, pero no sencillamente convencional en un sentido práctico y razonable. Lo que permanece como denominación objetiva más allá del momento y exige por eso un análisis más exhaustivo, trae consigo ambigüedades y disputas lingüísticas; y quien busca en medio del caos una explicación objetiva, pronto nota que está envuelto en una conversación eterna y en una cháchara inútil.” (Schmitt: 2000, 41).

Entonces, hay que salir de lo binario fondo-forma, que se apoya de manera exclusiva en el par *lengua de partida-lengua de llegada*. Lo binario del signo. Y no podemos salir de allí si nos quedamos en la hermenéutica. Como propone Meschonnic, “es el combate del poema contra el signo, de lo continuo contra lo discontinuo.” (Meschonnic: 2009, 15). Es la necesidad de pensar el lenguaje para pensar la ética y lo político. Aquí el traducir constituye un terreno no solamente privilegiado sino único para pensar el lenguaje, oponiendo la necesidad de una teoría de conjunto del lenguaje a la hermenéutica, que sigue estando en el signo, que alude a lo infinito y que recurrió a un sistema de símbolos tradicionales o de *parábolas*, “la fantasía realizando los más atroces esfuerzos para representar lo puramente espiritual con imágenes sensibles”, como dice Heine en *La escuela romántica*. (Heine: 2007, 28).

Una hermenéutica apoyada en el signo infinito traza y se desenvuelve en fragmentos, caracterizados por su relativo inacabamiento o la ausencia de desarrollo discursivo de cada una de sus piezas; la variedad, la mezcla de los objetos sobre los que puede tratar un mismo conjunto de piezas; inacabamiento esencial, que por eso, es idéntico al proyecto, a los "fragmentos de futuro", en la medida en que el inacabamiento constitutivo del proyecto es lo que le da toda su importancia, por “idealizar y realizar objetos inmediatamente, interpretarlos y en parte efectivizarlos en sí”. En este sentido, todo fragmento es proyecto: el fragmento-proyecto no funciona como programa o prospectiva, sino como proyección inmediata de lo que, sin embargo, no acaba. Y al no acabar, no decide.

Es precisamente este modo de funcionamiento lo que genera toda la "experiencia" de la escritura romántica: la utilización de todos los géneros, el recurso al *fragmento*, el cuestionamiento de la propiedad literaria y la autoridad, y funda esa *práctica teórica* de grupo (conversaciones incesantes, sesiones de trabajo instituidas y reguladas, lectura colectiva, viajes *culturales*, etc.) (Lacoue-Labarthe, Nancy: 2012, 30).

Se trata de una hermenéutica que no toma partido con decisión, porque no distingue con lógicas nítidas o juicios morales claros, y por tanto una hermenéutica sin ética. No definimos aquí ética como una responsabilidad social, sino como la búsqueda de un sujeto que se esfuerza por constituirse como sujeto por su actividad, que no renuncie a transformar el mundo, que quiera ser actor, con una praxis concreta y efectiva que decida y se decida en el mismo ámbito del lenguaje, que invente una historicidad. Es decir, que prescindiera de abstracciones ahistóricas o conceptos universales que sirven para caracterizar cualquier momento histórico que fragmentan constelaciones de ideas. Un pensamiento que no contempla ningún tipo de compromiso con el mundo, y que no acepta otra lógica que la de su propio desarrollo.

El gesto historicista impone un respeto ritual por lo que se plasma en un texto en un momento *particular* de la historia, un gesto decisorio de traducción que deja vestigios en la escritura: “Textos embutidos en otros textos, frases que evocan otras frases. Entre una y otra, no sólo transcurre la historia, sino que la historia misma es ese transcurrir de frases cuya esencia permanece en cada reemplazo.” (González: 1999, 249).

Dicho de otra manera, más que lo que dice un texto, es lo que él hace lo que hay que traducir; más que el sentido, es la fuerza, el afecto. Ya no es la lengua lo que hay que traducir sino un sistema de discurso, no lo discontinuo sino lo continuo. Traducir lo que el discurso crítico perdió y lo que hay que hacer para restituirle su poder de articulación con la experiencia social.

Para hablar de recepción, entonces, de apropiaciones y de tradiciones de lectura, primero hay que hacer que se entienda que cuando se traduce un texto que funciona como literatura, cuando se lo interpreta, no es de la lengua que hay que traducir; hay que situarse en la observación del cómo, cómo un texto hace lo que hace, que es otra cosa que buscar lo que dice, y que muestra que si uno no mira más que lo que el texto dice uno olvida el cómo, mientras que el cómo incluye la cuestión de lo que dice, desde este punto de vista, que es el de la fuerza y no del sentido. Porque la ambigüedad de los signos consiste en que éstos significan, pero en un mundo donde se ha perdido el rastro de toda interpretación.

Entonces, habrá que buscar por otro lado el estudio de las razones, y consecuencias de la relación entre un texto formulado en su "fuente" y los ensayos epigonales que “agitan resultados inesperados y “adquieren adherencias lingüísticas e históricas intempestivas.” (González: 1999, 66).

¿Cómo distinguir entre un texto que es mero síntoma de un momento artesanal de la escritura de uno que es producto de un programa intelectual silencioso y erosivo del suelo cultural que habitamos?

¿Cómo leer hoy estas obras, que al mismo tiempo nos presentan el testimonio de una escritura que muestra el propio problema general del escribir y del pensar? En efecto, el problema es cómo leerlas. Cómo fraguar frente a ellas lo que se llama, lo que podríamos llamar una ética lectora que no extraiga tan solo lo eximio de la escritura despellejándola de su nudo ideológico, sino asumiendo el enigma completo de un texto para reagrupar en una decisión de izquierda cultural toda la herencia que ante nosotros tiene que ser simultáneamente rechazada y asumida.

Habría que referir, en principio, a cierta lógica especular de la tradición ensayística argentina. Deudora del ensayo europeo en su forma y heredera de sus conflictos de inserción, circulación y asimilación, con cierta pretensión de una esencia americana emancipatoria pero que se enfrenta siempre a signos de otra cosa y signos de la traducción de tradiciones.

Es decir, conminado a traducir, o a leer traducciones, el ensayista argentino encarna los conflictos de la traducción duplicándolo hacia adentro y hacia afuera a la par que es contemporáneo de un refinamiento de los mecanismos burocráticos dentro del mundo académico-intelectual, de neto corte hermenéutico que cristaliza tópicos recurrentes y desplaza el acto decisorio de escribir a la forma de paráfrasis infinita de citas, a una política de textos con destino meramente recepcionista e importador.

Nuevamente, observamos un modo de producción hermenéutico que se reposa en un permanente estado de *azoramiento* romántico por la multiplicación infinita de lugares de encuentro dentro del juego de relaciones inagotables; produciendo un efecto de desaparición del aura singular de las obras, de su *presencia real*, que hace que pierdan su autonomía y se diluyan en una suerte de retórica, en la interpretación de la interpretación.

Por el contrario, el ensayismo argentino considerado como una de las realizaciones más persistentes e imaginativas de la cultura nacional debiera representar literariamente la idea de Argentina, pero hacerlo de un modo tal que el recorrido del país quede abierto al modo en que la historia lo rehace y lo repone en el movimiento incesante de la razón crítica.

En este sentido, ¿cuál es la importancia de apropiarse de Schmitt para el ensayo argentino? ¿Qué es lo que hacen sus textos que hagan necesario traducirlo?

Entre los primeros intentos encontramos la iniciativa de publicación emprendida por Aricó de El Concepto de lo Político, con la “Presentación” y la “Noticia Biográfica”, ambas redactadas por el intelectual cordobés, quien preparó, además, un apartado de bibliografía de

y sobre Schmitt. Además de una serie de textos más de Schmitt que discuten el problema de la neutralidad de lo político (*La época de las neutralizaciones y las despolitizaciones* y *Reseña de los diversos significados y funciones del concepto de neutralidad política interna del Estado*, entre otros), que fue angular en las críticas de Aricó a ciertos modos de pensar la izquierda nacional. (Cortés: 2011).

Doble traducción consistente en darle al pensamiento schmittiano la caracterización de potente inyección a la crisis del marxismo a la vez que inscribir esa salida en la cultura argentina de izquierda. Schmitt asimismo como pensador “para la crisis” (Cortés: 2011) de la racionalidad moderna e iluminista engarzada a las disrupciones espectrales del marxismo.

Esta traducción impugnada por otra –la de Atilio Borón y Sabrina González, por ejemplo, que le resta dimensión al comparar el pensamiento schmittiano con el weberiano o el nietzscheano y refiere a una supuesta falta de gravitación de sus reflexiones durante la mayor parte del siglo XX (Boron, González: 2003)¹– conlleva algo cierto, un puntazo decisivo, irrefutable: la provocación que introduce Aricó con la edición de Schmitt colocando la radicalidad de su crítica a la modernidad al servicio de la renovación del marxismo (Cortés: 2011), forzando o no ese punto de encuentro pero fundamentalmente para pensarlo en función de nuestra izquierda. Propone un diálogo entre Marx y Schmitt al cual podamos asistir argentinamente. La posibilidad de pensar la complejidad de lo político en nuestra política.

Decimos que se trata de un ensayo decisivo en tanto no intenta, como tantos otros traductores del marxismo reproducir en sus sociedades, en sus tramas vitales e intelectuales, y en sus voluntades políticas, la misma potencia que tuvo sobre, por ejemplo, las sociedades europeas, sino que asume la responsabilidad que todo buen traductor puede sentir respecto de sus decisiones: una palabra mal comprendida, erróneamente interpretada o trasladada, puede entorpecer el despliegue político. Traducir como modo de crear en el desvío; el modo en que se inscribe en su propia sonoridad cordobesa, y pone en vínculo mundos diversos, distantes. Plantea nombres² (Nietzsche, Weber, Schmitt) que aparecen como efectos de hegemonías y

¹ Incluso hablan estos autores de una “clara exageración de sus méritos (los del pensamiento de Schmitt)” para restarle potencia como nueva clave interpretativa capaz de sacar a la teoría marxista de su presunta postración. (Borón, González: 2003)

² Schmitt mismo plantea la misma idea de nombrar como gesto de decisión frente a la indefinición: “Todos somos conscientes de la imperfección del lenguaje y del pensamiento humanos; pero así como sería necio y pretencioso querer nombrar lo innombrable, también es seguro que el centro de un movimiento espiritual debe estar a la vista y ser definido claramente, si se debe juzgar y decidir acerca de él. Renunciar a eso significa en realidad “pisotear la humanidad”. Es un deber lograr la claridad, aunque sólo sea la claridad acerca de por qué un movimiento aparece objetivamente como poco claro y busca hacer de la falta de claridad un principio.” (Schmitt: 2000, 41).

decisionismos con capacidad de ejercer cortes drásticos en la masa siempre pululante de signos y fragmentos anónimos.

Decide también confrontar pudores izquierdistas para que desde esa geografía política se acerquen a la riqueza de las reflexiones schmittianas. De eso se trata también la recepción de un pensamiento, de medirlo con otros, de someterlo a crítica, de expresar nuestro tiempo y nuestro espacio.

Explicitar la provocación contra las reservas del pensamiento de izquierda, como lo hace Aricó, es también una muestra de cómo destrabar lo trunco en un texto, o sea, lo que él mismo no piensa en su escritura, y que vuelve sobre las piezas que ha lanzado sin explicar. De lo contrario, es mejor no escribir. Son todas decisiones que buscan alejar a la cultura nacional de un destino subalterno o que se rige de "ficciones orientadoras" (González: 2002) sin núcleos permanentes de reflexión o sin mayor autoconciencia sobre los materiales que produce.

Esa es también la señal decisionista del ensayo schmittiano cuando caracteriza al romanticismo político, o la de Heine que, a la vez que pretendía mostrar a los franceses las corrientes progresistas del pensamiento alemán y advertirlos contra la moda romántica y espiritualista que surgía en determinados círculos intelectuales de la Francia de ése entonces, intentaba, por un lado, mostrar a sus compatriotas, la ideología, los efectos de las mentes intelectuales políticamente reaccionarias, y, por otro, exhibir que en Alemania ya estaban dadas las condiciones para pasar de la revolución intelectual a la revolución política (en parte por esta clase de intervenciones, los franceses rechazaron el romanticismo como alemán y lo endosaron al enemigo nacional).

Estos textos son textos que irrumpen en la historia y la historia irrumpe en ellos, no buscan "orientar", (si son realmente textos decisionistas), sino que construyen el modo de su propia autonomía para poder ser a su vez traducidos, cotejados con otros textos, que formulen una historia real de problemas en cuanto puedan responder a las interrogaciones de lo que encierran en tanto textos.

Es decir un texto que se afirma como una posibilidad de extraviarse, retroceder y cambiar de orientación en el transcurso de una búsqueda crítica, menos por diletantismo que por afán de encontrar conceptos justos (ni adecuados, ni pertinentes: justos). Lo que desde luego implica decidir entre lo justo y lo injusto, es decir, enfrentarse con la necesidad de diferenciar entre la justicia y la injusticia. No solo identificar procedimientos alternativos a los de las retóricas especializadas, sino fundamentalmente para señalar disposiciones

éticas capaces de impulsar políticas del traducir (en los textos y en las instituciones) que resistan a las dominantes.

Bibliografía

Adorno, Theodor. 2003. *Notas sobre literatura*, trad. A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal.

Aricó, José. 1984. “Prólogo”, en Schmitt, Carl. 1984. *El concepto de lo político*, Buenos Aires: Folios.

Borón, Atilio; González, Sabrina. 2003. *¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia*,

URL: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/se/20100603121821/10boron.pdf>

Cortés, Martín. 2011. “Entre Benjamin y Schmitt: El rompecabezas de José Aricó para pensar América Latina” en *Nómadas*. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas | Núm. Especial: “América Latina.

Dotti, Jorge. 2000. *Carl Schmitt en la Argentina*. Rosario: Editorial Homo Sapiens.

González, Horacio. 1999. *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

González, Horacio. 2002. *Retórica y locura*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.

Heine, Heinrich. 2007. *La escuela romántica*. trad. Román Setton. Buenos Aires: Biblos.

Lacoue-Labarthe, Philippe; Nancy, Jean Luc. 2012. *El absoluto Literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. trad. Cecilia González y Laura Carugati. Buenos Aires: Eterna cadencia.

Meschonnic, Henri. 2009. *Ética y política del traducir*. trad. Hugo Savino. Buenos Aires: Leviatán.

Schmitt, Carl. 2000. *Romanticismo Político*. trad. Luis A. Rossi y Silvia Schwarzbock.
Revisión: Jorge Dotti. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Steiner, George (1993): *Presencias Reales*. Barcelona: Ariel.

Hobbes, Schmitt y la teoría pluralista.

Jerónimo Rilla

UBA – CONICET

Resumen: *No es desconocida la crítica schmittiana a la teoría del Estado pluralista. Fundamentalmente, estas vertientes tenderían a concebir la organización política como una asociación más entre otras que desarrollan lealtades al interior de la sociedad. La multiplicación de las instancias de decisión y la consecuente división de lo social en distintas esferas (muchas veces incompatibles) generaría, según Schmitt, el peligro del desorden. El Estado y sus titulares perderían su carácter soberano y se convertirían en meros competidores que intentan forzar sus directivas de acción como cualquier otro grupo de interés. Ya no hay, en el marco de esta configuración, un único actor portador del ius belli, el determinador del estado de excepción, sino que el conflicto político estaría sujeto a las dinámicas incontrolables de la vida social. Si bien podríamos incluir a Hobbes como un exponente de los teóricos defensores de la decisión soberana, lo cierto es que en el Leviatán sostiene que el Estado es un sistema regular cuya lógica no difiere, en términos estructurales, de la de otras corporaciones menores. Para graficarlo brutalmente, la sociedad política y una banda de ladrones se edifican de la misma manera: mediante la institución de un representante que habla y actúa por la persona del grupo. El propósito del presente trabajo es intentar determinar si esta suerte de pluralismo latente en la teoría hobbesiana supone una contradicción con el postulado principal de una unidad política absoluta. Para ello, nos dedicaremos a exponer tanto las objeciones de Schmitt al pluralismo como el abordaje de Hobbes de las sociedades parciales. Esa revisión parcial nos habilitará a emitir un juicio sobre la adecuación del rótulo y, en consecuencia, de las críticas contra el pluralismo al planteo de Hobbes.*

I.

En principio, conviene precisar lo que entenderemos por pluralismo. En vistas al carácter proteico y sumamente inorgánico de este movimiento político-intelectual, destacaremos lo que –a nuestro parecer– es su axioma fundamental: el isomorfismo entre el Estado y las asociaciones civiles intra-estatales. El planteo del pluralismo en estos términos nos permitirá considerar, por un lado, a Schmitt como un detractor y a Hobbes como un defensor liminar. En boca de Schmitt, y en relación a este axioma, estamos hablando de teorías que:

quieren negar no sólo el Estado como una unidad suprema y abarcante, sino también, ante todo, sus pretensiones éticas de ser un vínculo social de otro tipo y más elevado que cualesquiera de las muchas otras asociaciones en las que viven los hombres. El Estado se vuelve un grupo social o asociación que en el mejor de los casos existe junto a, pero en ningún caso sobre las otras asociaciones (2011: 22-23).

La consecuencia fundamental de esta concepción sobre el Estado es el predominio de “obligaciones sociales y relaciones de lealtad desordenadas” (Schmitt, 2011: 23). El problema fundamental reside en el hecho de que el Estado debe competir con otras asociaciones por la fidelidad de sus súbditos. Simple disputante, par entre pares en términos normativos, no existe ningún criterio de superioridad que determine la primacía del Estado, sino que hay un campo social fragmentado en distintas esferas donde “ninguna de esas asociaciones puede decirse decisiva y soberana” (Schmitt, 1996b: 41). En otros términos, el Estado se convierte en el producto del balance de fuerzas de grupos económicos y sociales, “se debilita y se relativiza, incluso, se vuelve problemático” (Schmitt, 2011: 24). Dada una situación tal de multiplicidad de lealtades y ante la ocurrencia de un conflicto el Estado no puede imponer su decisión. En este sentido, el pluralismo adquiere definitivamente la forma de una figura de la anti-política.¹

Como siempre, permanece latente la pregunta por quién es el que juzga. Paradójicamente, la postura pluralista, en lugar de fortalecer el lugar de los grupos sociales en la teoría social, termina depositando todo el peso de la decisión en el individuo: “quien decide

¹ Cf. Páez Canosa (2008: 397)

en el ineludible conflicto entre las distintas relaciones de fidelidad y lealtad [es]...el individuo singular...” (Schmitt, 2011: 26).

Hasta aquí contamos con un resumen problemático de las tesis que Schmitt desglosa del axioma principal del pluralismo, esto es, del isomorfismo entre Estado y el resto de las asociaciones civiles. Ahora corresponde introducir el cuestionamiento schmittiano a dicho postulado. Con esa finalidad, podemos identificar dos caracteres conexos que hacen del Estado una asociación fundamentalmente distinta de las demás:

- 1) El Estado es el único que determina la situación a partir de la cual empieza a regir la norma. Tiene la facultad de distinguir entre amigo y enemigo; en síntesis, es el portador del *ius belli*.
- 2) La representación [*Repräsentation*] que se da en el seno del Estado difiere de la representación administrativa [*Vertretung*] que da forma a la actividad de los grupos privados.

El primer elemento distintivo aparece consignado en reiteradas oportunidades en *El concepto de lo político*. Sumariamente, la entidad política se diferencia de las otras porque “se orienta hacia la posibilidad más extrema” (Schmitt, 1996b: 38). Esta posibilidad, que es la más extrema porque distingue entre amigo y enemigo, es decir, porque determina el conflicto, es la que otorga el carácter soberano al Estado. “¿Qué entidad social (...) decide el caso extremo y determina el agrupamiento decisivo de amigo-enemigo? Ni una iglesia ni un sindicato ni una alianza entre ambos pudo haber prohibido o impedido cualquier guerra que el Imperio alemán bajo Bismarck hubiese querido emprender” (Schmitt, 1996b: 43). El único portador del *jus belli* es el Estado, por eso es soberano. “La permanente posibilidad del agrupamiento amigo-enemigo es suficiente para conformar una entidad decisiva que trascienda los meros agrupamientos societales-asociacionales [*Gesellschaftliche-Assoziative*]” (Schmitt, 1996b: 45). Por último, como corolario de esa prerrogativa específica, la entidad política sobrepuja a los subsistemas menores (v.g. las familias armadas) que cuentan con el *jus vitae at necis* en la medida en que el derecho a la declaración del *hostis* ya presupone el derecho a la vida y la muerte. “En virtud de este poder sobre la vida física de los hombres la comunidad política trasciende a todas las otras asociaciones y sociedades” (Schmitt, 1996b: 47).

El segundo elemento que determina la supremacía del Estado es la particular relación de representación que aparece desarrollada en *Teoría de la Constitución*. Como se encarga de aclarar Schmitt, en toda unidad política existen dos principios de formación [*Gestaltungsprinzipien*] contrapuestos: el de identidad y el de representación. Tanto el carácter de magnitud real de un pueblo —esto es, su identidad inmediata, su situación

“infrapolítica”– como su conformación de segundo orden por medio de la representación, son necesarios para el establecimiento de un Estado como entidad política.² Ahora bien, el concepto de representación es en sí mismo equívoco. Recurriendo a una distinción original de Mohl, Schmitt separa a la *Repräsentation* que tiene lugar en el plano de lo público, de la *Vertretung* del ámbito privado, vinculada a la gestión de negocios e intereses particulares.³ “Aquello que sirve tan sólo a las cosas privadas puede, es cierto, ser representado; puede encontrar sus agentes, abogados y exponentes, pero no será ‘representado’ en sentido específico” (Schmitt, 1996a: 209).⁴ Al parecer, la representación política o pública mantiene una peculiaridad que no se replica en el resto de los casos de representación. ¿En qué consiste ese diferencial? “En la representación, por el contrario, adquiere apariencia concreta una alta especie del ser. La idea de representación se basa en que un pueblo existente como unidad política tiene un alta y elevada, intensiva, especie del ser frente a la unidad natural de cualquier grupo humano con comunidad de vida” (*ibíd.*). Con reminiscencias al planteo presentado en *Catolicismo Romano*,⁵ Schmitt aduce que la representación política no es una mera comisión a cargo de un agente que expone los intereses particulares de un grupo. Estamos tratando, en cambio, con un principio de formación que genera una unidad política. Esta unidad no se logra a partir una representación fragmentaria, sino que “es representada como un todo (...) Sólo quien gobierna tiene parte en la representación. El Gobierno se distingue de la Administración y de la gestión de negocios en que representa el principio espiritual de la existencia política” (Schmitt, 1996a: 211). Y agrega una comparación interesante para nuestro argumento posterior:

Con ideas de justicia, utilidad social y otras normatividades no puede comprenderse el hecho de que el gobierno de una comunidad ordenada sea cosa distinta del poder de un pirata, pues todas esas normatividades pueden

² Cf. Schmitt (1996a: 205-207 y 213); como señala Kelly (2004: 130): “sin esa unidad representacional, la existencia natural de los diversos grupos humanos no puede tener la cualidad específicamente política de la soberanía, y sin esa unidad, la esfera de lo político en sí misma se ve amenazada”.

³ Sobre esta diferenciación, cf. Dotti (2014: 49-53) y Villacañas (2008: 139-140).

⁴ Cf. también Schmitt (1996a: 213), donde se opone a la “equivoca falta de claridad que permite disolver distinciones difíciles como representación de derecho público y de derecho privado, comisión, etc., en una penumbra general”.

⁵ Cf. Schmitt (1997: 20): “la renuncia a toda representación es inherente a este tipo de pensamiento [económico](...) Es absurdo argumentar que representan algo. O bien son individuos privados, o bien exponentes, no representantes”. Cf. también Villacañas (2008: 136): “Esta tesis que Schmitt afirma en relación con la Iglesia, luego ha de reafirmarla en relación con el Estado”. En continuidad, Kalyvas (2008:153-154) puntualiza que el concepto es reformulado parcialmente: ya no se representan valores trascendentes, sino el poder constituyente, *i.e.*, el pueblo soberano retraído hacia la invisibilidad, tras haber cedido su lugar al orden constitucional.

corresponder también al pirata. La diferencia consiste en que todo gobierno auténtico *representa* la unidad política de un pueblo –no al pueblo en su unidad natural (*ibíd.*).

A diferencia del representante político, el líder de los piratas es simplemente su encargado de negocios, representa un orden que lo precede. Es decir que no cuenta con el respaldo sustancial de un pueblo ni puede generar una unidad representativa de segundo orden. Schmitt nos conduce a la comprobación anti-pluralista de que la acumulación de delegaciones de distintos grupos particulares no se totaliza en una representación de la unidad política. Sólo encontramos la “disolución pluralista de la unidad del todo político (...) [como] un conglomerado de convenios variables de grupos heterogéneos... Están puestos como entidades políticas unos frente a otros y lo que ahí haya de unidad es sólo el resultado de una alianza, como todas las alianzas y contratos, revocable” (Schmitt, 2011: 33).⁶ En resumen, hay un salto infranqueable que hace imposible la igualación entre *Repräsentation* y *Vertretung*.

II.

Esta doble especificidad del Estado frente al resto de los grupos es lo que parece quedar en suspenso en el planteo hobbesiano, introduciendo una suerte de tensión entre una teoría del poder absolutista y un pluralismo incipiente. Veámoslo. En primer lugar, en el capítulo XXII del *Leviatán*, Hobbes explicita su suscripción total a lo que denominamos la tesis del isomorfismo: “De ellos [los sistemas], algunos son regulares; otros, irregulares. Son regulares aquellos en que un hombre o asamblea de hombres queda constituido en representante del número total. Todos los demás son irregulares” (Hobbes, 2005: 183 [XXII.1]).⁷ Es sugestivo el hecho de que el primer eje divisor de los sistemas sea el que distingue a los regulares de los irregulares. La esfera de la regularidad está determinada por la existencia de un representante que da coherencia al grupo y que encarna su ‘persona’. Dentro de ella, se dan otras subdivisiones, entre corporaciones independientes y dependientes, políticas y privadas, legales e ilegales. En este sentido, podemos calificar de regulares tanto a los Estados

⁶ Éste es, justamente, el caso de la representación parlamentaria y la política de partidos, cuyos intereses particulares no generan ‘verdadera’ representación política. “El diputado se convirtió en agente dependiente de organizaciones de electores e intereses, el pensamiento de la representación desapareció ante el principio de la identidad inmediata...” (Schmitt, 1996a: 216). No hay nada *distintivo* en ese tipo de representación que pueda conferir unidad política. Cf. Kelly (2004: 132).

⁷ Cf. también Hobbes (2010: 213 [VIII.1])

independientes como a la ciudad de Londres, al parlamento, a una familia, a una banda de ladrones, a una corporación de mercaderes, etc. Es decir, que todos estos grupos tienen una identidad estructural o, con mayor precisión, una misma lógica formativa. Es la unidad del representante lo que otorga unidad al sistema y es él quien porta la persona del sistema.

¿No habrá algo, empero, que establezca una distinción entre el Estado y el resto de las asociaciones? En efecto, el Estado es un sistema independiente del cual dependen todos los demás. El titular del Estado es, a la vez, el titular de la soberanía, *legibus solutus*, cuenta con un derecho irrestricto a realizar todo aquello conducente a la paz y la seguridad públicas. Verificamos aquí el aspecto decisivo de la entidad estatal, esto es, en términos schmittianos, la portación del *ius belli*.

Ahora bien, ¿en qué medida diferencia la titularidad de la soberanía al representante del Estado del resto de los representantes grupales? La pregunta no es ociosa si hacemos un rastreo detenido de los caracteres de una familia. Por un lado, las familias son “[c]uerpos privados regulares y legales (...) constituidos sin Cartas ni otra autoridad escrita, excepto las leyes comunes a todos los demás súbditos” (Hobbes, 2005: [XXII.25]; traducción modificada). Esto quiere decir que el Estado licencia de modo universal la generación de familias, pero no interviene de manera directa en la selección de sus representantes. Los *patres familias* obtienen su representatividad independientemente del poder soberano, como si fueran ellos mismos soberanos.⁸

El jefe en cuestión obliga a sus hijos y sirvientes en cuanto la ley lo permite, aunque no más allá, porque ninguno de ellos está obligado a la obediencia en aquellas acciones cuya realización está prohibida por ley. En todas las demás acciones, durante el tiempo en que están bajo el gobierno doméstico, están sujetos a sus padres y señores como inmediatos soberanos suyos. En efecto, siendo el padre y el señor, antes de la institución del Estado, soberanos absolutos en sus familias no pierden posteriormente de su autoridad sino lo que la ley del Estado les arrebató (Hobbes, 2005: 192-193 [XXII.25]; traducción modificada).

⁸ Una prueba de ello es que el Estado no intercede en los honores que se le deben al jefe de la familia. El deber de reconocimiento por signos externos esboza una esfera que excede el control estatal. En efecto, “aunque al instituir el Estado los padres de familia renunciaron a ese poder absoluto [de vida y muerte sobre los hijos], nunca se entendió que hubiesen de perder el honor a que se hacían acreedores, por la educación que procuraban” (Hobbes, 2005: 280 [XXX.12]).

Aparentemente, el poder soberano no sería exclusivo del titular del Estado. Es más, en términos genealógicos, parece subsidiario: “una gran familia, cuando no forma parte de algún Estado, es por sí misma, en cuanto a los derechos de soberanía, una pequeña monarquía” (Hobbes, 2005: 166 [XX.15]). Es que los padres “si no están sujetos a ningún otro poder terrenal, como ocurría con el caso de Abraham, tienen poder soberano sobre sus hijos y sus miembros” (Hobbes, 2005: 235 [XXVI.39]). De hecho, los miembros de las familias mantienen con sus representantes una relación de protección y obediencia idéntica a la que rige su vínculo con el representante del Estado. “En efecto, el niño debe obedecer a quien le ha protegido, porque siendo la conservación de la vida el fin por el cual un hombre se hace súbdito del otro, cada hombre se supone que promete obediencia al que tiene poder para protegerlo o aniquilarlo” (Hobbes, 2005: 164 [XX.5]).⁹

En el mismo plano de los sistemas privados, pero del lado de la ilegalidad, se encuentra la facción, esto es, una “multitud de ciudadanos unida sea por *pactos* entre ellos, sea por el poder de alguna persona, sin la autoridad de aquel o aquellos que tienen poder soberano. Y por eso la *facción* es como un Estado dentro del Estado” (Hobbes, 2010: 262 [XIII.13]).¹⁰ De nuevo, Hobbes no parece reservar especificidad alguna al Estado frente a las asociaciones intermedias. El ejemplo de la piratería, caro también a Schmitt, aumenta la certidumbre de nuestras presunciones. Hobbes entiende que esta forma particular de faccionalismo “no es otra cosa que la guerra hecha con pocas tropas” (Hobbes, 2010: 263 [XIII.14]). Los piratas tienen el mismo estatuto que un Estado; no son meros delincuentes a quienes corresponde un castigo tipificado por el derecho civil, sino que son enemigos. En términos políticos, se encuentran en igualdad de condiciones con respecto al Estado.

La conclusión preliminar a la que pretendemos arribar es que Hobbes no entiende al poder soberano como propiedad exclusiva de la entidad estatal y que termina admitiendo a los grupos sub-estatales como sus potenciales titulares.¹¹

⁹ Precisamente, éste es uno de los argumentos de que se sirve Hoekstra (1998: 43) para sostener su tesis de la proximidad entre estado de naturaleza y Estado civil en la filosofía política hobbesiana. “Si consideramos, en cambio, a la familia como parte y parcela de la condición natural, entonces la autoridad, la obediencia contractualmente mandatada, la seguridad e incluso la soberanía, deberían ser admitidos como elementos significativos del estado de naturaleza”.

¹⁰ Cf. también Hobbes (2005: 273 [XXIX.23]): “[las] corporaciones, que son como Estados menores en el seno de uno más grande, como gusanos en las entrañas de un hombre natural”.

¹¹ Runciman (1997: 27) lo expresa con suma claridad: “Todos los representantes de las asociaciones son potencialmente soberanos”.

III.

Dirijamos nuestra atención ahora hacia el segundo elemento diferencial del Estado para Schmitt: su carácter *existencialmente* representativo. ¿Hay en Hobbes alguna distinción entre la representación que ejerce el titular del Estado y la que realizan el resto de los representantes sub-estatales, v.g. el jefe de los piratas?

En principio, podemos decir que se trata de *offices* dispares. La demarcación de funciones en uno y otro caso difieren considerablemente. El soberano tiene el derecho a determinar todo aquello que considere conducente a la paz y seguridad públicas. A su vez, es el intérprete de la palabra de Dios y su lugarteniente en la Tierra.¹² Esta acumulación de prerrogativas y cargas que terminan de delinear la esfera de atribuciones del titular de la persona del Estado debería bastar para establecer el corte entre representantes.

Sin embargo, debemos tener en cuenta que la estructura representacional es la misma. Ambos portan o se hacen cargo de la persona por ficción del grupo. El acto de personificación es equivalente en la medida en que animan a una persona que por sí misma no puede hablar ni actuar. Lo que los diferencia, entonces, no reside estrictamente en el tipo de representación que ejecutan, sino en la naturaleza de su rol, *i.e.*, en la persona que portan.¹³ Pero los límites del *office* son siempre difusos y, lo que es peor, pueden ser transigidos. Esto es lo que ocurre cuando el comandante en jefe del ejército adquiere una popularidad excesiva, o cuando una facción con liderazgo visible acumula dimensiones desproporcionadas e, incluso, cuando una corporación pública, como la ciudad de Londres o el Parlamento, escapa de la sujeción a la autoridad política y pasa a disputarle el poder. La soberanía, acabamos de verlo, no es ajena a distintas titularidades.

Schmitt ya nos había señalado que entre la autoridad del pirata y la del soberano no es procedente establecer un salto normativo, sino existencial. Para Hobbes, empero, no hay nada exclusivo en la representación estatal o, mejor, nada que no sea pasible de una personificación por parte de un representante sub-estatal. Ciertamente, parece poner más énfasis en la distinción entre regularidad e irregularidad, que en una diferenciación al interior de la representación. Entendemos que ésta es la divergencia más marcada entre ambos autores en

¹² Cf. entre otros pasajes, Hobbes (2005: 141 [XVII.13] y 143 [XVIII.3])

¹³ La incuriosa ausencia de distinciones entre el tipo de representación de un abogado, de un actor dramático y del soberano es apuntada por Pitkin (1964: 334). Tal como indica Pettit (2010: 65), no es lo mismo una representación “delegada” que una “interpretativa”.

relación al concepto en cuestión. Los distintos sentidos de la representación que Schmitt vislumbra en la penumbra son efectivamente igualados por Hobbes, pero de forma deliberada.

Al igual que Riconete y Cortadillo, los protagonistas de la novela ejemplar de Cervantes, cuando ingresan en el mundo del delito de Sevilla, Hobbes también nos lleva a comprobar con cierta perplejidad la sugestiva similitud entre el sistema político independiente y los subsistemas ilegales. En muchas ocasiones el *underworld* funciona como reverso cabal del mundo público. El jefe de una banda de ladrones –para el caso, Monipodio– perfectamente puede ocuparse del cobro de impuestos y del mantenimiento del orden. E inclusive puede dedicarse a “servir a Dios y a las buenas gentes” en el cumplimiento de su *office*.¹⁴

IV.

Un elemento adicional que seguramente ayudará a elucidar nuestro planteo es la incorporación del marco de discusión. Por un lado, es razonable que Schmitt distinga entre *Repräsentation* y *Vertretung* en su disputa contra el pensamiento liberal y economicista. La visión de la Constitución ‘real’ en términos lassallianos como un balance de fuerzas entre elementos societales o factores de poder, en donde el Estado se integra como un jugador más,¹⁵ tiene que ser combatida mediante la demostración de las instancias diferenciales del poder político. “Para [la unidad política] se requiere un esfuerzo y rendimiento espiritual mucho mayores que para otras comunidades y unidades sociales. En concreto, es más fácil realizar una asociación económica que una unidad política” (Schmitt, 2011: 32).

En el rincón opuesto las cosas no son tan claras. ¿Por qué un teórico absolutista sostendría un modelo isomorfista de los grupos sociales? ¿Hobbes no estaría forzado de igual modo a negar el pluralismo en su batalla contra los deletéreos *lesser Commonwealths*? Nuestra tesis es que Hobbes busca deliberadamente marcar la similitud entre el Estado y el resto de las asociaciones para advertir lo cercano del momento dramático. Si la soberanía no está en disputa, no es necesario hacer la distinción; esto es, se sobreentiende la supremacía del Estado. Pero, a la vez, cuando hay regularidad en todas las unidades sub-estatales, ello implica que se ejerce un mismo tipo de representación y que la mimesis puede transformar lo

¹⁴ Cervantes (1616: 72r); cf. también la expresión de deseo de Monipodio a Rincón: “yo espero en Dios que habéis de salir oficial famoso y aun quizá maestro” (p. 75r).

¹⁵ Esta sería la imagen del Estado como “mero producto del equilibrio entre varios grupos en lucha, en el mejor de los casos un *pouvoir neutre et intermédiaire*, un mediador neutro, una instancia de compensación entre los grupos en lucha entre sí” (Schmitt, 2011: 24).

diferente en igual.¹⁶ Así certifican los representantes menores la admisibilidad de sus pretensiones de poder, mediante el reconocimiento de que su *office* no es demasiado distinto al del titular de la persona del Estado. La posición de Hobbes, entonces, tendría algo de admonitoria e inexorable: creer que existe una diferencia fundamental nos puede llevar a desestimar el peligro que implican los representantes con aspiraciones a la soberanía. En puridad, Hobbes no quiere eludir la inevitabilidad del conflicto, sino que está explicitando cómo debe darse ese conflicto en el seno de la soberanía. Porque pervive elidida una posibilidad aún más riesgosa que es preciso descartar por completo: la del tumulto irregular. Este núcleo, no obstante, no podrá ser desarrollado en el presente trabajo, sino que quedará abierto a futuras investigaciones. Por lo pronto, lo que podemos concluir provisoriamente es que, para Hobbes, incluso en el contexto del desorden es preciso mantener la regularidad. En este sentido, no hay representaciones más o menos eminentes. Lo importante es que haya representantes que se hagan cargo de las ficciones políticas en juego.

Bibliografía

- Cervantes Saavedra, Miguel de (1616) “Novela de Rinconete, y Cortadillo”; *Novelas Ejemplares*, Madrid, Juan de la Cuesta.
- Dotti, Jorge (2014) “La representación teológico-política en Carl Schmitt”; *Avatares Filosóficos*, Núm. 1, Buenos Aires, 2014; páginas 27-54.
- Girard, René (1989) *The Violence and the Sacred*. Baltimore, John Hopkins U.P.
- Hobbes, Thomas (2005) *Leviatán*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2010) *Elementos filosóficos. Del ciudadano*. Buenos Aires, Hydra
- Hoekstra, Kinch (1998) *The Savage, the Citizen and the Foole: The Compulsion for Civil Society in the Philosophy of Thomas Hobbes*. Tesis Doctoral, Universidad de Oxford.
- Kalyvas, Andreas (2008) *Democracy and the Politics of the Extraordinary. Max Weber, Carl Schmitt, and Hannah Arendt*. Cambridge, C.U.P.
- Kelly, Duncan (2004) “Carl Schmitt’s Political Theory of Representation”; *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, Núm 1, Enero.
- Páez Canosa, Rodrigo (2008) “Figuras de la Antipolítica en Carl Schmitt”; *Kriterion*, Núm. 118, Belo Horizonte, 2008.

¹⁶ Cf. Girard (1989: 57): “Allí donde faltan las diferencias, amenaza la violencia”.

- Pettit, Philip (2010) "Varieties of Public Representation"; *Political Representation*. Cambridge, C.U.P.
- Pitkin, Hanna (1964) "The Concept of Representation – I"; *The American Political Science Review*, Vol. 58, 1964.
- Runciman, David (1997) *Pluralism and the Personality of the State*. Cambridge, C.U.P.
- Schmitt, Carl (1996a) *Teoría de la Constitución*. Madrid, Alianza
- Schmitt, Carl (1996b) *The Concept of the Political*. Chicago, U.C.P.
- Schmitt, Carl (1997) *Roman Catholicism and Political Form*. Westport, Greenwood Press
- Schmitt, Carl (2011) "Ética de Estado y Estado pluralista"; *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 44, Madrid, 2011; páginas 21-34.
- Villacañas, José Luis (2008) *Poder y Conflicto: Ensayos sobre Carl Schmitt*. Madrid, Biblioteca Nueva.

Carl Schmitt y la deriva moderna.

Andrés L. Rolandelli

Universidad Nacional de Rosario – Universidad Nacional de General Sarmiento

Las siguientes líneas tienen como propósito reseñar la obra de nuestra autoría “Carl Schmitt y la deriva moderna”¹. Como es sabido, para todos aquellos que pretendamos acercarnos al estudio de los procesos políticos, ya sea desde la Ciencia Política o la Filosofía Política, las reflexiones de Carl Schmitt son ineludibles. La profundidad de sus reflexiones interpeló los momentos más álgidos del siglo XX. Su vida transcurrió, prácticamente, en los márgenes de lo que Eric Hobsbawm llamó el corto siglo XX, siendo testigo de sus momentos más trascendentes, a excepción de la caída del muro de Berlín, hecho acontecido cuatro años después de su muerte. En este sentido, estamos en presencia de una figura intelectual cuya reflexión estuvo marcada por hechos históricos de gran envergadura, tales como las dos guerras mundiales, la emergencia y consolidación del comunismo a escala global, el surgimiento de los totalitarismos, la guerra fría. Todos estos acontecimientos, sumados a otros de no menor relevancia, lo sitúan a Carl Schmitt como uno de los pensadores capitales de ese violento siglo XX que tan bien ha sido retratado (Badiou, 2005).

Si hubo una constante a lo largo de toda su producción intelectual fue el intento siempre renovado de revalorizar lo político. A su juicio, fue precisamente la absurda pretensión de relegar la reflexión política sometiéndola a los rigores de otros campos o de intentar superar lo que se estimaba como sus presupuestos negativos; Schmitt consideró que, no por ello, lo político cesaba en su accionar. Bajo este presupuesto, sus reflexiones no solo han interpretado la contemporaneidad donde su vida transcurrió, sino además, se erigieron en perspectiva histórica. Pero lo más importante es que su reflexión trasciende ambos momentos y se proyectan de lleno en nuestro tiempo.

Somos conscientes que interpretar la realidad actual acorde a las premisas schmittianas es y será controversial. Al mismo tiempo que hubo un resurgir del interés por Schmitt en el mundo académico a escala global, se han alzado voces que advierten en cuanto a la peligrosidad de su pensamiento. Sobre todo porque una parte importante de aquellos que reivindican su figura, provienen del conservadurismo más duro y cuestionable (Jiménez

¹ Rollandelli (2014).

Segado, 2009: 229). Nuestra elección por Schmitt no se identifica con la recuperación que estas corrientes hacen de él, con el fin de justificar opciones políticas de talante extremadamente conservador. Pero tampoco avalamos a aquellas que sostienen que este no fue más que un filósofo nazi. Que no acordemos con Alain de Benoist no significa que avalemos a Yves-Charles Zarka.² En este aspecto, el medio académico local no ha sido una excepción.³

Nuestro interés por Schmitt radica en que creemos que su reflexión se presenta como una propedéutica de extrema utilidad para la comprensión de los fenómenos políticos, tanto en perspectiva histórica como actual.

Creemos que desestimar o relegar a Schmitt de la órbita de la reflexión teórica, para el campo de la Ciencia Política y la Filosofía Política implicaría, cuanto menos, haber resuelto cuestiones tales como la temática en torno a la excepcionalidad, la tensión entre normativismo y decisionismo, la armonización entre liberalismo y democracia, las consideraciones vinculadas a la técnica y ofrecer explicaciones que superen sus reflexiones sobre la violencia. Cuestiones que no solo se mueven en el plano de la reflexión intelectual, sino que además tienen un sustento fáctico constante.

En este sentido, nuestra investigación estuvo motivada y se identificó con las reflexiones y recuperaciones propuestas por Chantal Mouffe, Domenico Losurdo, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Jorge Eugenio Dotti, Julio Pinto, John McCormick, entre otros. Reconociendo que dentro de esta heterogénea selección hay enfoques diversos, creemos que, de una u otra manera, todos ellos hacen justicia a una recuperación del pensamiento de Schmitt, reconociendo en él, a un pensador capital del siglo XX.

En dicho marco nuestra obra versa sobre el pensamiento y la obra de Carl Schmitt, con el objeto de analizar la articulación entre su consideración del fenómeno político y su interpretación de la modernidad, estimando que a partir de esta forma de proceder se puede ofrecer otra perspectiva de análisis que logre suplir lo que entendemos como ciertas visiones sesgadas en torno a su obra. Nos referimos, principalmente, a aquellos trabajos que categorizan y definen el pensamiento schmittiano por referencia a su oposición al Liberalismo. A nuestro juicio, estas lecturas signadas por el énfasis puesto en la relación de negatividad que el Liberalismo tuvo con los aspectos más destacados de su producción

² Nos estamos refiriendo a las discusiones en torno a la figura de Carl Schmitt que se dieron Yves-Charles Zarka y Alain de Benoist. Este último conocido referente de la *Nueva Derecha Francesa*. En relación a esta discusión véase: Zarka (2002; 2008) y la publicación de Alain de Benoist (2002).

³ Atilio Borón ha mostrado una creciente preocupación por la recuperación de Schmitt en nuestro medio académico. Véase: Borón y González (2003).

intelectual, dejan de lado el real tratamiento de estos. Fundamentalmente consideramos que no logran ofrecer una mirada de conjunto que logre suplir la asistematicidad que caracteriza a la totalidad del corpus teórico schmittiano.

Ello, claro está, no significa negar ni la importancia, ni la rigurosidad de los trabajos que pusieron énfasis en el tratamiento crítico que Carl Schmitt realizó de dicha teoría moderna. Más aún, cuando en todos los grandes temas que componen su producción intelectual (tales como su conceptualización de lo político, las transformaciones acontecidas en el seno del Estado moderno, sus consideraciones en relación a la técnica, su crítica al normativismo jurídico, su interpretación en torno a la democracia, y el tratamiento de conceptos tales como la soberanía, la decisión, la dictadura y la representación), hubo en su tratamiento un grado de vinculación importante con la crítica que estableció sobre el Liberalismo.

Nuestra opción por esta forma de abordar el pensamiento de Carl Schmitt surge de interrogarnos en torno a los elementos que determinaban el carácter despolitizador que, a su juicio, fue asumiendo la modernidad a partir del siglo XVIII. De esta manera, hemos observado que si bien en dicho proceso el Liberalismo ocupaba un lugar relevante, había otros elementos que merecían ser destacados. Entre ellos, estaba el tratamiento que el autor estableció en varios pasajes de su obra de la teoría moderna marxista como expresión de otro tipo de despolitización diferente de la liberal. De allí que, al preguntarnos por las similitudes pero también por las diferencias de estos dos tipos de despolitizaciones, fuimos arribando al trasfondo común que los dotaba de sentido. Ello nos llevó a centrar nuestra mirada en la estructuración de su lectura crítica de la modernidad como un elemento de suma importancia.

Como fuimos señalando, un análisis de la lectura crítica de la modernidad que Carl Schmitt esgrimió permite situar a su crítica del Liberalismo dentro de un proceso más amplio que explica la génesis de dicha despolitización, no solo poniendo el énfasis en ese relato sino en otros aspectos importantes. Entre estos se destacan el análisis que el autor brindó de los diversos momentos que compusieron los cuatro siglos de la modernidad, desde sus orígenes en el siglo XVI hasta entrado el siglo XX; los efectos de su conceptualización de lo político; la consideración gnoseológica del período en cuestión; el análisis de lo acontecido con las principales categorías del pensamiento político moderno; como asimismo, la controvertida tesis según la cual la modernidad tuvo un trasfondo teológico, entre otras cuestiones importantes como lo fueron el fenómeno de la técnica y los cambios acontecidos en el seno del Estado.

Además de las razones que hemos expuesto para justificar nuestro enfoque, creemos que hay otro elemento importante que merece ser destacado. La importancia de la consideración schmittiana de la modernidad en el marco de otras producciones intelectuales que tuvieron el mismo objetivo. Tomando como base la influencia de las reflexiones de Max Weber, los trabajos de Carl Schmitt, Georg Lukács y Walter Benjamin, tendrán a pesar de sus enormes diferencias ideológicas, un mismo trasfondo. Asimismo, en los trabajos posteriores de la Escuela de Frankfurt se deja entrever gran parte de los diagnósticos schmittianos. Tanto en Schmitt como en el resto de estos autores, hay una constante preocupación por los efectos que la técnica, como fenómeno moderno por antonomasia, generó en todos los ámbitos de la cultura humana.

En gran medida nuestra investigación es deudora de las investigaciones de John McCormick (2005), *Carl Schmitt's critique of liberalism. Against politics as technology*. La lectura de dicho trabajo nos corroboró una de nuestras principales sospechas: la primacía que debía tener en la interpretación del corpus teórico schmittiano, su consideración de la modernidad. Como este autor sugirió, a partir de esa consideración, la interpretación del Liberalismo alojada en obras importantes de la producción intelectual de Weimar tales como *Teología política*, *El concepto de lo político*, *Los fundamentos históricos espirituales del parlamentarismo en su situación actual*, entre otras, son extensiones o aplicaciones de otros trabajos en donde Carl Schmitt estableció una consideración del relato moderno. Entre estos últimos se destaca su ensayo del poema *Nothern Lights* de Theodor Däubler, *Catolicismo romano y forma política*, *Romanticismo político*; como asimismo el pequeño opúsculo de 1929 *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*.

A pesar de ello, nuestra investigación se diferencia del enfoque de McCormick, con relación a la importancia que nosotros le otorgamos a su famosa obra de 1927, *El concepto de lo político*. Aún reconociendo la deuda que dicha obra tiene con trabajos anteriores, sobre todo en lo que hace a la consideración crítica que el autor estableció del Liberalismo; no obstante creemos que esta se vale por sí misma. Para nosotros dicha importancia radica en el condicionamiento que supuso su famosa conceptualización de lo político para con el resto de su producción posterior. Creemos que fue a la luz de esta, que su interpretación de la modernidad fue adquiriendo un mayor grado de sistematización, aspecto que se destaca en obras posteriores. A nuestro juicio, ello queda comprobado con la publicación subsiguiente en 1929 de *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*. En dicho ensayo la caracterización que el autor estableció de las diferentes etapas que componen a la modernidad, si bien recupera las reflexiones vertidas en los trabajos que sugiere McCormick,

creemos que tuvieron en el dispositivo conceptual de lo político esgrimido dos años antes, su *Leitmotiv*. Una prueba de ello radica en la publicación conjunta de ambos trabajos en sucesivas reediciones.⁴

Nuestra obra pretende indagar en torno a aquellos aspectos del corpus teórico schmittiano donde quedaron establecidas las diferentes aproximaciones a la modernidad. De esta manera, nuestro trabajo se articula en tres grandes capítulos, cada uno de los cuales desarrollan y analizan diferentes aproximaciones del tratamiento schmittiano del periodo en cuestión. Es muy probable que, luego de analizar la forma en que Schmitt construyó su interpretación de la modernidad, se llegue a la conclusión de que esta se erige desde una perspectiva anti moderna, hecho que quedaría avalado, entre otras cuestiones, por la apelación a la teología católica como uno de los elementos centrales de su diagnóstico pero también de su apuesta.

Independientemente de lo controvertido de esta apreciación, lo cierto es que la reflexión schmittiana siempre se movió en los límites impuestos por el discurso moderno. No por ello negamos el carácter conservador de su propuesta, cuya mayor preocupación siempre fue el orden. Sin embargo, ese orden por el que Schmitt abogó no pretendió ser un revival de la *Res Publica Cristiana* medieval, resultado tal vez esperado de una figura como la suya. Si bien su obra realiza menciones explícitas a dicho orden⁵, no serán los teóricos medievales, tales como Tomás de Aquino y Agustín de Ipona, la fuente intelectual del cual nutrió su pensamiento.

Su basamento intelectual, a pesar de ser variado, tuvo a dos pensadores estrictamente modernos, Hobbes y Bodino, como inspiradores. Ambos, portadores de una filosofía política que pregonó la constitución de un orden estable, en clara sintonía con la crisis final en la que se vio inmerso el orden medieval conocido como *Res Publica Cristiana*. Schmitt apeló a ambos para dar cuenta del origen del nuevo orden que le precedió, el *Jus Publicum Europeaeum*, y del cual ellos forjaron sus principales categorías. Su *pathos* estuvo puesto en lo que este orden legó para los siguientes cuatro siglos, el Leviatán Moderno y el concepto filosófico político que lo sostuvo, el de Soberanía.

⁴ A pesar de que no es del todo conocida, la primera edición del *Concepto de lo político* es del año 1928. Fue en sucesivas reediciones, siendo la de 1932 la más conocida y citada, en donde Schmitt introdujo su pequeño opúsculo *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*, conjuntamente con otros colorarios. Dicha información está presente en dos obras que hemos utilizado para esta investigación, los trabajos de Julien Freund y Heinrich Meier.

⁵ En su obra *El nomos de la tierra en el derecho de gentes en el Ius Publicum Europaeum*, Schmitt realizó un abordaje del orden pre-moderno conocido como *Res publica Christiana*.

Para la época en que Schmitt realizó sus primeras incursiones intelectuales, estas nociones comenzaban a erosionarse y con ellas todo un sistema de ideas e instituciones que dotaban de coherencia a dicho orden. Fue esta situación, caracterizada como nihilista, la que dio sentido a la consideración que el autor tuvo de la modernidad.⁶ De allí que toda su producción intelectual comprendida durante el período de Weimar⁷ no deba ser entendida, únicamente, como la defensa de un particularismo acechado por un espíritu ajeno a la cultura alemana; sino más bien como un diagnóstico global de lo acontecido en los últimos cuatro siglos en la cultura occidental.

En este sentido, en tanto nuevo orden a llevarse a cabo, la República de Weimar, a juicio de Schmitt, no podía constituirse como tal, en la medida en que se sustentaba en fundamentos intelectuales que negaban aspectos esenciales de lo que lo político implicaba. Su enfrentamiento con Kelsen, uno de los baluartes intelectuales de la joven república, como su cercanía con otros pensadores, situados en las antípodas de sus lineamientos, es una prueba palmaria de ello.⁸

De este modo, en la medida en que Schmitt rastreó la evolución de los conceptos fundamentales del pensamiento político, fue elaborando su particular lectura del relato moderno a partir de una reconstrucción histórica. Esta conjunción de procesos tuvo en su *Teología Política* de 1922 uno de sus momentos más claros:

Todos los conceptos sobresalientes de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados. Lo cual es cierto no sólo por razón de su desenvolvimiento histórico, en cuanto vinieron de la Teología a la teoría del Estado, convirtiéndose, por ejemplo, el Dios omnipotente en el Legislador todopoderoso, sino también por razón de estructura sistemática, cuyo conocimiento es imprescindible para la consideración sociológica de estos conceptos (Schmitt; 2005: 57).

⁶ Fue en su temprana obra *Catolicismo y forma política* [1923] en donde Schmitt introdujo dicha caracterización. En el tercer capítulo abordamos esta tópica.

⁷ Freund (2006). Para el autor parte de las reflexiones más importantes de Carl Schmitt están comprendidas bajo el período de Weimar: *Romanticismo político* [1919], *La dictadura* [1921], *Teología política* [1922], *Catolicismo y forma política* [1923], *Los fundamentos histórico-espirituales del parlamentarismo en su situación actual* [1923], *El concepto de lo político* [1927], *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones* [1929], *El defensor de la Constitución* [1929], *Teoría de la Constitución* [1929].

⁸ Durante el período de Weimar hubo diálogos entre Carl Schmitt y figuras importantes de la tradición marxista, tales como Lukács y Benjamin. Al respecto véase: McCormick (2005).

Esta relectura de los conceptos propios de la modernidad en clave teológica, no tuvieron a nuestro criterio un sentido confesional.⁹ La pregunta obvia que surge entonces es: si se afirma, algo que nosotros sostenemos, que en Schmitt la teología no tiene un sentido confesional, más aún cuando en su obra es política: ¿Cuál es su potencial aporte para dar cuenta del relato moderno? Como pretendemos demostrar, nuestra interpretación sugiere que la apelación a la teología para aprehender al relato moderno se presenta en Schmitt como un centro de imputación diferenciado y necesario, que en tanto anterior y en no pocos casos opuesto a éste, le permite construir un diagnóstico pero también una apuesta desde una aparente exterioridad a la modernidad. Aparente, ya que solo desde una conciencia estrictamente moderna, que se jacta de tal, cualquier apelación a una instancia metafísica, más aún cuando deriva de la teología, es cuanto menos sospechosa. Sin embargo, como iremos demostrando, para Schmitt hubo un carácter de necesidad por el cual apeló a la teología. Sobre esta no solo se erigió su diagnóstico de la modernidad, sino que en tanto fue caracterizada a partir del relego y desconocimiento creciente de lo que lo político implicaba, la teología le permitió restaurar una comprensión más acertada del fenómeno en cuestión.

Si bien es cierto que el análisis de los efectos de este modo teológico de aprehender los procesos modernos determina aspectos centrales de la lectura schmittiana de la modernidad, no obstante, creemos que hay instancias previas que merecen ser destacadas. Nos estamos refiriendo a aquellas reflexiones en donde Schmitt estableció, lo que a nuestro juicio, fueron dos grandes sistematizaciones del proceso moderno. La primera de ellas fue la alojada en su obra de 1929: *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones*. La segunda fue la que emergió de su gran obra de 1950: *El nomos de la Tierra*.

El análisis de ambas no solo permite establecer aspectos genéricos del proceso moderno, sino que además en estas sistematizaciones se puede ver el rol que en ellas ocupó su conceptualización de lo político como la instancia ineludible del proceso en cuestión. Este aspecto es el objeto de nuestro primer capítulo que luego de establecer los rasgos centrales que a nuestro juicio ofrece la conceptualización schmittiana de lo político, desarrollamos lo que entendemos como las dos grandes sistematizaciones que Schmitt ofreció en torno a su consideración del proceso moderno. La primera de éstas analiza la delimitación temporal interna al período moderno. La segunda localiza a la modernidad como proceso temporal inserta entre un período previo y otro posterior.

⁹ Galindo Hervás (2004). El autor distingue entre dos tipos de teologías. Las modernas cuyo baluarte más importantes en el siglo XX fue Carl Schmitt y las confesionales. Estas últimas tendrían a Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann como sus exponentes más acabados.

En el segundo capítulo, nos abocamos al tratamiento de la modernidad a la luz de lo que para Schmitt implicó el proceso de secularización. Sobre este aspecto hemos podido establecer la historización de las ideas que el autor propuso y observar la génesis de las principales teorías modernas.

En el tercer y último capítulo, hemos desarrollado el vínculo existente entre dos de las teorías modernas más importantes: el Liberalismo y Marxismo con el fenómeno de la técnica.

Hemos intentado, en todo momento, establecer un vínculo lógico entre cada uno de estos capítulos. Dicho proceder lo hicimos partiendo de articular una secuencia conceptual más que cronológica de las diversas obras de Schmitt. Esperamos que haya sido posible y los lectores juzguen la pertinencia de la obra.

Bibliografía

- Badiou, A. (2005). *El siglo*. Buenos Aires: Manantial
- Borón, A. y González, S. (2003). “¿Al rescate del enemigo? Carl Schmitt y los debates contemporáneos de la teoría del estado y la democracia.”. En: Borón, A. (Comp.). *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*. Buenos Aires. CLACSO.
- De Benoist, A. (2002). “Una nueva campaña infamatoria contra Carl Schmitt”. Recuperado de: www.alaindebenoist.com.
- Freund, J. (2006). *Vista en conjunto sobre la obra de Carl Schmitt*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Galindo Hervás, A. (2004). “Los Fundamentos Teológicos de la Política Moderna” En: Araucaria Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, Nº: 12, Universidad de Sevilla, España, 2004.
- Jiménez Sesgado, C. (2009). *Contrarrevolución o resistencia. La teoría política de Carl Schmitt (1888-1985)*. Madrid: Tecnos
- McCormick, J. (2005). *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*. New York: Cambridge University Press.
- Rolandelli, A. (2014). *Carl Schmitt y la deriva moderna*. Rosario: Del Revés.
- Schmitt C. (2005). *Teología Política*. Buenos Aires: Struhart & Cía.
- Schmitt, C. (2005). *El Nomos de la Tierra en el Derecho de Gentes del Jus Publicum europaeum*. Buenos Aires: Struhart & Cía

Zarka, Y. (6 de diciembre de 2002). "Carl Schmitt, ¿un nazi filósofo?". *Le Monde Diplomatique*.

Zarka, Y. (2008). "Para una crítica de toda teología política". En: *Isegoría Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39 (pp. 27-47).

La crítica schmittiana al concepto discriminatorio de guerra.

Cristina Andrea Sereni

CONICET – Fundación Bariloche/Universidad Nacional de Cuyo

Resumen: *En palabras de Schmitt, debido a la excesiva cantidad de cláusulas y reglamentaciones que contenía, la doctrina medieval de la guerra justa se volvió problemática, lo cual suscitó críticas y modificaciones. Schmitt retoma la pregunta bodiniana “quis iudicabit?” para afirmar que es el Estado soberano quien decide sobre la causa justa, y que permanece neutral aquel Estado que no decide. Así, la ausencia de una autoridad suprema transforma a la guerra interestatal europea en una contienda bélica librada entre hostes aequaliter iusti. Queda establecida entonces para Schmitt la función del Estado moderno; el acotamiento de la guerra mediante la superación del desorden y la guerra civil a través de la decisión.*

Sin embargo, la transición moderna hacia el concepto discriminatorio de guerra está marcada por la pretensión de instancias supraestatales de arrogarse la decisión sobre la justicia de la guerra tomando el lugar de los Estados particulares. La crítica schmittiana a este proceso se dirige a la negación de la neutralidad -lo que obligaría a los Estados terceros a implicarse en la contienda so pena de ser descalificados como enemigos- así como a la criminalización del beligerante y la mutación del derecho internacional en derecho penal interestatal.

Introducción

Para Schmitt, la respuesta al problema de quién decide sobre los cuestionamientos que definen a una guerra como justa o injusta solamente puede ser de carácter decisionista. El Estado moderno es para Schmitt (1997) quien supera el desorden y la guerra civil a través de la decisión (pp. 128-129). En sintonía con Bodino, Schmitt afirma que solamente el Estado soberano decide sobre la causa justa, permaneciendo neutral aquel Estado que no decide en un contexto internacional de enemigos que se reconocen como tales. En otras palabras: para Schmitt la principal función del Estado moderno es lograr el acotamiento (nótese: no la erradicación, como plantea, por ejemplo, Hans Kelsen) de la guerra. Schmitt entiende a la guerra como una regulación normal de las relaciones interestatales, siempre que se trate de una contienda bélica librada entre Estados soberanos que se reconocen mutuamente como iguales. Esto implica la existencia de un equilibrio de poder entre ellos.

De acuerdo con Jean-François Kervégan, en el mundo contemporáneo la guerra ha sido elevada por encima de lo político al invocar razones humanitarias y morales para su justificación (Kervégan, 2007: 78). La lógica del concepto discriminatorio de guerra criticado por Schmitt indica que aquella guerra que no es considerada justa no es guerra, sino un crimen. El concepto de guerra es desmembrado por el elemento discriminatorio, permaneciendo del lado injusto el delito, la rebelión y la piratería, y por el lado justo la realización del Derecho, la ejecución, la sanción, la justicia internacional y el poder de policía.

El concepto *no* discriminatorio de guerra, es decir, la guerra en tanto guerra acotada, constituye el fundamento de la crítica que efectúa Schmitt a la doctrina de la guerra justa en su versión histórica así como en su reedición contemporánea. Su propósito es establecer un orden que evite la guerra justa en términos de guerra discriminatoria del enemigo. Tal orden debería tener como base la preservación de los no-combatientes y el reconocimiento del enemigo como *iustus hostis*, como enemigo justo, con el cual es posible firmar un tratado de paz al finalizar el conflicto. En oposición a este concepto de guerra acotada, Schmitt expone el concepto de guerra discriminatoria, justa en el sentido unilateral del término. La guerra discriminatoria no distingue entre enemigo y criminal, y siguiendo esta lógica, el vencedor se eleva como un juez sobre el vencido.

Revisaré aquí el tema del concepto discriminatorio de guerra y la crítica que efectúa Schmitt a la lógica que le es inherente. Para ello me remontaré a algunos conceptos del pensamiento de Carl Schmitt que considero fundamentales en orden de comprender la cuestión planteada; a saber, el concepto de enemigo, el concepto de neutralidad y, por supuesto, los conceptos de Estado y de soberanía.

La cuestión del enemigo en Carl Schmitt

Dentro del marco del pensamiento de Carl Schmitt, la distinción entre amigo y enemigo es específicamente política y constituye el fundamento de toda acción y motivación políticas. Schmitt (2009b) analiza esta dicotomía como un criterio, no como una definición, otorgando protagonismo al concepto de enemigo frente al de amigo. Contrariamente a los criterios antitéticos de *bueno-malo* en el ámbito de lo moral, o de *bello-feo* en el ámbito de lo estético, la distinción entre amigo y enemigo define la intensidad de una asociación o una disociación práctica o teórica sin incluir elementos de otras duplas (Schmitt, 2009b: 25). El enemigo no tiene por qué ser estéticamente feo o moralmente malo; simplemente es *el otro*, el extranjero o extraño (*der Fremde*). Para su existencia basta que sea existencialmente extraño, de tal modo que en el caso extremo exista la posibilidad de conflicto no dirimible por una tercera instancia imparcial. Únicamente las partes contendientes pueden decidir sobre la amenaza o no a la propia existencia por parte del otro. Schmitt considera que es una realidad histórica que los pueblos se agrupen en amigos y enemigos (Schmitt, 2009b: 26-27).

Nuestro autor diferencia entre el enemigo como contrincante en la guerra entendida como acción, que no necesita presuponer al enemigo porque éste está a la vista, y el enemigo en la guerra entendida como *status*, que sigue siendo enemigo aunque acabe la contienda bélica. Por otra parte, cuando la guerra es total lo es tanto como acción y como *status*, y por eso encuentra su sentido en la enemistad precedente. La enemistad es aquí un requisito previo, premisa de la guerra (Schmitt, 2005a: 598). En este sentido, la guerra total es todo estado o acción que surge de la enemistad.

El enemigo no es un contrincante en el sentido genérico, ni tampoco en el sentido privado. El enemigo encarna a un conjunto de humanos que, potencialmente, están en lucha contra otro conjunto de humanos. Es solamente el enemigo público, *hostis*, y no *inimicus*, el enemigo privado (Schmitt, 2009b: 27). La falta de distinción de ambos en la lengua alemana es para Schmitt la causa de frecuentes malentendidos.

No es necesario odiar al enemigo político. La enemistad no es de índole natural, sino que es la diferencia existencial entre dos grupos, diferencia que Schmitt asocia con el término de *pueblo* (*Volk*) en su calidad de sujeto del conflicto político.

Podemos decir, entonces, que la diferencia existencial entre pueblos concretos define la enemistad.

Estado y soberanía en el pensamiento schmittiano

En el pensamiento de Schmitt, la soberanía es fuente de Derecho. El poder soberano, al servicio de la creación del orden, pertenece a “quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009a: 13). Para Schmitt (2009a), el concepto de soberanía no define a la situación normal, sino que hace referencia a una situación límite (p. 13). Su rol es importante porque representa la independencia tanto existencial como normativa de quien posee la autoridad de decidir. En este sentido, Schmitt concentra su atención en la aplicación práctica de la soberanía. Quien decide es quien crea el orden jurídico desde la nada normativa (Schmitt, 2009a: 38), porque antes de la norma está la decisión que da origen al orden jurídico, necesario para la existencia del Estado y del Derecho, como bien explica Reinhard Mehring (2006: 26).

El concepto de soberanía schmittiano implica elementos de la teología política y un análisis existencialista en estrecha vinculación con el concepto de estado de excepción (*Ausnahmezustand*). La soberanía es interpretada por Schmitt como un acto de voluntad fundado en sí mismo; como la capacidad de definir al enemigo y de decidir sobre el estado de excepción.

Según este razonamiento, lo que importa es el acto de decisión como tal, independientemente de su contenido. Es aquí donde reside la esencia de la soberanía del Estado, en tanto que posee el monopolio de la decisión.

En lugar de una teoría del Estado, el pensamiento schmittiano presenta una teoría política que sitúa la esencia de lo político en la distinción amigo-enemigo. Lo político se ubica entre el conflicto y la norma, mientras que la decisión cumple la función de elemento aglutinador. El Estado moderno encuentra aquí su base en cuanto artificio de orden, su legitimidad y su razón de ser a través de la idea del Derecho que debe concretar. La tarea fundamental del Estado consiste en asegurar estabilidad y orden en su interior y la paz hacia el exterior. El Estado es el factor de unificación interna decisiva de una sociedad, lo cual se

demuestra en el poder que tiene el Estado de librar la guerra hacia fuera (*ius belli*) en el caso extremo.

En el caso excepcional, está claro para Schmitt que el Estado sigue existiendo mientras que el Derecho se retrae. Permanece vigente un orden, que ya no es el orden jurídico, pero que tampoco es el caos o la anarquía. Esto demuestra la superioridad del Estado sobre la norma jurídica: no existe norma alguna aplicable al caos, sino que la norma necesita de un orden previamente establecido para poder tener sentido (Schmitt, 2009a: 16). La decisión se libera de la norma y se convierte en absoluta. De la misma manera en que la decisión se reduce al mínimo en caso de normalidad, la norma es anulada en caso de excepción.

A partir del siglo XIX el Estado absolutista fue sustituido en el continente Europeo por el Estado moderno, que se basa en la neutralidad agnóstica de índole jurídica. Es un Estado de Derecho (*Rechtsstaat*), o, más específicamente, un Estado de Ley (*Gesetzesstaat*) que convierte al Derecho en sí en leyes a modo de mecanismo administrativo racional. En su crítica al parlamentarismo (Schmitt 2010a) Schmitt advierte que el liberalismo convierte al Estado en súbdito de la ley, dejando al pueblo a merced de sus representantes. De esta manera la soberanía se convierte en una cuestión de determinar qué agencia particular tiene la capacidad de imponer un orden. La legitimidad se transforma en legalidad, y el Estado acaba convirtiéndose en un mecanismo técnico y neutral en un sentido negativo, que emana mecánicamente órdenes y mandatos para garantizar su previsibilidad frente a la obligación de atender intereses opuestos. Observando esta realidad, Schmitt introduce el concepto de despolitización, que es propia de un gobierno burgués aislado de las demandas del pueblo. Hemos aquí un elemento clave del antiliberalismo de Schmitt, cuyo principal argumento es que el liberalismo no puede afrontar la realidad de lo político; sólo puede insistir en un formalismo legal que es inútil en el caso excepcional.

La importancia de la neutralidad en el marco de la crítica schmittiana al concepto discriminatorio de guerra

El pasaje de la tradicional teología cristiana a la científicidad natural influyó en la búsqueda de una esfera neutral capaz de solventar los conflictos religiosos pasados y de establecer premisas comunes que posibilitaran una convivencia pacífica entre los hombres. Los conceptos teológicos pasaron a un orden privado. El mismo Dios fue convertido en una instancia neutral; en un concepto situado fuera de los antagonismos de la vida real. El nuevo ámbito central, aparentemente neutral, dio espacio al antagonismo entre hombres e intereses y

a nuevos espacios de lucha que volvían a hacer necesaria la búsqueda de esferas neutrales. De acuerdo con Schmitt (2009b) la ciencia no ha traído la paz debido a que las guerras de religión, que pasaron a ser las guerras interestatales del siglo XIX, se han convertido en puras guerras económicas (Schmitt, 2009b: 82).

El Estado moderno con su libertad de credo y de pensamiento se basa en la neutralidad agnóstica de índole jurídica. Para Schmitt, esta neutralidad agnóstica constituye el punto de irrupción del Estado liberal moderno, porque el poder del Estado únicamente define el aspecto exterior. El antiguo Leviatán de Hobbes es destruido desde adentro. Sólo sobrevive como aparato burocrático que desarrolla los conceptos de Derecho y ley. La ley se convierte en un medio técnico para domesticar al Leviatán, un instrumento para garantizar su previsibilidad.

La neutralidad técnica no es igual a la neutralidad presente en los ámbitos centrales anteriores, porque la técnica constituye un instrumento y también un arma. Su inmanencia no permite una decisión espiritual. No es neutral porque puede servir a cualquiera. Toda cultura o pueblo puede servirse de ella como arma. Contrariamente a lo que esperan muchos hombres ingenuamente, el perfeccionamiento técnico no llevará al progreso humanitario ni moral, aduce Schmitt. Quienes creen que serán los únicos señores sobre la técnica, están equivocados, agrega, porque “la técnica se mantiene culturalmente ciega” (Schmitt, 2009b: 83).

En el Derecho Internacional Público, el concepto de neutralidad es una función del concepto de guerra, y ambos sufren transformaciones de manera paralela. El derecho a la neutralidad varía a la vez que varía el concepto de guerra. La estructura jurídica de la neutralidad del Derecho Internacional que se caracterizaba por la obligación de mantener una imparcialidad estricta, especialmente respecto de la justicia o injusticia de los motivos de cualquier contendiente, entra en crisis. La distinción conceptual que realiza Schmitt (2005a: 605) ya en el año 1938 se refiere a cuatro situaciones o casos posibles de neutralidad. Primero, el caso de equilibrio entre el poder de neutrales y las partes en guerra, implica la neutralidad en un sentido clásico, en la cual la parte neutral permanece amigo – *amicus* – de ambos contendientes. Segundo, cuando es evidente la superioridad de poder de las partes en guerra respecto a la parte neutral, ésta permanece en una suerte de *tierra de nadie*, excluido del acontecer bélico como ocurrió hacia el final de la Primera Guerra Mundial. En tercer lugar, describe la situación inversa, cuando el poder neutral es superior en poder que los contendientes, y éstos son influenciados en la forma de llevar adelante la guerra. Finalmente, en cuarto lugar, Schmitt (2005a) afirma que es posible la ausencia de relación entre el neutral y los contendientes, por distancia geográfica o por la capacidad de aislarse ante el conflicto.

Aquí se demuestra que el aislamiento no es equivalente a la neutralidad, sino que quien se aísla no tiene ningún interés de ser amigo o enemigo de un país en guerra (Schmitt, 2005a: 605).

Los acontecimientos críticos de la década de 1930 pusieron en duda la posibilidad de una instancia neutral internacional. A la neutralidad basada en el concepto de guerra no discriminatorio, que lleva a la imparcialidad de los Estados ajenos a la contienda, se presenta una alternativa de carácter coercitivo, que Schmitt ilustra con el *Pacto Briand-Kellog* del año 1928. En este ejemplo más importante de la negación de la guerra llevada a la práctica, la pretensión de actuar como árbitro sobre la justicia o injusticia de la guerra y de monopolizar la capacidad de decidir sobre ella llevó al presidente de los E.E.U.U., Wilson, a abandonar la postura neutral dando origen al concepto discriminatorio de guerra.

El intervencionismo estadounidense de principios del siglo XX fue consagrado en la Doctrina Tobar de 1906 como una estrategia política que apelaba a *“las repúblicas americanas por su buen nombre y crédito, aparte de otras consideraciones humanitarias y altruistas”* a *“intervenir de modo indirecto en las discusiones intestinas de las repúblicas del Continente. Esta intervención podría consistir, a lo menos, en el no reconocimiento de los gobiernos de hecho surgidos de las revoluciones contra la Constitución”* (citado en Fernández Pardo, 2007: 78). Carlos Fernández Pardo (2007) aduce que Schmitt interpretó dicho criterio como una justificación de las presiones norteamericanas en el espacio europeo, y consecuentemente, del fin de la neutralidad como institución (Fernández Pardo, 2007: 79). La actitud norteamericana, lejos de ser pacificadora, conduciría según Schmitt a una guerra mundial global reemplazando los conceptos de guerra y de paz por elementos ideológicos, bajo la apariencia de una intervención humanitaria de carácter universal.

La guerra dejó de ser un asunto exclusivo a cargo del Estado, lo cual haría imposible para un Estado no tomar posición en el marco de un conflicto. En una guerra mundial de este tipo, no sería respetable la neutralidad en sí misma, al atentar en contra de la obligación de lucha por la justicia, así como del propio interés. Indefectiblemente, en el caso de no estar definido de modo preciso y claro si la situación es o no una guerra, y al hacerse de esta manera inviable la definición de guerra como ausencia de paz y viceversa, sería imposible definir qué es la neutralidad.

Schmitt (1997) concluye que la destrucción de la neutralidad a nivel internacional dio paso a un escenario bélico mundial que rebasó el orden espacial precedente y la paz se vio disuelta en pretensiones de intervención ideológicas (Schmitt, 1997: 219). Se trata aquí del

problema de la guerra justa, la cual ha desplazado a la guerra interestatal no discriminatoria, acotada, propia del *Jus Publicum Europaeum* decimonónico.

El concepto discriminatorio de guerra y la guerra justa

Como observa Rüdiger Voigt (2005), la interpretación que ofrece Schmitt del concepto de guerra justa cobra vigencia durante el siglo XX en el marco de un orden mundial bipolar que obligó a casi la totalidad de los países de la Tierra a proclamarse en favor de uno u otro lado (Voigt, 2005: 29). El fin de la Guerra Fría dio lugar a una dominación universal por parte de los E.E.U.U. como hiperpotencia. Observando atentamente este desarrollo, en su último escrito publicado en vida, *La revolución legal mundial* de 1978, Schmitt retoma algunas ideas sobre la posesión estatal y legal del poder, (formuladas en 1932 en su célebre escrito *Legalidad y legitimidad*) en orden de establecer que el fin perseguido por las revoluciones a nivel mundial es legitimarse a sí mismas para obtener el control efectivo sobre el Estado. El concepto de *supralegalidad* atrapa la especial atención de nuestro autor. Introducido por Maurice Hauriou en 1923, este concepto se refiere a la “validez aumentada de ciertas normas frente a las normas simples” (Schmitt, 1978: 922) y es aplicada por algunas democracias modernas para lograr mayorías estables. Schmitt (1978) sostiene que la supralegalidad es un elemento para forzar la obediencia, y que es impulsada por la idea de progreso, la cual se expande desde los ámbitos de la tecnología y de la industria a las esferas de la cultura y la moral, para acaparar lo político (Schmitt, 1978: 925). De este modo, lo político se transforma en una suerte de policía universal, haciendo de esta manera posible el desplazamiento del enemigo político a la ilegalidad. Como plantea Schmitt (1978), “cada uno de los miles de millones de seres humanos es un ser humano y una pequeña parte de la humanidad (...). La humanidad nunca está toda junta. ¿Con qué derecho los hombres de hoy imponen a los hombres de mañana una Constitución? (Schmitt, 1978: 934).

Considero que la crítica schmittiana al concepto discriminatorio de guerra debe ser puesta en relación con su crítica al universalismo entendido como vigencia generalizada de valores, ya sean éticos, morales o jurídicos y a los intentos de establecer un orden mundial basado en estos valores. Schmitt insiste en que la humanidad como tal no tiene enemigo, razón por la cual es imposible la transmisión del poder constituyente a la humanidad completa.

La transición moderna hacia el concepto discriminatorio de guerra ha llevado a la comunidad internacional a una pretensión de validez supraestatal, que decide sobre la justicia

o no justicia de la guerra en nombre de los Estados que pertenecen a dicha comunidad (Krauss, 1994: 209). Aquellos Estados que no se pliegan a la decisión de la comunidad internacional son, consecuentemente, criminalizados como enemigos injustos. El vencedor aplica al vencido la nómina de criminal poniendo en mano de hombres el juicio sobre otros hombres y haciendo inmune al vencedor a la crítica (Schmitt, 1991: 70).

Asimismo, un escrito anterior de suma importancia para el tema, *El giro hacia el concepto de guerra discriminatorio* de 1938, aborda la cuestión de la guerra atribuible a la ausencia de un orden sustituto del viejo orden internacional en decadencia (Schmitt, 1988b: 1). Como afirma Sergio Castaño (2010), Schmitt hace referencia al direccionamiento filosófico-político-jurídico de las relaciones internacionales y del Derecho Internacional Público de las décadas anteriores para enfatizar el análisis del profundo cambio cosmovisional de la época (Castaño, 2010: 153). Según Schmitt (1988b) la problemática del concepto de guerra refleja la inquietud reinante en la actualidad mundial. La particular dignidad (*Würde*) inherente a la guerra del Derecho Internacional tradicional, proveniente de la acotación de la misma y propia de llevar adelante contiendas contra *iustus hostis* reconocidos como tales, se ha perdido ante la tendencia a descalificar al enemigo como injusto (Schmitt, 1988b: 48).

Entre los diferentes tipos de guerra que existen, la guerra santa y el duelo conservan, según nuestro autor, resabios del juicio Divino originario. La guerra justa, por el contrario, pone el juicio en manos de los hombres. Esto tiene un significado especial en la era del positivismo moderno, que transforma al Derecho en ley hecha por el hombre y para el hombre. Al mismo tiempo le quita a la guerra justa los últimos restos de sacralidad (Schmitt, 2010b: 59). Sin embargo, el concepto discriminatorio de guerra imperante en el siglo XX está basado en la apelación a valores universales incuestionables y posee una impronta cuasi-religiosa, lo cual motiva a Schmitt a establecer una relación entre el concepto de guerra justa y este nuevo concepto de guerra. Como afirma Sergio Castaño (2010), nuestro autor vincula estas reflexiones con los fundamentos del Derecho Internacional Público, que determinaría la justicia o no de una contienda bélica (Castaño, 2010: 153).

Según plantea Schmitt, la anteriormente mencionada pretensión de universalidad ha acentuado esta postura por parte de las grandes potencias en el transcurso del siglo XX. Se ha tornado alarmante debido a las reales posibilidades de aniquilamiento del otro, de quien carece de valor, que ofrece el desarrollo de la tecnología bélica. La guerra justa se ha vuelto viable en tanto que es librada en nombre de la humanidad, fundamentada a partir de una concepción moral o ideológica determinada que la justifica. La guerra justa, según la entiende Schmitt, no es una guerra que reconoce justicia. Es una guerra que se guía únicamente por la

justicia atribuida a la causa propia. De aquí se desprende el concepto de *guerra total schmittiano*.

La guerra total es justa en el sentido de que impone su idea de justicia indiscriminadamente sobre el enemigo. Implica la criminalización del mismo, es decir, juridifica la contienda. Schmitt evalúa, frente a este panorama, la necesidad de un nuevo nomos de la tierra, un nuevo orden mundial conformado por unidades espaciales, *Großräume*, capaces de coexistir de manera pacífica.

La teoría de los grandes espacios es ofrecida por Schmitt como una alternativa ante la voracidad creciente de las guerras discriminatorias. Debido a la asimetría en la delegación de soberanía, los Estados más pequeños son restringidos en su soberanía por las grandes potencias. En el caso de los E.E.U.U., ejemplo del imperialismo liberal por excelencia según Schmitt, dicho fenómeno se manifiesta claramente. Por eso, desde su punto de vista europeo, Schmitt pretende preservar la soberanía del Viejo Continente regresando a un concepto espacial cerrado, con prohibición de intervención de terceros, afirma Voigt (2005: 25).

Excursus: la crítica de Schmitt al pacifismo jurídico kelseniano

La negación del concepto clásico de guerra se encuentra presente en los escritos, entre otros, del jurista austríaco Hans Kelsen, fuertemente criticado por Schmitt, especialmente durante el período de Weimar. La crítica de Schmitt a Kelsen se dirige principalmente al protagonismo que éste le otorga al Derecho por encima del poder y la soberanía y a su visión ahistórica de la soberanía y del Estado, ajena al contexto cultural y social particular de la unidad política. Schmitt busca la validez normativa en el acto de voluntad, ya sea individual o colectivo. Kelsen, en cambio, se distancia de la interpretación del mundo como regido por la voluntad y la representación del sujeto. La soberanía kelseniana se diluye en los aparatos del Estado, como bien indica Ingeborg Maus (2011: 103). De allí que Kelsen postule la primacía del Derecho Internacional por sobre el derecho nacional, argumentando la necesidad de la sumisión de éstos a la jurisdicción de una Corte Internacional o a la incompatibilidad entre las Constituciones nacionales y los tratados internacionales. Kelsen (1995) efectúa su análisis “desde el derecho positivo” (p. 461). Para Schmitt, el modelo desarrollado por Kelsen es de un racionalismo que reduce la riqueza de la realidad social y política a la realidad del derecho positivo y pone al Derecho como causa de la sociedad. Esto no es aceptable para Schmitt, ya que lo normativo no puede desvincularse de lo que se traduce en el plano empírico de las

conductas. El jurista austríaco encuentra el criterio de veracidad de la decisión en la aplicación concreta de la norma jurídica positiva y de este modo subsume la situación particular a una regla general. Al negar la soberanía, el normativismo no es capaz de proporcionar herramientas jurídicas para la superación del estado de excepción, que consiste en el quiebre entre la norma general y la realidad específica. El momento de crisis debe ser aislado para su análisis y utilizado como punto de partida de una revisión metódica. Mientras que la visión de Kelsen está orientada estrictamente hacia el Derecho, los argumentos de Schmitt son fundamentalmente políticos. El poder y su capacidad de ejercerlo es un factor elemental en el pensamiento de Schmitt, no así en el de Kelsen, quien ubica al Derecho por encima del poder. Para Schmitt, el conflicto es fundamento de lo político, y el soberano es quien define al enemigo y decide sobre el estado de excepción. El decisionismo de Schmitt se opone, por lo tanto, claramente a la doctrina que cree en la racionalidad de la ley.

Conclusiones

A raíz de lo expuesto podemos concluir que en el pensamiento de Schmitt el concepto discriminatorio de guerra está ligado indefectiblemente al concepto de guerra justa, que cobra protagonismo cuando el orden establecido entra en crisis y no existe aún un orden establecido que lo sustituya (Castaño, 2010: 153). Schmitt ve reflejado en la problemática del concepto de guerra el desasosiego del contexto mundial especialmente del período de entreguerras frente a la crisis del antiguo *ius publicum europaeum*.

De acuerdo con Schmitt (2009b) la unidad política, el Estado, presupone la existencia de otras unidades políticas; no puede constituir una unidad que abarque al conjunto de la humanidad (Schmitt, 2009b: 50). La humanidad en tanto tal no puede librar una guerra, porque no tiene enemigo; y el concepto de humanidad excluye al concepto de enemigo, porque éste no deja de ser humano. Schmitt (2009b) agrega que las guerras llevadas adelante en nombre de la humanidad tienen un propósito político imperialista, a saber, la apropiación del término humanidad para aplicarlo frente al enemigo, denegándole su humanidad (Schmitt, 2009b: 51).

A partir de la decisión del gobierno norteamericano bajo el presidente Wilson de declararle la guerra al Imperio Alemán, la problemática del concepto discriminatorio de guerra se inserta en la historia del Derecho Internacional moderno. Schmitt (1988b) ve el peligro inminente del surgimiento de una guerra total con pretensión supranacional y supraestatal en términos de guerra justa (Schmitt, 1988b: 2). Para Schmitt, la guerra justa

siempre es librada a partir de una concepción moral que busca legitimarse a través de una doctrina moral. Podemos encontrar en la obra schmittiana el concepto de guerra justa a partir de la década de 1930.

La guerra no es para Schmitt el objetivo de la política. Una guerra librada por razones netamente religiosas o morales sería, para Schmitt, un sinsentido. En tanto recurso político extremo, la guerra solamente tiene sentido mientras exista realmente la distinción entre amigo y enemigo. Los antagonismos propios de la vida humana pueden intensificarse hasta tal punto de volverse políticos. Así, sostiene Schmitt (2009b) generan precisamente esta distinción, que es el fundamento de lo político (Schmitt, 2009b: 34).

Schmitt sostiene que en el momento en que la voluntad de evitar la guerra es lo suficientemente grande como para no temerle a la misma, esta voluntad se habrá convertido en un motivo político para librarla. De este modo aceptaría - así sea solamente como eventualidad extrema - la guerra y el sentido intrínseco a ella. En la realidad internacional, esta metodología se ha convertido, de acuerdo con Schmitt, en una forma efectiva de justificación de la guerra por parte de las grandes potencias. La guerra comienza a desarrollarse como “última guerra de la humanidad” (Schmitt, 2009b: 35) que adopta un carácter extremadamente intenso e inhumano, dado que al trascender lo político degradan al enemigo en términos morales y lo convierten en un monstruo (*Scheusal*) carente de humanidad que debe ser aniquilado. Las ideologías con pretensión universalista legitiman la guerra de aniquilamiento, puesto que conciben al enemigo como enemigo justo. A la unidad universal proclamada le subyace la imposibilidad del mutuo reconocimiento.

La crítica al concepto discriminatorio de guerra que efectúa Schmitt se extiende a la aspiración contemporánea a construir un orden universalista, un Estado Mundial, cruel en sí mismo por su carácter axiológico. Schmitt considera que el único *katechon* ante el avance universalista es el Estado, o, como plantea a partir de la década de 1940, el gran espacio, constructor de su propia paz interna y soberanía externa.

Bibliografía

- Castaño, S. R. (2010). La criminalización del enemigo en Carl Schmitt. *Empresas Políticas*, 14/15, 153-160.
- Fernández Pardo, C. A. (2007). *Carl Schmitt en la teoría política internacional*. Buenos Aires: Biblos.
- Kelsen, H. (1995). *Teoría general del Derecho y del Estado*. México: UNAM.

- Kervégan, J. - F. (2007). *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Krauss, G. (1994). Der diskriminierende Kriegsbegriff. En P. Tommissen (ed.) *Schmittiana: Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts*, Tomo IV pp. 203-226. Berlin: Duncker&Humblot.
- Maus, I. (2011). *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*. Berlin: Suhrkamp.
- Mehring, R. (2006). *Carl Schmitt zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Schmitt, C. (1988a). *Legalität und Legitimität (4ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (1988b). *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff (2ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (1991). *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (1997). *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum (2ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2005a). Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind. En Schmitt, C. *Frieden oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, pp. 598-611. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2005b). Die legale Weltrevolution. Politischer Mehrwert als Prämie auf juristische Legalität und Superlegalität. En *Frieden oder Pazifismus. Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik 1924-1978*, pp. 919-968. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2009a). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (9ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2009b). *Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien (8ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2010a). *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (9ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Schmitt, C. (2010b). *Ex Captivitate Salus (3ª edición)*. Berlin: Duncker&Humblot.
- Voigt, Rüdiger: *Weltordnungspolitik*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.

Carl Schmitt y la judicialización de la política. Aportes para la problematización de la justicia electoral.

Aníbal Germán Torres

UNSAM-UNR-CONICET

Resumen: *Judicialización de la política y politización de la justicia son fenómenos en tensión cuyo despliegue ha ido teniendo una recepción incluso en los estudios que abordan el rol de los tribunales judiciales que intervienen en las cuestiones electorales. Es importante reparar que dichos procesos tuvieron el inicio de su “reflexión sistemática” en el célebre debate entre Carl Schmitt y Hans Kelsen en 1931, sobre qué actor del sistema político debía ser el defensor o protector de la Constitución. Además de haber constituido una discusión académica de alto vuelo sobre teoría política, es particularmente su aporte en el plano específico de la teoría de las formas de gobierno lo que vuelve pertinente su consideración, puesto que, y tal como se señalaba en los albores de la tercera ola democratizadora, ya pueden verse delineados en ese debate aspectos tales como las características de la autonomía de los árbitros institucionales respecto al sistema político, las tensiones interpodere por la definición de las competencias, el rol de las mayorías y particularmente el contencioso electoral, ya existente en la República de Weimar y en Austria. En esta ponencia nos abocaremos a estas cuestiones, focalizando en la postura de Schmitt, en la cual percibimos aportes de gran interés para el presente, fundamentalmente en relación con la justicia electoral.*

Judicialización y politización

En los últimos tiempos se ha señalado desde diferentes perspectivas el avance del Poder Judicial sobre diversas cuestiones públicas. Si nos detenemos particularmente en la incidencia de la judicatura sobre los asuntos electorales, entre algunos ejemplos recientes de esto pueden señalarse lo que ha sido denominado como “fallos críticos” de los Sistemas de Justicia Electoral de ciertos países:

En América sobresalen la sentencia de la Suprema Corte de los Estados Unidos con motivo de la impugnación de los resultados de la elección presidencial de 2000 y la resolución ordenando un recuento parcial (el 9.09 %) de votos de la elección presidencial de 2006 por el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación de México. En Europa se destacan las decisiones del Tribunal Supremo y el Tribunal Constitucional de España en referencia con la ilegalidad e inconstitucionalidad de partidos políticos con posible vinculación con el terrorismo (2003) y la declaración del Tribunal Constitucional de Alemania (2008) sobre la inconstitucionalidad de diversas normas legales sobre el sistema electoral, ordenando a la Legislatura establecer una nueva fórmula antes de 2011. En Asia se puede mencionar la resolución del Tribunal Constitucional de Turquía anulando los resultados de la elección presidencial (2007) y la resolución del Tribunal Constitucional de Tailandia que ordenó la disolución de un partido político (2007) (Orozco Henríquez *et al.*, 2010).

Incluso en Argentina, el regreso de la democracia trajo consigo lo que hace años se denominó como “el vuelco nunca explicado” de la Corte Suprema de Justicia, al intervenir en las cuestiones electorales (Corcuera, Dugo y Lugones, 1997: 7). En el nivel subnacional se tiene la polémica elección general en Tucumán en 2015, donde en un gesto sin precedentes en el país la Cámara en lo Contencioso Administrativo de dicha provincia dispuso la nulidad de todo el proceso electoral.

Estos ejemplos nos ilustran sobre una tendencia a escala mundial (Ferejohn, 2002; Guarnieri y Pederzoli, 2003; Couso, 2004), que ha merecido una recepción tanto en los estudios que abordan aspectos institucionales de la denominada *gobernanza electoral*¹ (Escolar, 2010), como en los análisis que focalizan en el rol de los tribunales judiciales (Fix-Zamudio, 2001; Ferejohn, 2002; Ezquiaga Ganuzas, 2006; Brenes Villalobos, 2011).

¹ Este concepto comprende “tanto la producción de las reglas de juego (político democrático) como su aplicación operativa y el arbitraje de las controversias producto del desarrollo del juego” (Escolar, 2010: 55).

Así -como expresara Ezquiaga Ganuzas- la *justicia electoral* (o el *contencioso electoral*²) ha ido cobrando una “enorme trascendencia política” y se halla “en el ojo del huracán político” por dos razones: tanto “porque sus decisiones inciden de lleno en la política y la pugna partidista”, como por generar “grandes expectativas” acerca de su rol en la democracia (2006: 37). El contencioso electoral constituye a su vez un nivel de fundamental relevancia de la gobernanza electoral (Mozaffar y Schedler, 2002: 10-11).

Por la influencia que aquel puede ejercer sobre el régimen democrático, Ezquiaga Ganuzas sugiere focalizar en el nivel de la “macrojusticia” electoral, o sea, “aquella que es administrada por las Cortes Supremas, los Tribunales Constitucionales y los Tribunales Electorales de última instancia” (2006: 38)³. Esa relevancia la expresa Jaramillo al advertir que “[s]in duda alguna, la labor de los organismos electorales es *decisiva* para el afianzamiento del acuerdo alrededor del sistema democrático” (2007: 435, cursiva nuestra). Más aún, puede decirse que contribuyen a forjar una “comunidad cívica” nacional, que a su vez coexiste con las “comunidades cívicas” de las unidades subnacionales de democracias federales (Escolar, 2011).

Todo esto ha llevado a ver a los máximos organismos de justicia electoral en relación con el fenómeno de la *judicialización de la política*. Sobre este proceso, Fix-Zamudio observa agudamente que la tendencia específicamente denominada como “judicialización de los conflictos electorales” (2001: 34) o “reglamentación judicial de la política” (Ferejohn, 2002: 39), se inscribe a su vez en una evolución más amplia, cuya característica principal es -como afirma aquel autor-, que “de manera creciente se judicializaron varias instituciones antes consideradas estrictamente políticas” (Fix-Zamudio, 2001: 17-19 y 22).

Si bien esto es un fenómeno conocido desde antaño en países como Estados Unidos (donde comenzó a atraer la mirada de la ciencia política), se percibe como relativamente novedoso en las “democracias latinas” (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 17 y 25; Cfr. Fix-Zamudio, 2001: 35). Entre las causales de esta tendencia que se viene comentando, los autores resaltan una que se sitúa en el sistema político mismo, de manera que “...la crisis de consenso que ha golpeado a la clase política en muchas democracias occidentales” es la que

2 Aquí seguimos la noción “acotada” que refiere Orozco Henríquez de contencioso electoral, que está en relación con el concepto de proceso, de forma que sólo quedan comprendidos “los medios procesales de control de la regularidad de los actos y procedimientos electorales”. En este nivel de definición el foco está puesto en el ámbito jurisdiccional, de manera que se dejan fuera de consideración “los controles jurídicos provenientes de órganos de naturaleza propiamente administrativa o política” (Orozco Henríquez, 2007: 1154).

3 Dice el autor: “Hay que aprovechar la organización jerárquica del Poder Judicial y emplear a los tribunales de última instancia”, pues “...la Justicia Electoral puede desplegar toda su influencia en el fortalecimiento de la democracia” (Ezquiaga Ganuzas, 2006: 40).

“ha contribuido a resaltar (la) capacidad relativa de respuesta” de los tribunales (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 24). A un nivel más específico, pero vinculado a lo anterior, Ferejohn plantea su “hipótesis de la fragmentación”, según la cual la *judicialización* ganaría terreno en contextos de gobierno dividido (Ferejohn, 2002: 32-33).

Así entonces, es a partir de esta paulatina expansión del Poder Judicial “en los regímenes democráticos”, lo que arroja como resultado que cada sistema político en su conjunto, pero “en especial el (Poder) Ejecutivo”, tiene ahora “menos ocasiones de influencia” (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 7-8). De esta manera, hay un impacto sobre la dirigencia política, pues, como indican estos autores, “los políticos ya no pueden considerarse por encima de las reglas: también ellos se han convertido en ‘justiciables’” (Garapon, 1996, en Guarnieri y Pederzoli, 2003: 8). Tal es la trascendencia de dicho fenómeno que ha despertado el interés por conceptualizar “el rol político” o “la intervención política” de los tribunales electorales en los regímenes democráticos contemporáneos (Brenes Villalobos, 2011: 43).

Una importante aclaración sobre lo que venimos diciendo es que no hay un vínculo necesario entre “activismo judicial” y “progresismo político”, como tampoco existe entre “autorrestricción judicial” y “conservadurismo político”, pues “[l]a calificación de activismo o autorrestricción judicial sólo informa acerca de la posición de los tribunales frente al status quo: el análisis de la tendencia política manifestada por los tribunales dependerá de aquellos valores confirmados o revertidos con la actuación judicial, por acción o inacción” (Courtis, 2004, en Brenes Villalobos, 2011: 33). En esta perspectiva, se trata entonces de captar el comportamiento de los tribunales en su interpretación de la jurisprudencia y no en sus inclinaciones de índole político-ideológicas.

De todas maneras, tales expresiones de los autores mencionados estarían refiriendo sólo una parte, si bien muy importante, de los cambios que se han registrado en las últimas décadas. Una de las versiones donde tales modificaciones han sido complejizadas en su análisis, proviene desde el enfoque de la elección racional. Aquí, más que postular “las aspiraciones normativas de colaboración o separación” entre los Poderes estatales, se plantea como perspectiva metodológica la noción de “equilibrios” o “equilibrismo” para el estudio de las interacciones entre aquellos. Se advierte entonces que más bien ocurre una relación continua, iterativa, entre los procesos judiciales y los propios de los órganos representativos (Legislativo y Ejecutivo) (Boscán Carrasquero, 2010: 63 y 76).

A partir de tal enfoque, se sostiene que entre los Poderes del Estado se da la existencia de “*una dinámica compensatoria entre acciones expansivas y restrictivas, cuyo resultado es una distribución del poder político que varía en el transcurso del tiempo*”, y *el propio sistema de partidos ejerce una influencia relevante para que tengan lugar tales movimientos* (Boscán Carrasquero, 2010: 63-64; 76, cursiva nuestra).

Desde esa perspectiva teórica centrada en “acciones estratégicas” de los actores, puede verse entonces cómo los poderes Ejecutivo y Legislativo no permanecen inertes frente al avance de la *judicialización*. Sobre esto, Boscán Carrasquero señala que en caso de que los tribunales puedan tomar resoluciones “más o menos finales con consecuencias políticas”, sucede que “cualquiera que desee obtener algún provecho de dichas decisiones tiene razones suficientes para *tratar de presentar sus intereses en la forma de persuasivos argumentos legales*, así como también, *importantes motivos para buscar influenciar e incluso, controlar los nombramientos de los jueces y de los miembros de las otras instituciones de Derecho*”. De esa forma, puede verse cómo un proceso lleva a otro, puesto que “las condiciones de *judicialización de la política* tienden a producir la *politización* de los tribunales de justicia” (2010: 61 y 69, cursiva nuestra).

Si la *judicialización* más que su origen tiene su reforzamiento en los propios tribunales, y se hace perceptible en acciones específicas (decisiones tendientes a limitar y controlar el poder del Parlamento y del Presidente, fallos de los magistrados donde se terminan formulando políticas públicas relevantes y acciones de los jueces que buscan regular la actividad política en sí misma), la *politización* tiene su génesis en la sociedad o en alguna de las instituciones estatales “y se cierne sobre los tribunales o juzgados” a partir de actuaciones concretas (intentos de limitar el poder de los órganos judiciales vía actos legislativos, presentación de intereses políticos ante los tribunales, y el ascendiente del Legislativo y el Ejecutivo en la nominación o la remoción de los jueces). Así, puede darse una “retroalimentación entre ambos procesos que termina reforzándose a sí mismo” (Boscán Carrasquero, 2010: 61; 73-74)⁴.

4 Ante la cuestión de cómo operaría entonces la *politización de la justicia*, Boscán Carrasquero señala que tal fenómeno se manifiesta a partir de la percepción que se tiene en los órganos representativos del comportamiento de la judicatura. De esta manera, “ante la posibilidad de que las interpretaciones judiciales modifiquen sustancialmente el contenido de los actos legislativos, *además del recurso casuístico de una nueva legislación, los miembros del Congreso y el Presidente tenderán a prestar mayor atención a la designación de los jueces y a cualquier otro mecanismo regulatorio que permita elevar el control de las Cámaras y del Ejecutivo sobre las actuaciones de aquellos*” (2010: 64, cursiva nuestra). Si esto se traduce, por ejemplo, en el impulso y sanción de reformas políticas que lleven esa impronta, se comprende entonces la relevancia del vínculo de dichos procesos con la justicia electoral en particular y el comportamiento máximo de los tribunales electorales.

Como acabamos de señalar, se admite hoy que *judicialización de la política* y *politicización de la justicia* son fenómenos en tensión pero vinculados entre sí. Más aún, cabe comprender a la justicia electoral inscripta endógenamente en esos procesos. Ahora bien, no deja de ser llamativo que con la sola excepción de un breve pero relevante comentario de Fix-Zamudio, los autores referidos pasan por alto que aquellos fenómenos tuvieron el inicio de su “reflexión sistemática” como *Politisierung der Justiz* y *Juridifizierung der Politik* en el célebre debate entre Carl Schmitt y Hans Kelsen en 1931 sobre qué actor del sistema político debía ser el *guardián de la Constitución* (Fix-Zamudio, 2001: 17).

Es hacia allí donde queremos dirigir nuestra mirada en este trabajo, pues entendemos que en la argumentación schmittiana aparecían esbozadas algunas ideas que consideramos muy relevantes para comprender en mayor profundidad las implicancias actuales de la tendencia que referíamos anteriormente. El beneficio de esto es que nos permite abordar la justicia electoral corriendo el velo con el que suele cubrirla cierto discurso jurídico -que frecuentemente alcanza hasta un tono laudatorio-, encontrándonos con su problematicidad específica, más allá de reconocer también su aporte a la democracia representativa.

Antes de proseguir, resulta pertinente señalar que hemos arribado al posicionamiento de Schmitt no sin antes enfrentarnos en la literatura a juicios encontrados sobre a la polémica en general y los aportes de tal autor en particular.

Puede mencionarse el interesante estudio que Herrera dedicó a dicho debate, destacando que “no estamos tanto frente a una polémica de política de derecho constitucional como ante una discusión de teorías políticas” (1994: 223). Como decíamos más arriba, Fix-Zamudio (2001) recuperó el carácter fundante del intercambio entre ambos juristas respecto a los procesos ya mencionamos, en el marco de su abordaje del paulatino abandono de las “cuestiones políticas no justiciables”. Más recientemente, Córdova Vianello (2009: 41) se ocupó del célebre debate y, recuperando la metáfora de su maestro Norberto Bobbio sobre las “dos caras de una misma moneda”, señala que si Kelsen representa el Derecho, Schmitt es un exponente del Poder, optando el autor claramente por el primero, más allá de esforzarse en realizar un análisis equilibrado de ambos autores notables. En el contexto argentino podemos referir la mención a dicha polémica en el pormenorizado análisis de la judicialización de la política que hace Nosetto, dentro de la referencia a las controversias sobre “la solución hamiltoniana del control judicial de la constitucionalidad de las leyes” (2014:107).

Sobre la contribución de Schmitt en particular, en la edición de 1983 de *“La defensa de la Constitución”*, De Vega García hace un estudio introductorio muy interesante, que incluso mereció el elogio de trabajos posteriores (Herrera, 1994; Fix-Zamudio 2001). Como señalaremos más abajo, el notable jurista español trazó un balance entre las limitaciones y las potencialidades del aporte de Schmitt. Sin embargo, para el reconocido politólogo Linz, aquella obra no se trata más que de un “panfleto” donde “se ofrece una interpretación autoritaria, antipluralista y plebiscitaria de la Constitución de Weimar” (1997: 112, in fine).

En lo que sigue de este estudio, nos detendremos primeramente en algunas cuestiones de la polémica Schmitt-Kelsen según se ha resaltado en algunos de los trabajos mencionados y luego analizaremos con mayor detenimiento los aportes del autor alemán. Posteriormente abordaremos la autonomía política de los árbitros electorales. En la siguiente sección se expondrán tanto los aspectos positivos como los problemáticos de la justicia electoral, al tiempo que se indica el desafío que enfrenta la misma. Luego, culminando el recorrido, se exponen unas conclusiones.

Retomando algunos aspectos del debate Schmitt-Kelsen (1931)

Además de haber constituido una discusión académica de alto vuelo sobre teoría política (como destacaba Herrera, 1994), es particularmente su aporte “en el plano específico de la teoría de las formas de gobierno” (Córdova Vianello, 2009: 48) lo que vuelve pertinente la consideración del debate entre Schmitt y Kelsen, puesto que, y tal como se señalaba en los albores de la tercera ola democratizadora (De Vega, 1983), ya pueden verse delineados en esa debate aspectos tales como las características de la autonomía de los árbitros institucionales respecto al sistema político, las tensiones interpodere por la definición de las competencias, el rol de las mayorías (Herrera, 1994), y particularmente el contencioso electoral, existente por entonces en la República de Weimar y en Austria (Orozco Henríquez, 2007; Cfr. Nohlen, 2001).

En esta polémica en relación al *guardián, defensor o protector* de la Constitución, no cabe duda de la justeza de la respuesta de Kelsen a cierto enfoque y énfasis que planteaba Schmitt, como su concepción sumamente restrictiva de la interpretación judicial, o su crítica *in toto* al Parlamento, o incluso su concepción del Presidente del Reich como defensor de la Constitución, a partir de la supuesta no adscripción partidaria de éste y de que la Constitución era concebida ante todo como política y no jurídica. Como ha sido recogido en la literatura

especializada, los aportes kelsenianos en la teoría jurídica y en la práctica del diseño institucional (al haber sido el mentor del Tribunal Constitucional austríaco creado en 1920⁵) han tenido una gran influencia para erigir el andamiaje normativo en las democracias de la segunda posguerra (Herrera, 1994; Fix-Zamudio, 2001; Córdova Vianello, 2009).

Se reconoce el gran ascendiente del pensamiento y el compromiso activo del jurista vienés en ese cambio de época en la regulación jurídica de los asuntos políticos. Esto particularmente en Europa, pues Estados Unidos había dado un primer paso tempranamente en 1787, al disponer en el texto de la Constitución el carácter de norma jurídica de la misma (y no política, según la tradición iniciada con Rousseau y que sostendría Schmitt). Si bien se habilitaba así la revisión judicial, y el control de constitucionalidad difuso en vez de concentrado (a partir del célebre caso *Marbury vs. Madison* de 1803), la Corte Suprema Federal mantuvo una actitud prudente ante las *political questions* hasta los años 60' del siglo XX (Fix-Zamudio, 2001).

Como refiere De Vega, “si en el primer momento del constitucionalismo moderno lo que se propicia es una defensa de la legalidad constitucional liberal con medios políticos, lo que se va a suscitar ahora es *una defensa de los valores políticos, que se admiten como evidentes, por medios y mecanismos jurídicos*” (De Vega, 1983: 18, cursiva nuestra).

Si la influencia de Kelsen se esparcía más allá de Austria e incluso de Europa, también en Estados Unidos se daría un giro a partir de los casos *Baker vs. Carr* de 1962 y *Powell vs. McCormack* de 1969, a partir de los cuales se entiende que “no puede considerarse desaparecida la regla de autolimitación de dicha Corte Suprema respecto de las cuestiones políticas, pero ha quedado bastante restringida” (Fix-Zamudio, 2002: 21).

En el contexto argentino, la Corte Suprema de Justicia se rigió por varias décadas con la doctrina de las cuestiones políticas no justiciables⁶. Así y todo, ya a principios del siglo XX existía el interés de algunos juristas en relativizar la función de las Cámaras del Congreso como juzgadoras de los títulos de sus miembros, de acuerdo al “modelo clásico de la gobernabilidad electoral” heredado del constitucionalismo de los siglos XVIII y XIX (Lehoucq, 2003: 132 y 147). Se señalaba críticamente que “las Cámaras son los peores jueces. Generalmente irresponsables, se convierten en comités o camarillas y no hay título o diploma

5 Como recuerda Córdova Vianello, dicho organismo tenía entre sus atribuciones intervenir en los conflictos electorales (2009: 272-273, in fine).

6 Si bien hubo algunas excepciones, como en 1870 (Corcuera, Dugo y Lugones, 1997).

de diputado que no esté sujeto a críticas, si así conviene al partido que priva...”⁷. Desde similar posición crítica, en la reforma electoral saenzpeñista (1911-1912) se delegó en los jueces federales la función administrativa de confeccionar el padrón electoral (Botana, 2005) y el miembro informante del Poder Ejecutivo señaló en el debate parlamentario que “[c]on respecto a las juntas electorales” (que creaba la ley n° 8.871), se buscaba “alejar (...) la intervención partidista de todo el mecanismo electoral...”⁸.

Paulatinamente la Corte Suprema se volvió más receptiva a entender en las cuestiones electorales, dando el ya mencionado “vuelco nunca explicado” a partir de los años 80’ (Corcuera, Dugo y Lugones, 1997: 7). Tal perspectiva quedó plasmada en el argumento esgrimido por dos magistrados del máximo Tribunal de Justicia, quienes en un voto en disidencia hicieron un señalamiento que además de tener implicancias más allá del caso argentino, luego sería citado en reiteradas ocasiones en la jurisprudencia de la Cámara Nacional Electoral, pues expresamente se fundamenta su existencia:

[...] los sistemas institucionales contemporáneos han definido *un régimen compuesto de una doble vía de control. Por una parte, la que se refiere a la evaluación estrictamente política* -la cual integró desde tiempos inmemoriales el devenir de las instituciones- *y por la otra, la que se ha generado, como verdadero avance de los órdenes democráticos plenos, la revisión técnica de la justicia intrínseca de la imputación de esos poderes vinculantes*, de conformidad al plexo normativo electoral. Legislación que no es otra cosa más que una expresión de la voluntad general. A este último proceso, en su faz de revisión, *buscó darse respuesta con la creación de la justicia electoral* (Fallo 319: 1469, voto en disidencia de Carlos Fayt⁹ y Antonio Boggiano, consid. n° 16, cursiva nuestra).

7 Manuel Augusto Montes de Oca, en Tagle Achaval, C., “El derecho parlamentario y el juicio de las elecciones de los diputados nacionales”, JA 1964 –III: 78 (citado en Fallo CNE 3303/2004).

8 Diputado José Fonrouge, en *Diario de Sesiones Cámara de Diputados de la Nación*, 6/11/1911 (citado en Fallo CNE 4693/2011).

9 A su vez, este magistrado había afirmado anteriormente “...*que en el sistema constitucional argentino los jueces son órganos de la representación popular, elegidos por el pueblo de modo indirecto y en tercer grado, cuya función es la de controlar la constitucionalidad de las leyes y velar por el pleno imperio de la Constitución Nacional*. Se trata de la más novísima innovación de la historia jurídica universal, toda vez que esa función, reconocida en [el caso] ‘Marbury’, en decisión del Justice Marshall, significó la consagración de la justicia constitucional ‘hoy impuesta en casi todo el mundo (...)’ (García de Entrerría, Eduardo, en el prólogo al libro de Bernard Schwartz: ‘Los diez mejores jueces de la historia norteamericana’, Ed. Civitas S.A., Madrid, 1980)” (Fayt, en Fallo 317:711, 1/07/1994, voto en disidencia, consid. 21°, cursiva nuestra).

La actualidad de Schmitt

Además de los relevantes aportes de Kelsen, y en relación con la polémica que se mencionó, consideramos que es posible y enriquecedor recuperar también a Schmitt para el tema que nos ocupa aquí, tal como expresamos más arriba. Entendemos que en su planteo hay una mirada sagaz sobre una cuestión de plena vigencia, como es “la fundamentación, legitimidad y coherencia” de la justicia constitucional. En el prólogo a la edición de 1983 que ya hemos referido, así lo expresaba De Vega García:

la obra constitucional de Carl Schmitt es la expresión rotunda de una corpulenta máquina razonadora en la que se suscitan problemas y se exponen conceptos que, *por estar en la base de la más inmediata realidad contemporánea, no pueden ni deben ser relegados con facilidad al olvido (...)*. Ahora bien, que la crítica jurídica a la obra de Kelsen termine convirtiéndose en crítica política y negación trascendente del sistema, al introducir la figura del Presidente del Reich como Defensor de la Constitución, *no significa en modo alguno que las afirmaciones y la crítica de Schmitt, en cuanto crítica inmanente del sistema, en la que se denuncian las posibles incoherencias y arbitrariedades de la justicia constitucional, sin que ello suponga la negación de los valores y estructuras que con la misma se pretenden amparar, carezca en absoluto de validez. De ahí la significación y la importancia que su obra presenta todavía en la actualidad.* [Más aún] ...se puede afirmar que las cuestiones y problemas que afectan a la *fundamentación, legitimidad y coherencia* de la justicia constitucional con el resto del sistema político democrático, distan mucho todavía de haber logrado una solución definitiva. *De ahí la actualidad de la obra de Schmitt, muchas de cuyas críticas a la gran creación de Kelsen (el Tribunal Constitucional) conservan plena vigencia y validez* (De Vega García, 1983: 15; 20-21 y 24, cursiva nuestra).

Más allá de que la justicia constitucional se ejerza a través un modelo de control *concentrado* o *difuso* en un país determinado, específicamente aprehendemos esto desde los pronunciamientos sobre la constitucionalidad o no de las normas electorales (a lo cual se le

agrega en tiempos más recientes el control de convencionalidad) (Tullio, 2004). Así como se ha hecho con Kelsen, consideramos que también se puede entablar un diálogo con la perspectiva schmittiana, aquella desde la cual es posible percibir a la judicatura como puesta frente a “un dilema”, según la interpretación que propone De Vega.

Según el comentarista español, una primera posibilidad es que los tribunales se enajenarían totalmente del sistema político para cumplir con total independencia su misión de guardianes y supremos intérpretes de la Constitución, de manera que terminan ocupando el rol del Parlamento. Esto era rechazado por Schmitt, pues señalaba que “...significaría algo apenas imaginable *desde el punto de vista democrático*: (se) traslada tales funciones a la *aristocracia de la toga*” (1983: 246, cursiva nuestra). Más abajo profundizaremos en las implicancias que tiene tal referencia de Schmitt al “*punto de vista democrático*”, por ahora cabe decir que también el mismo Kelsen desaprobaba aquella derivación extrema¹⁰, más allá de que el Tribunal Constitucional ejerciera el rol de legislador negativo.

Otra alternativa es que en medio de presiones políticas o por propia autolimitación en sus funciones, los tribunales sigan un “modus operandi” de compromiso con los órganos representativos, a riesgo de poner en peligro su autonomía y su rol de guardianes de la Constitución (De Vega, 1983: 23-24).

Seguir el primer posicionamiento supone entonces la *judicialización*, fenómeno que a ojos de Schmitt ocurre porque “...figura entre los fenómenos típicos de la vida constitucional el hecho de que un organismo que hace consciente uso de su influencia política, extienda cada vez más el ámbito de sus atribuciones”. Como ya advertía Boscán Carrasquero sobre la impronta expansiva de cada uno de los Poderes del Estado, es notable que ocho décadas antes el autor alemán advirtiera que “[t]ambién cada tribunal se encuentra en condiciones para desarrollar, por encima de las competencias a él asignadas, una autoridad propia de gran influencia política” (Schmitt, 1983: 95-96). Pero esto no termina allí, pues su mismo proceder (en cuyas sentencias cabe advertir un elemento “decisionista”), pone a la judicatura en la situación de invadir las prerrogativas de otro Poder del Estado, tomando así la “misión de legislador”. En palabras del propio Schmitt:

Toda instancia que pone fuera de duda y resuelve auténticamente el contenido dudoso de una ley, realiza, de manera efectiva, una misión de legislador. Y si

10 El jurista vienés advertía sobre “el peligro de un desplazamiento del poder del Parlamento, no previsto en la Constitución, y desde el punto de vista político, sumamente inoportuno, hacia una instancia ajena a él” (Kelsen, 1995: 33).

resuelve de modo indudable el contenido dudoso de una ley formulada en la Constitución, procede como *legislador constitucional*. La razón última, teórico-jurídica de esa alternativa que siempre se repite, estriba en lo siguiente: en toda decisión, incluso en la de un tribunal que en forma procesal realiza subsunciones de tipo concreto, *existe un elemento de pura decisión que no puede ser derivado del contenido de la norma. Yo he propuesto para dicho elemento la denominación de ‘decisionismo’* (Schmitt, 1983: 90-91, cursiva nuestra)¹¹.

En la segunda posibilidad del dilema referido, con los organismos judiciales no aislados del sistema político y actuando frente a los otros actores institucionales con cautela o compromiso con sus intereses, se advierte entonces el peligro de la *politización de la justicia*. Con gran similitud a los términos en que la ha definido Boscán Carrasquero, ya advertía Schmitt que “cuando se encomiendan las resoluciones políticas a la justicia profesional”, ocurre que

a la larga, esto no conduce a manifestaciones neutrales, sino, por el contrario, a imprimir carácter político de partido a lo que hasta entonces no eran sino instituciones neutrales. El efectivo detentador de la fuerza política puede procurarse fácilmente la necesaria influencia para proveer los cargos de jueces (...); si logra esto, la resolución judicial (...) del problema no es sino uno de tantos cómodos medios de los que su política dispone, y esto es precisamente lo contrario de lo que con la neutralización se pretendía (1983: 181).

Así entonces, a diferencia de la visión de Kelsen y su defensa del principio “de la máxima juridicidad de la función estatal, propia del Estado de Derecho” (1995: 4), el autor alemán veía que puesta a resolver las cuestiones políticas, la justicia difícilmente saldría con una

11 A modo de ejemplo, podemos citar un pronunciamiento de los magistrados de la Cámara Nacional Electoral de Argentina, donde expresan ser conscientes de tal delicado equilibrio. Invocando incluso la tradición de la Corte Suprema, señalaban: “...la misión de los jueces es dar pleno efecto a las normas vigentes sin sustituir al legislador ni juzgar sobre el mero acierto o conveniencia de disposiciones adoptadas por aquél en el ejercicio de sus propias facultades (...) Como desde antiguo se nos ha enseñado, en la forma de gobierno adoptada por nuestra Constitución, tan peligrosa como la falta de control jurisdiccional es la extralimitación de ese control (cf. Fallos 243:466, voto de los jueces Araoz de Lamadrid y Oyhanarte), y la Justicia ‘no ha de ser eco de las pasiones individuales o colectivas del momento para dar fallos fundados al margen del derecho’” (cf. Fallos cit., voto del juez Boffi Boggero)” (Fallo 3571/2005, consid. 32º). No obstante, hay pronunciamientos donde el mismo tribunal electoral manifiesta mayor activismo (ver nota nº 19).

autonomía robustecida. Con palabras que ayudan a comprender la vinculación entre los dos fenómenos que se vienen refiriendo, Schmitt advertía:

*Lo más cómodo es concebir la resolución judicial de todas las cuestiones políticas como el ideal dentro de un Estado de Derecho, olvidando que con la expansión de la justicia a una materia que acaso no es ya justificable sólo perjuicios pueden derivarse para el Poder Judicial. Como frecuentemente he tenido ocasión de advertir (...) la consecuencia no sería una *judicialización de la Política*, sino una *politiquización de la justicia* (1983: 57, cursiva nuestra).*

En apoyo de sus agudas observaciones, Schmitt recordaba que ya “los representantes del Estado liberal de Derecho, en particular Benjamín Constant y [François] Guizot”, se percataban “de las limitaciones naturales de la justicia”. Para criticar las “juridificaciones”, reparaba en esta frase del segundo autor: “la política no tiene nada que ganar, y la justicia puede perderlo todo” (Schmitt, 1983: 75). Más adelante, ante la políticamente inestable situación alemana, que denominaba peyorativamente como “Estado de partidos en coalición lábil”, Schmitt abonaba su concepción negativa respecto a la *judicialización*:

*Actualmente se juzgan ya con más cautela estos planes de ‘judicialización’ de la política, y se conocen mejor los estrictos límites de la judicialidad, límites que precisamente han de ser defendidos, en interés de la independencia del Poder Judicial y del Estado de Derecho, contra la *politiquización por los partidos* (...). Pondríase en peligro tanto esta judicatura profesional como los fines de una objetividad imparcial, si se pretendiera utilizarla para *implantar como Estado neutro un Estado judicial criptopolítico* (1983: 151 y 171, cursiva nuestra).*

Según puede observarse a partir de los elementos que se han destacado, los aportes de los autores partícipes de este famoso debate académico iluminan los estudios contemporáneos sobre la justicia electoral. Sin tratar aquí de forzar la exégesis del texto schmittiano, es pertinente recordar que parte de su penetrante crítica a la justicia que regula la política, el autor la deriva analizando *in extenso* un caso del contencioso electoral: la sentencia del Tribunal Constitucional del Reich de febrero de 1930. Allí, dicho órgano se negaba a considerar como inconstitucional ciertas disposiciones de la ley electoral prusiana de los años 1920-1924, lo que además dio oportunidad a Schmitt para expresarse críticamente sobre la regla de representación proporcional, que había posibilitado que los partidos socialistas

llegaran a ocupar escaños parlamentarios en varios países europeos (Schmitt, 1983: 98 y sigs.; Cfr. Escolar *et al.*, 2015). Sobre dicho tribunal, el autor refería:

La práctica del Tribunal de Justicia Constitucional del Reich procede, en comparación con tales construcciones teóricas, de modo extraordinariamente cauto, y evita convertirse en instrumento del pluralismo político. En particular, sólo ha admitido con severas limitaciones, pero no de un modo general la capacidad judicial de los partidos para cuestiones de derecho electoral y la capacidad judicial de las fracciones de partidos políticos (Schmitt, 1983: 124-125).

La autonomía política de los árbitros electorales

Un aspecto que está en el centro de los fenómenos de *judicialización de la política* y *politización de la justicia* es, siguiendo aquí a un autor contemporáneo, “la autonomía política efectiva” de los organismos electorales, en la trascendente misión de ser garantes “de la confianza electoral y de la incertidumbre en la competencia política democrática por parte de las elites [partidarias] y la ciudadanía”. Ésta es entonces una cuestión medular que se sitúa en lo más hondo de la delegación realizada por las elites políticas para que sea la judicatura la que oficie de árbitro electoral (Escolar, 2010: 71). Continuando con lo señalado precedentemente, señalamos aquí que el análisis schmittiano ya esbozaba –según entendemos- tal noción de *delegación*, si bien problematizando en un horizonte de comprensión más amplio que lo estrictamente electoral la cuestión de la autonomía de los árbitros surgidos endógenamente de las agrupaciones partidarias. En palabras de Schmitt:

No es una cuestión jurídica de carácter teórico, sino *un problema político de práctica oportunidad*, la de establecer hasta qué punto puede encomendarse a instancias ya existentes o de nueva creación la misión de fijar de modo auténtico el contenido de los preceptos imprecisos e indeterminados que estén incorporados a la Constitución, y la misión de establecer un contrapeso al poder Legislativo. *Además, es objeto de disquisiciones en el sector de la política práctica el determinar si esta instancia ha de proveerse con jueces profesionales*

inamovibles, exponiendo, en consecuencia, el estamento judicial a una prueba de resistencia política (1983: 94-95, cursiva nuestra).

Cabe destacar que actualmente se distinguen dos tipos de *autonomía política*¹². Siguiendo a Escolar, señalamos en primer lugar la denominada “autonomía profesional”. Ésta hace alusión más bien a la trayectoria personal de las autoridades de la justicia electoral, refiriendo si éstas son independientes en sus carreras profesionales de los “actores políticos” que intervinieron “en su proceso de selección y designación”¹³. Como refiere el autor –discutiendo a su vez con cierta literatura que no profundiza en mayores implicancias de la delegación- tal tipo de autonomía se asienta sobre un supuesto según el cual “la falta de dependencia personal es un buen indicador de mayores grados de libertad respecto a las eventuales presiones políticas del medio, *pero en ningún caso se afirma que los responsables designados puedan ser totalmente ajenos a la dinámica del sistema político*” (Escolar, 2010: 71, cursiva nuestra). Esto último, ya estaba presente en Kelsen, con la creación del Tribunal Constitucional, y en Schmitt, con su advertencia de los peligros que, según veía, la justicia correría si intervenía en temas políticos. Como aparece en el párrafo citado más arriba, el autor alemán se daba cuenta de que las élites partidarias debían decidir si se designaban “*jueces profesionales inamovibles*”, con la posibilidad para estos de enfrentar “*una prueba de resistencia política*”.

En segundo lugar, Escolar menciona la “autonomía partidaria”. Aquí el hincapié ya no está puesto en el recorrido profesional de las autoridades que se desempeñan al frente de la justicia electoral sino que se pone atención “en el grado de participación directa de los actores políticos” en el proceso de nominación de aquellos funcionarios. De esta manera, se apunta a

12 Cabe aclarar que no se está considerando en este apartado la cuestión de la autonomía normativa o de las “atribuciones” que muchas naciones contemplan “a favor de los órganos electorales supremos”. No obstante, como advierte Orozco Henríquez, cabe referir que dichas competencias son de una “eventual trascendencia en materia contencioso electoral” (Orozco Henríquez, 2007: 1208).

13 Como refiere Escolar, esto puede visualizarse “en la diversidad de actores políticos que participaron del proceso, la presencia de diferentes períodos de mandato entre actores políticos y responsables designados y el rol otorgado a actores de la sociedad civil o del (mismo) Poder Judicial en el proceso” (Escolar, 2010: 71). Respecto a “la independencia del juez”, Guarnieri y Pederzoli refieren que éste resulta ser “una característica fundamental” de las democracias. Así, quedan comprendidas en este atributo distintivo de dichos regímenes políticos, el “conjunto de garantías destinadas a asegurar su imparcialidad (...) y a proteger las libertades de los ciudadanos” (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 16). En tal sentido, ambos autores esbozan un criterio que permite visualizar cuál es el peso que en el entramado institucional tienen quienes están al frente de los tribunales electorales, al señalar –entre otros factores- que “...*la fuerza de la justicia depende también (...), de las garantías que rodean a los que la administran*” (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 16).

aprehender en qué medida los jueces electorales son agentes directos “del sistema de partidos y del poder político”¹⁴ (Escolar, 2010: 71).

Beneficios, problemas y desafío de la justicia electoral

Cabe ahora considerar en este apartado los aspectos positivos y los problemas de la justicia electoral, como así también el desafío que se le presenta a la misma. Si circunscribimos esto en el contexto más amplio del fenómeno de la *judicialización*, Guarnieri y Pederzoli destacan una correlación positiva entre una judicatura fuerte y la fortaleza del régimen político. En un reconocimiento a la tradición del liberalismo político, para los autores aquella tendencia mundial “en principio, no contrasta con los valores de la democracia”, sino que más bien – sostienen- un régimen democrático “con un Poder Judicial fuerte es sencillamente *una democracia más fuerte*”, ya que aquí “los derechos de los ciudadanos están mejor tutelados” (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 25, cursiva nuestra).

Pero además de la protección de tales derechos, observa Escolar que “el buen desempeño” de las políticas públicas de administración y justicia electoral “destinadas a reducir tanto el margen de error sistémico, como la manipulación y el fraude en la gobernanza electoral”, ha sido definido “mediante la regulación exhaustiva y el aumento progresivo de una jurisprudencia unificada en materia procesal y sustantiva”¹⁵ (Escolar, 2010: 66, en base a Eisenstadt, 2004). Aquí, en este nivel de *eficiencia*, podemos encontrar la influencia de la tradición kelseniana, destacando así un aspecto positivo de la judicialización.

En cuanto a las observaciones que se pueden hacer sobre los aspectos negativos o problemáticos de la justicia electoral, el citado autor llama a poner atención en dos cuestiones: por un lado (y un aspecto más bien “técnico”), que a los organismos electorales supremos se los puede ver “en el mejor de los casos subordinados al cumplimiento del ‘debido proceso legal’, y en el peor y más común de los casos subsumidos a él”. Por otro lado, que sobre las autoridades de dichos órganos cuya procedencia es en su mayoría de origen judicial, “pesan todas las dudas existentes sobre la totalidad de la judicatura acerca de su real independencia política *vis a vis* la presencia de nominación y remoción con efectiva participación de los mismos actores políticos a través del sistema” (Escolar, 2010: 70, cursiva en el original).

14 Para captar tal autonomía de las autoridades electorales, se pone particular atención “a si son directamente nominadas por los partidos, el Poder Ejecutivo, el Legislativo o el Judicial” (Escolar, 2010: 71).

15 También, “a través de la protocolización de los procedimientos administrados y la rutinización burocrática de la gestión de los procesos (Mozaffar, Scheller, 2002)” (Escolar, 2010: 66).

Es notable que también sobre esta cuestión de gran relevancia se pronunció Schmitt en su texto de 1931. En su análisis de si la justicia era una instancia con “independencia” y “neutralidad” para hacer frente al “Estado pluralista de partidos” (1983: 144), señalaba su descreimiento de una solución centrada en los jueces, pues

Nadie consideraría independiente y neutral un Tribunal de Justicia integrado por elementos políticos, aunque estos miembros ‘no estuvieran sujetos a mandatos ni sugerencias en el ejercicio de su actividad juzgadora’; todos (...) presumirían que semejante Tribunal Judicial, tanto en su provisión como en sus actividades, sería un escenario del sistema pluralista como lo es el Parlamento, y como lo ha sido también todo organismo influido por la confianza del Parlamento (Schmitt, 1983: 242)¹⁶.

Pero antes de eso, también encontraba reprobable a “semejante protector de la Constitución” pues –y aquí Schmitt introduce un argumento denso que involucraba al control de constitucionalidad- se oponía “diametralmente” al “principio de la democracia”, ya que

[e]n la actualidad, el frente de la justicia no se dirige ya contra un monarca, sino contra el Parlamento. Ello significa una trascendental transformación de funciones de la independencia judicial (...) La necesidad de instituciones estables y de un contrapeso al Parlamento representa en la Alemania actual un problema de naturaleza distinta que anteriormente el control del monarca. Ello puede aplicarse tanto al derecho de control general difuso, de los jueces, como al control concentrado en una sola sentencia. Mediante la concentración de todos los litigios constitucionales en un solo Tribunal constituido por funcionarios profesionales inamovibles e independientes por tal causa, se crearía una segunda Cámara cuyos miembros serían funcionarios profesionales (Schmitt, 1983: 246).

¹⁶ La advertencia del autor sobre la posibilidad de que un tribunal se convierta en “un escenario del sistema pluralista como lo es el Parlamento”, mereció una evaluación décadas más tarde, en el contexto de analizar el comportamiento de los funcionarios del por entonces Instituto Federal Electoral de México, que gran parte de la literatura consideraba emblema internacional de la imparcialidad. Como señala un estudio, dicho organismo era imparcial porque sus integrantes se comportaban más bien como “perros guardianes” que custodiaban los intereses de los partidos que los nominaban (Estévez, Magar y Rosas, 2008).

Estas consideraciones permiten visualizar entonces que la *eficacia* de las políticas públicas de gobernanza electoral no puede prescindir de la valoración realizada por los actores político-partidarios y/o la ciudadanía en cada coyuntura, es decir, aquella

va a estar condicionada [...] por el contexto circunstancial del sistema político que es quien, en última instancia, va a determinar por acción directa de las elites o por inducción de la ciudadanía, cuándo los procedimientos y los resultados podrán ser social y políticamente legítimos. *Es esta última cuestión la que introduce nuevamente la necesidad de reconocer la dimensión política de la gobernanza electoral* (Escolar, 2010: 66, en base a Ray, 2003, cursiva nuestra).

En este fundamental aspecto puede reconocerse entonces el aporte schmittiano, al marcar los límites de la judicatura, contribuyendo así a pensar la legitimidad de la misma a partir de los acuerdos contingentes logrados en el sistema de partidos, más allá de que este “pluralismo” no era precisamente algo que agradara al autor alemán. Lo estrecho de tal vínculo ha sido advertido considerando que las competencias y la composición de los organismos electorales están en relación endógena con las reformas impulsadas por las elites partidarias (Escolar, 2010; Escolar y Calvo, 2015).

Estas consideraciones permiten iluminar, por un lado, que las nociones de *eficiencia* y *eficacia* son centrales para el despliegue del juego político democrático, donde se da la *paradoja* de que la “incertidumbre electoral” (es decir, no saber quién va a ganar, que es interés de los partidos y de la ciudadanía) se garantiza mediante la “certidumbre en los procedimientos” (interés de la justicia electoral) (Mozaffar y Schedler, 2002: 11; Escolar, 2010: 68 y 74).

Por otro lado, permiten revelar que la justicia electoral se halla tensionada por la “tradicción liberal” y la “tradicción democrática”, tal la “imbricación histórica contingente” que según Mouffe caracteriza a la democracia moderna (2003: 20 y sigs). Tomando la reformulación que la autora realiza del planteo de Schmitt sobre la democracia y el liberalismo (que para el jurista alemán están en clara oposición), podemos señalar que el contencioso electoral se ve permanentemente ante el desafío de “instaurar un ‘*demos*’ siendo no obstante compatible con cierta forma de pluralismo: (...) con el pluralismo de los partidos políticos” (Mouffe, 2003: 70). Ese “*demos*” el Derecho Electoral contribuye a instaurarlo

demarcando expresamente un *nosotros* y un *ellos* al precisar quiénes son ciudadanos electores¹⁷ (y por tanto “pueblo del Estado” y no “pueblo en el Estado”¹⁸) y quiénes están excluidos del padrón o registro. El pluralismo partidario lo tiene en cuenta -por ejemplo- en la defensa de los derechos políticos de las minorías, según el carácter contramayoritario de la justicia electoral¹⁹. No obstante, un desbalance entre ambas tradiciones al interior del contencioso electoral significaría un grave peligro para el sostenimiento de la democracia liberal.

Conclusiones

Con el recorrido realizado en este trabajo hemos resaltado el mérito de Schmitt al captar hace más de 80 años la relación bidireccional entre los procesos de *judicialización de la política* y *politización de la justicia*, evidenciando la problematicidad que atraviesa la judicatura constitucional, que aquí aprehendimos en su manifestación específica en la justicia electoral. Más que enfatizar la contraposición en los planteos de ambos autores europeos, entendemos que el contencioso electoral admite aproximaciones no sólo desde los aportes del ya consagrado jurista vienés, sino también desde las reflexiones de Schmitt. A nuestro juicio, ambos pensadores permiten iluminar planos distintos, según se dijo, la *eficiencia* y *eficacia* de la justicia electoral. Sus organismos específicos detentarían hoy el rol de *protectores de las*

17 Por ejemplo, en Argentina, esto queda expresado en los arts. 1º, 2º y 3º del Código Electoral Nacional.

18 Tal la distinción del magistrado argentino Carlos Fayt, juez de la Corte Suprema. Siguiendo a Hermann Heller, señalaba: “...cuando el art. 1º de la Constitución Nacional hace alusión al ‘pueblo’ no lo está mencionando como formación natural, ni cultural ni espiritual, sino como *pueblo del Estado*, es decir, como el conjunto de ciudadanos que tienen el derecho de sufragio, pueden elegir y ser elegidos, y *forman el cuerpo electoral* (Fallos: 312: 2110, voto del doctor Fayt). *No es el pueblo en el Estado*, es decir, la población, la masa de habitantes, sino la suma de los titulares de los derechos políticos, el conjunto de electores, para quien ‘el ser y el modo de ser del Estado desembocan constantemente en una decisión de deber ser’ y que ‘participa, pues, con actividad consciente, en la conservación y formación del Estado’ (Heller, Hermann, ‘Teoría del Estado’, 30 ed., F.C.E., México, 1955, p. 234). Su carácter de portador de la soberanía en la organización estatal no se ve afectado por la circunstancia de que se lo localice en la pluralidad de electores que configuran al cuerpo electoral ni por la instancia representativa, sino en lo definitivo de su decisión, ‘porque está supraordinado a todos los restantes poderes dentro de su territorio...’ (Heller, Hermann, ídem, p. 265)” (Fayt, en Fallo 317:711, 1/07/1994, voto en disidencia, consid. 13º, cursiva nuestra).

19 Tenemos a modo de ejemplo lo expresado por los magistrados de la Cámara Nacional Electoral de Argentina, inspirados en Gargarella y Nino: “un tribunal priva de eficacia a la expresión formalmente válida de una mayoría de representantes que –a diferencia de lo que ocurre con los jueces- son elegidos directamente por el sufragio popular. Sin embargo, resulta indispensable advertir que ese *carácter ‘contramayoritario’ del Poder Judicial* (cf. Gargarella, Roberto, ‘La justicia frente al gobierno’, Ed. Ariel, Barcelona, 1996, Cap. I y II, y Nino, Carlos Santiago, ‘Fundamentos de derecho constitucional’, Ed. Astrea, Bs. As., 1992, página 682 y sgtes.)... es precisamente el que permite que los magistrados judiciales -ajenos a las mayorías coyunturales y mutables- aseguren y preserven los derechos de las minorías frente a los potenciales excesos de las mayorías” (Fallo 3741/2006, consid. 22º).

elecciones, según la terminología inspirada en el célebre debate entre Kelsen y Schmitt, en virtud de las competencias que en general se delegan en aquellos²⁰.

Si el acento en la *eficiencia* puede asociarse con la tradición kelseniana de protección de los derechos políticos vía la intervención de la judicatura (con sus procedimientos específicos), la atención a la *eficacia*, como ya era advertido en el análisis schmittiano, más bien expone las limitaciones de la justicia electoral en su ser más profundo: su propia *legitimidad*. Trayendo aquí las palabras de Mouffe, podemos decir entonces que “Schmitt es un adversario del que podemos aprender, ya que podemos inspirarnos en sus intuiciones” (2003: 72).

No debe olvidarse que la función de *protección de las elecciones* queda abierta a variaciones en sus contenidos y en sus diseños institucionales, pues en tanto se halla inscrita en “coordenadas históricas contextuales siempre cambiantes, *los acuerdos sobre gobernanza electoral y todos los intentos por desembarazarla de su condición endógena (al proceso electoral) van a ser circunstanciales*” (Escolar, 2010: 74, cursiva nuestra). Es decir, ante la ocurrencia de situaciones particularmente conflictivas y delicadas para el sistema político (por ejemplo, resultados cuestionados de una elección), se tiene que “cuando todos los caminos previstos para externalizar el conflicto se han agotado, el carácter voluntario o involuntario de las prácticas de gobernanza electoral cuestionadas *no es una cuestión en última instancia de resolución técnica o legal, sino exclusivamente política*” (Escolar, 2010: 74, cursiva nuestra). Si volvemos una vez más a Schmitt, podemos recordar su señalamiento de que “...la política es inevitable e imposible de desarraigar” (1983: 183). Por su parte, Ezquiaga Ganuzas señalaba que “[e]l Derecho no sirve para todo, ni debe ni puede sustituir a la política” (2006: 45).

De acuerdo a las posibilidades y limitaciones de los tribunales, el concepto de “responsabilidad democrática de la magistratura” que mencionan Guarnieri y Pederzoli, sería entonces el que indicaría el camino correcto para la relación entre justicia electoral y política, una forma de hacer frente a las dificultades señaladas y asumir el desafío ya mencionado. Como observan estos autores desde una perspectiva más general, en un contexto de mayor

20 Incluso, según Orozco Henríquez, la “judicialización” constituye el signo de época para los órganos supremos electorales de América Latina, aún aquellos basados en modelos de gobernanza electoral distintos a la “delegación judicial”. Para este autor, dichos entes “...*se encuentran fuertemente ‘judicializados’ en su integración*”, lo que se visualiza para Orozco en el hecho de que muchos de los miembros de los organismos “proviene del Poder Judicial o son nombrados de igual forma”, y además “*se les exigen los mismos requisitos o se les otorgan garantías equivalentes a las de otros funcionarios judiciales*” (Aragón Reyes, 2007, en Orozco Henríquez, 2007: 1283, cursiva nuestra).

“incidencia política de la justicia”, se puede ver que esa responsabilidad está ausente de los magistrados cuando se “turba” el desempeño “equilibrado del sistema político”, reduciendo “los espacios de decisión de las instituciones político-representativas”. Curiosamente, siendo Schmitt un crítico sagaz del parlamentarismo, contribuyó a advertir que en nuestra contemporaneidad es la justicia desde donde suele provenir una evaluación crítica de las Cámaras legislativas, aunque entendemos que el autor no analizó cabalmente que también ella incide en la constitución del *demos*.

En línea con las palabras de Guarnieri y Pederzoli para la relación entre *justicia y política* en general, se puede señalar que los máximos tribunales electorales, en tanto *protectores de las elecciones*, deben moverse entre los dos pilares de una “democracia constitucional”. Esto es, por un lado, “garantizar los derechos de los ciudadanos, y por lo tanto limitar cada poder político”. Pero por el otro lado, “asegurar la soberanía popular”. Se corona así la propuesta de los autores de “vigilar a los vigilantes” (Guarnieri y Pederzoli, 2003: 25 y 27).

Entendemos que tal “responsabilidad democrática de la magistratura” comprende entonces balancear su dimensión de *cuasileisladora*²¹, con las exigencias de *accountability*²² y *responsiveness*²³ (Brenes Villalobos, 2011: 23 y 27). Si la primera es la atribución política por antonomasia que suele tener un Tribunal, Consejo o Corte Electoral, las otras dos dimensiones incorporan la mirada desde la función del contencioso electoral como servicio público y el perfil democrático de sus autoridades. De esta manera, la justicia electoral podrá asumir cabalmente la contingente imbricación entre la tradición del liberalismo político y la tradición democrática de la soberanía popular, pues como dice Mouffe respecto a la perspectiva más amplia del “régimen” político (2003: 26 y 36), “no estamos obligados a renunciar a una de las dos tradiciones. Considerar su articulación como el resultado de una configuración paradójica permite visualizar la tensión entre ambas lógicas de un modo positivo, en lugar de verla como algo que conduce a una contradicción destructiva (...) [E]

21 Ya sea al ejercer el control de constitucionalidad y convencionalidad en materia electoral, o tener facultades reglamentarias sobre la legislación, o emitir una opinión respecto a los proyectos de leyes electorales que tenga carácter vinculante para el Parlamento.

22 Este concepto alude a “la responsabilidad ante otras instituciones “rendición de cuentas” (Brenes Villalobos, 2011: 21).

23 Esta noción alude “la receptividad que para con las preferencias desde la ciudadanía tienen los gobernantes, políticos y líderes, lo que lleva también a entenderla como una respuesta a la voluntad popular” (Brenes Villalobos, 2011: 21).

hecho de reconocer esa paradoja nos permite comprender cuál es la auténtica fuerza de la democracia liberal”.

Bibliografía

- Bernard Schwartz B. (1980). *Los diez mejores jueces de la historia norteamericana*, Madrid: Ed. Civitas S.A.
- Boscán Carraquero, G. (2010). “Judicialización y politización en América Latina: Una nueva estrategia para el estudio de la interacción entre los poderes públicos”, en *Cuestiones jurídicas. Revista de Ciencias Jurídicas de la Universidad Rafael Urdaneta*, vol. IV, núm. 2. Maracaibo: Universidad Rafael Urdaneta.
- Botana, Natalio (2005). *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*, Buenos Aires: Sudamericana (Debolsillo)
- Brenes Villalobos, Luis D. (2011). “El rol político del Tribunal Electoral como variable dependiente”, en *Revista de Derecho Electoral, N° 11*, pp. 19-40, Costa Rica: Tribunal Supremo de Elecciones.
- Córdova Vianello, Lorenzo (2009). *Derecho y poder: Kelsen y Schmitt frente a frente*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, UNAM; Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Corcuera, Santiago, Sergio Dugo y Narciso Lugones (1997). “Actualidad en la jurisprudencia sobre cuestiones electorales”, en revista *La Ley –C*, 1238.
- Couso, Javier (2004). “Consolidación democrática y Poder Judicial: los riesgos de la judicialización de la política” en *Revista de Ciencia Política*, Vol. XXIV, núm. 2., Chile: Universidad Diego Portales.
- De Vega García, Pedro (1983). “Prólogo”, en Schmitt, C., *La defensa de la Constitución*, Madrid: Ed. Tecnos.
- Escolar, Marcelo (2010). “La política de la reforma. Notas sobre el sistema de partidos y la gobernanza electoral”, en *La reforma política en Argentina*, Jefatura de Gabinete de Ministros, Buenos Aires: PEN.
- Escolar, Marcelo (2011). “Nacionalización, comunidad cívica y coordinación electoral. Problemas para la integración del sistema político en estados democráticos multinivel”, en revista *SAAP*, Vol. 5, N° 2, pp. 263-304.

- Escolar, Marcelo y Ernesto Calvo (2015). “Prefacio”, en Escolar, M., E. Calvo, J. Abal Medina y A. Tullio (comp.), *Un sistema electoral para la democracia. Los orígenes de la representación proporcional*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Estévez, Federico, Eric Magar y Guillermo Rosas (2008). “Partisanship in non-partisan electoral agencies and democratic compliance: Evidence from Mexico’s Federal Electoral Institute”, *Electoral Studies*, 27: 257-271.
- Ezquiaga Ganuzas, Francisco J. (2006). “Jueces electorales para la democracia”, en *Revista Justicia Electoral*, N° 21, México: TEPEJ.
- Ferejohn, John (2002). “Judicialización de la política, politización de la ley” en *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales vol. XLV núm. 184*, pp- 13-49, México: UNAM.
- Fix-Zamudio, Héctor (2001). “Justicia constitucional y judicialización de la política”, en *Sistemas de Justicia Electoral: Evaluación y Perspectivas*, J. Orozco Henríquez (coord.), México: UNAM.
- Gargarella, Roberto (1996). *La justicia frente al gobierno*, Barcelona: Ed. Ariel
- Guarnieri, Carlo, y Patricia Pederzoli (2003). *Los jueces y la política. Poder judicial y democracia*, Buenos Aires: Taurus-Pensamiento.
- Heller, Hermann (1955). “Teoría del Estado”, México: Fondo de Cultura Económica.
- Herrera, Carlos M. (1994). “La polémica Schmitt-Kelsen sobre el guardián de la Constitución”, en *Revista de Estudios Políticos*, n° 86, pp. 195-228, Madrid.
- Jaramillo, Juan F (2007). “Los órganos electorales supremos”, en *Tratado de derecho electoral comparado de América Latina*, D. Nohlen, D. Zovatto, J. Orozco y J. Thompson (comps.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Kelsen, Hans (1995). *¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?*, Madrid: Ed. Tecnos.
- Lehoucq, Fabrice (2003). “¿Pueden los partidos ser juez y parte? Gobernabilidad electoral y democratización,” en *Revista del Instituto Electoral del Estado de México: Apuntes Electorales*, n° 12 (abril-junio), pp. 128-153.
- Linz, J. (1997). “Democracia Presidencial o Parlamentaria: ¿Qué diferencia implica?”, en Linz y Valenzuela (comps.), *La crisis del presidencialismo: Perspectivas Comparativas*, Vol. I, Madrid: Alianza Universidad.
- Mouffe, Chantal (2003). “La paradoja democrática”, Barcelona: Gedisa.
- Mozaffar, Shaheen y Andreas Schedler (2002). “The comparative study of electoral governance –Introduction”, en *International Political Science Review*, Vol. 23, N° 1.

- Nohlen, Dieter (2001). “Calificación electoral en Alemania Federal”, en J. Orozco Henríquez (coord.), *Sistemas de Justicia Electoral: Evaluación y Perspectivas*, México: UNAM.
- Nosetto, Luciano (2014). “Reflexiones teóricas sobre la judicialización de la política argentina”, en *Documentos y Aportes en Administración pública y Gestión estatal*, año 14, n° 23 (jul–dic), pp. 93-124.
- Orozco Henríquez, José de Jesús (2007). “El contencioso electoral, La calificación electoral”, en *Tratado de derecho electoral comparado de América Latina*, D. Nohlen, D. Zovatto, J. Orozco y J. Thompson (comps.), México: Fondo de Cultura Económica.
- Orozco Henríquez, José de Jesús *et al.* (2010). *Electoral Justice. The International IDEA Handbook*, Sweden: International IDEA.
- Schmitt, Carl (1983). *La defensa de la Constitución*, Madrid: Ed. Tecnos.
- Tullio, Alejandro (2004). “Control de constitucionalidad en materia electoral”, en *Jurisprudencia Argentina*, III, fac. 7, Buenos Aires.

Schmitt y Perón: guerra y política internacional

Gerardo Tripolone

Universidad Nacional de San Juan/CONICET

Resumen: *Schmitt no habla de Perón y Perón no cita a Schmitt. Quizás por esto las relaciones teóricas entre el peronismo y las tesis jurídico-políticas de Schmitt no hayan sido abordadas por la literatura. En el presente trabajo buscamos tratar este tema concentrándonos en la política internacional y, en especial, en la relación entre guerra y política en ambos autores. El objetivo es hacer un estudio comparativo del pensamiento internacional de Schmitt con el del ex presidente Perón sobre estos puntos. Partimos de la siguiente hipótesis: la pertenencia teórica existente entre las tesis internacionales de Schmitt y las de Perón. La época y el contexto mundial de ambos, las influencias y formación, los problemas que abordaron y las conclusiones a las que arribaron, como así también las propuestas esgrimidas, muestran similitudes que merece ser indagadas. Según sostendremos en nuestra ponencia, las tesis de Perón se aclaran por las más elaboradas teorizaciones de Schmitt, a la par que la obra del ex presidente pone de resalto la virtualidad práctica del pensamiento schmittiano.*

I. Introducción

Las páginas que siguen forman parte de un trabajo en desarrollo financiado por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) en el Ibero-Amerikanische Institut y la Staatsbibliothek de Berlín. El objetivo de dicha investigación es abordar la relación teórica entre el pensamiento internacional de Juan D. Perón y de Carl Schmitt, abarcando centralmente el concepto de “*Großraum*” schmittiano y “continentalismo” de Perón, como así

también la Tercera Posición del ex presidente argentino y la presentación de alternativas políticas frente a la lucha entre el capitalismo liberal y comunismo soviético elaboradas por Carl Schmitt. En esta oportunidad presentamos una primera parte que aborda los vínculos entre guerra y política en ambos autores, una instancia previa e ineludible para comprender las otras categorías.

Estos vínculos son centrales, ya que tanto para Perón como para Schmitt la guerra fue una experiencia vital y fundamental. A su vez, ambos teorizaron profundamente sobre ella. No es difícil encontrar razones para que tanto Perón como Schmitt se hayan interesado de forma tan viva por el fenómeno político, social, económico y militar de la guerra. Más allá de la formación profesional de Perón, ambas figuras vivieron de forma consciente las dos guerras mundiales y para ambos fueron momentos álgidos que marcaron sus vidas, sea porque les tocó vivirlas y sufrirlas en carne propia (en el caso de Schmitt) o porque signó su desarrollo intelectual y condicionó irremediabilmente su labor política como presidente (en el caso de Perón).

No más de siete años separa el nacimiento de Perón del de Schmitt. 1893 o 1895 (esta última fecha es la “oficial”) Perón y 1888 Schmitt. El nacimiento más de veinte años antes de la Gran Guerra muestra que ambos tuvieron la suficiente formación y capacidad para vislumbrar las transformaciones e implicancias de un cataclismo semejante. La Segunda Guerra Mundial fue, por supuesto, el acontecimiento que marcaría hasta la muerte de ambos gran parte de sus reflexiones y decisiones políticas, sobre todo por el cambio en el orden mundial, en la distribución espacial de la política y, claro está, por la nueva confrontación en parte fría y en parte caliente que surgiría con posterioridad. La guerra es, entonces, un fenómeno presente en Perón y en Schmitt, como reflexión y como experiencia vital.

En el caso de Perón, cabe notar que el ex presidente se vio influenciado fuertemente por la literatura, la teoría militar y la historia alemana. Eligió la profesión militar y fue docente en la Escuela Superior de Guerra en tiempos en que el Ejército argentino (como el de gran parte de Sudamérica) se formaba al amparo de los desarrollos de la teoría alemana. Estudió a fondo la guerra franco-prusiana de 1870 y las campañas militares de la Primera Guerra Mundial, sobre todo el frente oriental sobre el cual publicó un texto. Por otra parte, pudo vivir los comienzos de la Segunda Guerra Mundial durante los viajes de estudio a Europa entre 1939 y 1941. Perón admiró profundamente a Federico II y a los teóricos alemanes con los cuales se formó: Clausewitz, Schlieffen, von der Goltz, Swardz, entre otros.

Naturalmente no puede olvidarse las influencias de la historia y la teoría militar hispanoamericana, las cuales son de gran importancia, en especial las campañas de la independencia en América del Sur, siendo el general San Martín una de las figuras más admiradas por Perón. A su vez, los coroneles argentinos Descalzo y Sarobe fueron, entre otros, de importancia capital en la formación militar y política de Perón. No obstante, la influencia alemana es central.

Carl Schmitt, por su parte, vivió con plena conciencia ambas guerras mundiales, siendo para él experiencias, muy vitales cercanas e imborrables. En la Gran Guerra fue voluntario, aunque no en el frente y, en la Segunda conflagración mundial, ya mayor, pasó nuevamente por la angustia de los vencidos y el fin de una era que terminaría, para Schmitt, con una primera detención por el Ejército Soviético y luego la definitiva por los aliados occidentales, los interrogatorios en Núremberg, los años de prisión y el exilio interno en su propio San Casciano. La aviación y los bombardeos, junto con las armas de destrucción masiva, influyen fuertemente en sus ideas político-internacionales, sobre todo por las nuevas visiones del espacio político que hacen surgir. Pero más en general, es indudable que el pensamiento político de Schmitt está atravesado por el problema de la guerra, sobre todo a partir de la década del '40, pero no exclusivamente. Desde un punto de vista jurídico-internacional, la finalidad del derecho internacional es limitar la guerra que, en el siglo XX, había llegado al paroxismo de la destrucción (Tripolone 2014). De hecho, el núcleo de la distinción amigo/enemigo desarrollada durante los años '20 tiene como fundamento la posibilidad de la guerra.

Hecha esta introducción, abordaremos entonces los vínculos y las diferencias entre la guerra y la política en el pensamiento de ambos autores.

II. Los vínculos entre guerra y política

En el caso de Perón, es central destacar que durante desde la década del '30 y hasta entrados los '50 —es decir, antes y durante sus presidencias— dos convencimientos atravesaron su pensamiento:

- i. El carácter total de la guerra y la necesidad de preparar todos los recursos de la nación para afrontar con éxito las características de la guerra contemporánea (en gran medida, este convencimiento se mantuvo hasta el final de su vida).

- ii. Luego de 1945, la inminencia de una Tercera Guerra Mundial que enfrentaría a los vencedores de la Segunda por la hegemonía planetaria.

El punto (ii) es más sencillo de resumir. Promediando el año 1950, según Perón, estallaría una nueva conflagración mundial aún más destructiva que las anteriores (Piñeiro Iñiguez 2010: 200; Santos Martínez 1977 t. II: 315). Por tanto la nación tenía que prepararse en su totalidad para las consecuencias que acarrearía, sobre todo teniendo en cuenta que, según Perón, esta guerra sería por los recursos naturales, los cuales estaban situados, muchos de ellos, en Sudamérica (Perón 1953: 197; el texto está firmado el 20 de diciembre de 1951). La creencia en la inminencia de esta guerra condicionó sus programas políticos, orientando muchos recursos materiales a la formación de las Fuerzas Armadas y, en no menor medida, la preparación ideológica de todo el pueblo, algo en lo que Perón insistió bastante.

Aún menos puede menospreciarse la importancia política del punto (i), tanto antes de 1943, año de la Revolución del 4 de junio, como con posterioridad. Antes de la Revolución, Perón se interesó de forma teórica por el desarrollo de la guerra en el siglo XX basándose, principalmente, en fuentes alemanas de pensamiento, muchas de las cuales también serían importantes para Schmitt. En *Apuntes de historia militar* –texto de estudio elaborado para su cátedra en la Escuela Superior de Guerra y editado por primera vez en 1934– aborda, a través de Clausewitz y, sobre todo, de Colmar von der Goltz, el advenimiento de la guerra total y, por tanto, la necesidad de la movilización total de las fuerzas del país.

Perón les subraya a sus alumnos que la moderna guerra tiene como objetivo central la “aniquilación” del enemigo (Perón 1951[a]: 108-109), lo cual implica la pérdida de capacidad de lucha del adversario. Es, como señala Mason, la “declinación moral del oponente”, tal cual lo pensaba el mariscal francés Foch (Mason 2009: 75). Norberto Galasso (2006: 103) considera (y nosotros estamos de acuerdo) un error la interpretación de José Pablo Feinmann, quien igualaría el concepto de Perón al de la muerte de todos los individuos de la nación enemiga o del bando enemigo.

No obstante, aun cuando el aniquilamiento sea sólo la anulación de la capacidad de lucha del otro bando, para lograr este fin es necesario utilizar todos los medios de que dispone la Nación: “Los *medios* para obtener tan alto objetivo, hoy representan la totalidad de las fuerzas vivas de la o de las naciones que realizan la guerra. En este campo no existen limitaciones, la guerra se hace por todos los medios” (Perón 1951[a]: 108).

Que la guerra se haga “por todos los medios” significa que la economía nacional, la industria, la prensa, la propaganda y las finanzas están también comprometidas con el esfuerzo bélico. En definitiva, “las fuerzas vivas del país, transformadas en poder, utilizando el máximo de las reservas físicas y materiales, organizadas convenientemente” (Perón 1951[a]: 109). Es esta la razón que tuvo Perón para afirmar, ya en la década del '30, que las fuerzas armadas debía “marchar” constantemente “unidas con la política”, a quien aquéllas deben subordinarse (Perón 1951[a]: 172). La guerra es ahora guerra de pueblos, donde los civiles son los principales afectados y los que, por tanto, deben estar preparados para la batalla.

La movilización de la Nación es principalmente económica y política, en el sentido de colocar las fuerzas del país al servicio de una posible confrontación y por esto es que autores como Alfredo Mason señalan acertadamente la consciencia de Perón acerca de la pobreza como un problema de la defensa nacional (Mason 2009: 30). Al contrario, Benedini considera que “la doctrina peronista de la ‘defensa nacional’, se centra sobre la idea de movilización general del pueblo en un sentido principalmente ideológico, antes que político o económico” (Benedini 2007: 286). Lo que sucede es que para lograr el objetivo político o económico, necesariamente debe haber cohesión en lo ideológico, según Perón. Pero no porque la unión ideológica sea el fin. El fin es la movilización y la preparación para la guerra, extremo que para Perón sucedería en el corto plazo.

Pensando en términos militares y políticos, Perón enlaza directamente su pensamiento al del mariscal Colmar von der Goltz. Así, al tratar el concepto de “nación en armas”, afirma que

“Ésta feliz expresión, que tan bien sintetiza la guerra integral, se debe al Mariscal von der Goltz y data de 1883. Es, en cierto modo, la teoría más moderna de la defensa nacional y lo que hoy constituye la base fundamental del concepto estratégico [...] Las luchas del presente son de pueblos contra pueblos, donde cada uno de sus componentes comparte por igual la gloria del éxito o soporta las desgracias de la derrota” (Perón 1951[a]: 139)

“Es, pues, la guerra del presente y será a no dudarlo la del porvenir, sin limitaciones en los medios y sin restricciones en la acción. A esa guerra de todas las fuerzas, llevada a cabo por un pueblo contra otro pueblo, ha de sucederle otra

guerra de iguales o aún mayores proporciones y de características aún más siniestras” (Perón 1951[a]: 141-143).

Esta idea de pueblo en armas, de involucramiento total de la nación en la guerra, la sostendrá en la famosa conferencia dictada por Perón al inaugurar la cátedra de Defensa Nacional en la Universidad Nacional de La Plata en 1944. En ese entonces, Perón oficiaba como ministro de guerra, además de vicepresidente y secretario de trabajo y previsión. Alguno de los párrafos de esta conferencia, sobre la cual se han realizado muchas ediciones, forman parte también de *Doctrina peronista* uno de los libros más importantes del canon del justicialismo editado en 1947 durante su primera presidencia (Perón 1947[a]: 248 y ss.). Esto indica que integra el núcleo del pensamiento de Perón durante las décadas del '40 y '50.

Perón afirma algo que de manera similar se va a encontrar en Ernst Jünger, amigo de Carl Schmitt y a quien éste último cita al hablar de la guerra total. Perón afirma que “el Ejército y los trabajadores en una patriótica conjunción, han de forjar un espléndido futuro para la industria militar” (Perón 1947[a]: 261). En una guerra moderna no pelean sólo soldados siendo quizás más importante las capacidades industriales del país: “Todas las naciones en contienda movilizan la totalidad de sus industrias; y las impulsan con máximo rendimiento hacia un esfuerzo común para abastecer las fuerzas armadas” (Perón 1947[a]: 261).

Schmitt, como dijimos, va tratar la problemática de forma similar (véase Tripolone 2014 y 2015). Para Schmitt, “la guerra guarda el núcleo de las cosas” (Schmitt 1940: 235). La frase es del ensayo de Schmitt del año 1937 titulado “Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat”, publicado en *Positionen und Begriffe*. ¿Qué significa que la guerra guarde “el núcleo de las cosas”? Para nuestro autor, hay una centralidad del concepto de guerra para definir cuestiones jurídicas y, por supuesto, políticas.

Esta no es una actitud belicista sino un modo particular de entender el derecho. En el prólogo a la versión de 1963 de *El concepto de lo político*, Schmitt argumenta contra los que criticaron su distinción propiamente política (distinción entre amigos y enemigos) porque hacía primar el concepto de “enemigo”. El jurista alemán afirma que quien así reprocha “no tiene en cuenta que el movimiento de un concepto jurídico parte, con necesidad dialéctica, de la negación” (Schmitt 2009: 44). El argumento resulta muy interesante:

“En la vida del derecho, igual que en su teoría, la integración de la negación es todo lo contrario de un ‘primado’ de lo negado. Un proceso como acción jurídica sólo puede pensarse cuando se ha producido la negación de un derecho. La pena y el derecho penal no tienen en su origen una acción cualquiera sino una acción delictiva. ¿Debe tomarse esto como una aceptación ‘positiva’ del delito y como un ‘primado’ del crimen?” (Schmitt 2009: 44).

Lo mismo puede decirse de la guerra. No es que Schmitt piense en algo así como un “primado” ni menos una “preferencia” de la guerra por sobre la paz. Lo que Schmitt está pensando es en la necesidad de tenerla en cuenta como centro de interés del derecho internacional. A partir de la guerra se genera el derecho internacional porque los conceptos jurídicos de esta rama del derecho están orientados, en última instancia, a la limitación y acotación de las confrontaciones armadas (Tripolone 2014). A su vez, la estructura del orden internacional variará según el concepto de guerra que se maneje.

Al igual que en Perón, las guerras de las que habla Schmitt son guerras en las cuales no se busca aniquilar al enemigo en el sentido de hacerlo desaparecer. El objetivo es quitarle su capacidad destructiva. Al enemigo se lo respeta por ser un *iustus hostis*, no un criminal. Así eran las guerras, según nuestro autor, desde el siglo XVII hasta la Primera Guerra Mundial. De esta forma de practicar la guerra surge la configuración del *Ius Publicum Europaeum*, que permitía la guerra, pero que la limitaba. La confrontación era entre enemigos justos y, según Schmitt, se podía distinguir al civil del combatiente.

La posibilidad y legitimidad de iniciar una guerra era absoluta y, por ende, se admitía la hostilidad más extrema. Sin embargo, se reconocía un *ius in bello* que impedía las guerras totales y de aniquilación. La posibilidad de una tal limitación, se da únicamente por el reconocimiento mutuo de igualdad entre las potencias europeas: “La igualdad de los soberanos –escribe Schmitt en *El nomos de la tierra*– los convierte en *partenaires* de guerra con derechos idénticos y evita los métodos de guerra de aniquilación” (Schmitt 1979: 160).

Esto no impide, como comenta en *El concepto de lo político*, una hostilidad tan grande como la que sentía Cromwell hacía los españoles, que los calificaba como “enemigos naturales” de Inglaterra (Schmitt 2009: 96). Lo central no es tanto el grado de hostilidad (la distinción amigo/enemigo representa la intensidad máxima de una separación) sino, según Schmitt, la interposición de factores morales, teológicos o de responsabilidad jurídica que atribuyan culpabilidad a una de las partes. Para que la guerra no sea discriminatoria y de

aniquilación, deben estar ausentes las valoraciones subjetivas sobre la decisión de la guerra. No se debe tratar de inhumano o criminal al enemigo.

Durante el *Ius Publicum Europaeum* la justicia de la guerra no estaba en “la concordancia con determinados contenidos de normas teológicas, morales o jurídicas”, sino en la “calidad institucional y estructural de las formaciones políticas” (Schmitt 1979: 160-161). La formalidad y la *calidad* del enemigo define la guerra: el *Iustum bellum* es la guerra entre *iusti hostes* (Schmitt 1979: 175).

No obstante, Schmitt vislumbra un cambio fundamental en la guerra a partir del siglo XX y, especialmente, desde la Primera Guerra Mundial. Este cambio se debe al predominio del tipo de guerra de las potencias marítimas, las cuales no tienen clara conciencia de ordenación y tienden a una práctica de la guerra ilimitada y de aniquilación, la cual dirige sus ataques de forma directa a los civiles.

Para Schmitt, el mar no es fruto de una ordenación jurídica. Al contrario, la tierra tiene una triple relación con el derecho: contiene una medida de justicia (ya que sus frutos son la recompensa del trabajo); establece límites firmes (porque es susceptible de demarcación y división territorial [*teilen*]) y, finalmente, es signo de un orden (porque manifiesta el “asentamiento de la convivencia humana” a través de la distribución espacial con vallados y cercados) (Schmitt 1979: 15). En el mar no hay posibilidad de hacer estas divisiones. Los frutos extraídos de él son el producto del pillaje, la piratería y la guerra de botín. No hay ley ni ordenación; no hay límites y la libertad del mar, originariamente, es libertad de botín (Schmitt 1979: 16-17).

Esto, para nuestro autor, repercute en las prácticas de la guerra, que no tienen límites ni reglas claras, que no entiende de regulaciones y no separa civiles de militares. La guerra naval no enfrenta militares contra militares. Al cortar los suministros de las potencias terrestres, ataca directamente, como recuerda en *Tierra y Mar* (Schmitt 2004: 350-351). Quienes más sufren son los civiles. Schmitt tenía muy presente lo que tuvo que pasar Alemania en la Primera Guerra Mundial, guerra que devino en *total* y en *civil* cuando fueron justamente los civiles los blancos predilectos de las agresiones, tanto de la Entente como de las potencias de la *Mitteleuropa* (Traverso 2009: 121-123). La Gran Guerra fue una “guerra total” y esto marcaba el fin de los límites impuestos por el antiguo *Ius Publicum Europaeum* y la apertura a la aniquilación. Por lo demás, este texto puede leerse también como una toma de conciencia de Schmitt (e implícita crítica al régimen Nazi) sobre cómo los nuevos elementos

de aire y fuego acorralaban a Alemania mediante los bombardeos aéreos (Mendieta 2011: 266).

Sea como sea, puede encontrarse aquí una clara idea de las consecuencias de la guerra moderna que también teorizó Perón, quien observaba el carácter económico de la guerra marítima (Perón 1951[a]: 166). Ambos toman conciencia del cambio acaecido a partir de la Primera Guerra Mundial y de cómo toda la nación participa en los conflictos. Tanto Perón como Schmitt ven que las batallas en campos aislados ajenos al pueblo ya no existen. Ahora los civiles son los blancos predilectos de las acciones militares, como bien sabía Hitler y Harris, comandante de la aviación británica y principal gestor de los *moral bombing*.

Estas guerras impiden la neutralidad (Schmitt 2006: 128, 148-156, 182; 1979: 160,). El jurista alemán se dio cuenta de que a partir de la Primera Guerra Mundial y la justificación moral de la guerra por parte de los aliados, sobre todo, a partir del ingreso de los Estados Unidos, suponía un cambio fundamental con lo descrito anteriormente. La guerra no fue más una posibilidad para la resolución de los conflictos. Se transformó en un castigo, en una penalización ante la comisión de un crimen. Frente a un criminal, no se puede ser neutral. La condena moral obliga a la toma de posición por el bando de la moralidad. En definitiva, para Schmitt, los Estados neutrales son los verdaderos garantes del derecho internacional, ya que ellos evitan considerar a la guerra como crimen al posibilitar el sostenimiento de terceras posiciones (Schmitt 1941: 93).

Pues bien, en Perón también aparece la imposibilidad de la neutralidad como un cambio en el orden internacional. Santos Martínez recuerda la crítica que Julio Meinvielle le dirigió a Perón por su Tercera Posición. Según el presbítero Meinvielle, al optar por una tercera posición en el orden internacional, el gobierno argentino estaba, en última instancia, beneficiando la posición de la URSS. El pensamiento de Meinvielle es explicado por Santos Martínez de la siguiente forma:

“Destacaba Meinvielle que ‘cuando están en juego los restos de civilización en el mundo, no puede permanecer neutral una nación que tiene ligada su existencia y su grandeza a esta civilización’. De ahí que todo ataque que se efectuara contra este patrimonio civilizador en cualquier parte de la Tierra constituiría un ataque contra nosotros y contra lo mejor de nuestra sustancia nacional. [...] La neutralidad era una maniobra internacional de la Unión Soviética” (Santos Martínez 1976: 259-260).

Claramente la crítica dirigida a Perón es la misma de la que renegaba Schmitt y la postura neutralista frente a la Guerra Fría, más la tesis propositiva de la Tercera Posición, configuraban alternativas que contradecían el orden internacional regido por ideologías que impedían la neutralidad. Al ser la Guerra Fría ideológica y, sobre todo, al tener las ideologías un carácter universalista, la decisión por algún bando es inevitable ya que la neutralidad se entiende como favorecimiento a alguna de las partes. Esto lo vivió Perón, quien tuvo que soportar los embates anti-neutralistas del Secretario de Estado John Foster Dulles nombrado por Eisenhower, quien “consideraba a la guerra fría como una cruzada moral y al neutralismo como una transgresión insoportable” (Chávez, *et. al.* 1993: 235).

No obstante todas estas coincidencias en los enfoques de Perón y Schmitt en cuanto a las relaciones entre guerra y política, existe ciertas diferencias notables de análisis que es central señalar. Aunque es cierto que para ambos la guerra es inevitable, en Schmitt las causas de la guerra juegan un rol mucho menor que en Perón. Como vimos, el jurista alemán aceptaba un *ius ad bello* ilimitado, tal cual fue durante el *Ius Publicum Europaeum* donde la guerra constituía una forma de resolución de conflictos. Al contrario, Perón consideraba que sólo una guerra de defensa nacional anti-imperialista era una guerra legítima (Benedini 2007: 287) y, de esta forma, estaba limitando el derecho a iniciar una guerra.

Un segundo punto aún más interesante es notar la diferencia de pensamiento entre un político con responsabilidad decisoria y un intelectual sin tales responsabilidades, como era la situación de Schmitt con posterioridad a 1945 (Mehring 2014: 178). El realista, profesional militar y político Juan D. Perón busca en sus textos y discursos prepararse para que Argentina afronte la Tercera Guerra de la mejor forma posible. Cuando habla de guerra total en la conferencia en la Cátedra de Defensa Nacional en 1944, reproducida en *Doctrina peronista* en 1947, lo hace para preparar al país a la “movilización total” (Perón 1947[a]: 257). Casi toda su obra, desde la industrialización hasta la mejora de la vida de la población, estuvo en gran medida influenciada por la necesidad de preparar a la nación entera para la guerra (Ciria 1971: 32-36).

Perón no podía contentarse con el oficio de intelectual, ni siquiera durante sus años como profesor en la Escuela Superior de Guerra. Debía tomar decisiones. Como teniente coronel y educador para la guerra estaba llamado a preparar a sus hombres para una eventual confrontación. Como presidente, debía poner a punto a toda la nación para una guerra total que para él sería inevitable. Debía asumir la realidad y actuar en consecuencia y, en este

sentido, aconsejaba ciertas acciones en torno a la política exterior e interior durante la guerra, sobre todo en relación a la preparación moral en tiempos de guerra para la población (Perón 1947[a]: 260).

El contraste con el intelectual en retirada de la vida política Carl Schmitt, quien luego de la Segunda Guerra parece por momentos abandonar las pretensiones de tomar una decisión política frente a los conflictos, es evidente. Es indudable que el pensamiento schmittiano, tanto político y jurídico como teológico y filosófico, contribuye decisivamente a la comprensión del nuevo orden mundial. Sin embargo, el autor parece contentarse con describir el fenómeno y añorar las guerras aristocráticas y limitadas del *Ius Publicum Europaeum*. Esto sucede, sobre todo, en *El nomos de la tierra*, libro central del pensamiento jurídico y político internacional schmittiano. Es cierto que en la teoría de los “grandes espacios” hay un principio de propuesta política limitadora de la guerra. No obstante, no es satisfactoria por varios motivos que no podemos desarrollar aquí, aunque sí diremos que no existe la posibilidad de nuevos espacios totalmente cerrados frente a la técnica moderna en medios de comunicación y, en el plano de la guerra, frente a las armas de destrucción masiva. Por su parte, al complejo concepto de *kat-echon* que está, como en otros puntos, en núcleo de su teoría de los grandes espacios, le falta espesor histórico para que tenga algo de virtualidad.

Para Schmitt, que la guerra adquiriera el carácter de *total* es el certificado de defunción del derecho internacional y, de hecho, el gran fracaso de la Sociedad de las Naciones como sistema jurídico internacional, es el no haber podido limitar la guerra. Al ser la limitación de la guerra, según nuestro autor, la finalidad de cualquier ordenación internacional, ésta verá su perdición cuando no pueda limitar la confrontación (Schmitt 1979[a]: 304 y Tripolone 2014). En la situación de posguerra en la que se encontraba Schmitt, podía darse el lujo de no ver una alternativa. A contrario, Perón no podía contentarse con ver morir las viejas limitaciones de la guerra. Es por esto que tomando como base la constatación de que el pueblo en su totalidad es la víctima principal de los ataques enemigos y que todas las energías de las “fuerzas vivas” de la nación deben ponerse en movimiento para la guerra, teorizó sobre las necesidades políticas que esto requería y buscó ponerlas en práctica.

III. La distinción entre guerra y política

Los vínculos entre guerra y política que vimos en el punto II no deben hacer pensar que, para Schmitt o para Perón, la guerra se iguala a la política. La guerra tiene otras lógicas, otros

principios y otros medios para lograr sus objetivos particulares, que no son los políticos. Ambos son herederos de Clausewitz y, por tanto, ambos entendían perfectamente la distinción entre guerra y política.

En cuanto al pensamiento de Perón, como señala Daniel Arzadun apoyándose en Peter Waldmann, es erróneo pensar que todas las ideas del ex presidente se basan en el pensamiento militar o en motivos militares (Arzadun 2004: 29). Perón ofrece en diferentes momentos definiciones de lo que entiende por política y en *Apuntes de historia militar* la distingue de la guerra en base a los objetivos de ambas actividades: “[El objetivo político es] la aspiración política del Estado. Es la necesidad o ambición de un bien que un Estado tiende a mantener o conquistar para su perfeccionamiento o engrandecimiento en el concierto mundial o continental de las naciones” (Perón 1951[a]: 150-151). Esta definición de los objetivos políticos se encuentra en los mismos términos en *Doctrina peronista* (Perón 1947[a]: 247), con lo cual es parte no sólo del pensamiento de Perón sino de la doctrina oficial del movimiento.

En cambio, el objetivo de la guerra es “siempre el *aniquilamiento del enemigo*, [...] el *aplastamiento del poder enemigo* con la finalidad ulterior de conseguir el *objetivo político*” (Perón 1951[a]: 153). Los objetivos de la política y de la guerra no son, entonces, los mismos:

“Será entonces un error afirmar que el *objetivo político*, al declararse la guerra, se convierte en *objetivo de guerra*. No hay tal conversión. Son dos actos materialmente separados [...] Se acepta, como es natural, que el logro del *objetivo político* es en la guerra una consecuencia del logro del *objetivo de guerra*, pero haciendo el natural y fundamental distingo que entre ellos existe” (Perón 1951[a]: 153).

El objetivo político necesita de la guerra, que tendrá como objetivo aniquilar al enemigo. La política no tiene ese objetivo. La política no busca aniquilar a nadie, sino, a lo más, administrar la “lucha de intereses opuestos” (Perón 1951[a]: 159). Entonces, ¿qué queda del aforismo, que de tanto repetirse se cree comprendido, que afirma que “la guerra es la continuación de la política por otros medios”? Perón estaba totalmente de acuerdo. Sus lecturas de Clausewitz, su desarrollo y exposición, según Fernández Vega, es la más importante y profunda que se haya hecho en la Argentina (Fernández Vega 2005: 315). En

Conducción política, otra de las obras más importantes de Perón, pueden leerse rastros claros del militar prusiano, aunque no lo cita en ese punto: “La lucha política es lo mismo que la lucha militar, económica, etc. Las luchas son iguales. Varían los medios y las formas, pero la lucha es siempre la misma. Son dos voluntades contrapuestas a las que corresponden dos acciones contrapuestas” (Perón 1951[b]: 21).

Perón entendía de forma correcta a lo que se refería Clausewitz y así lo resume en *Apuntes...* (1951[a]: 103-104). El punto central está en que el objetivo político, que puede ser desde el mantenimiento del *statu quo* (“objetivo negativo”) hasta la riqueza o la hegemonía (un “objetivo positivo”), puede lograrse por dos vías: diplomáticas o militares. En el primer caso, llamado por Perón “lucha política”, los diplomáticos intentan alcanzar los objetivos fijados por la política. Las negociaciones, los intercambios de notas, mensajes, tratados y conversaciones bilaterales o multilaterales, constituyen el eje de esta fase.

En paralelo, la política “debe prever aquello que por medios pacíficos no podrá conseguirse”, lo cual hace surgir la posibilidad de tener que recurrir a “medios violentos” (Perón 1951[a]: 104). El medio violento, la guerra, es entonces una herramienta más para el cumplimiento del objetivo político. No es igual a lo político, sino su medio. La guerra está, por tanto, subordinada a la política y el militar se encuentra en una posición de subordinación con respecto al político.

“La política ha continuado en la paz como en la guerra; son sólo los medios los que han cambiado y por ello las fuerzas militares son en realidad un instrumento de la política y deben en consecuencia *estarle subordinados*” (Perón 1951[a]: 173-174).¹ En este sentido, Perón no impuso a la estructura de conducción y del partido y del país la misma lógica

¹ Compárese todo lo explicado por Perón con los siguientes párrafos de *Vom Kriege* (1984): “Vemos, por tanto, que la guerra no es simplemente un acto político, sino un verdadero instrumento político, una continuación de la actividad política, una realización de la misma por otros medios. Lo que queda aún de peculiar a la guerra se refiere solamente al carácter peculiar de los medios que utiliza. El arte de la guerra en general, y el jefe en cada caso particular, puede exigir que las tendencias y los planes políticos no sean incompatibles con estos medios, y esta exigencia no es insignificante, pero, por más que reaccione poderosamente en casos particulares sobre los designios políticos, debe considerársela siempre sólo como una modificación de los mismos: el propósito político es el objetivo, mientras que la guerra es el medio, y el medio no puede ser nunca considerado separadamente” (58); “en todas las circunstancias debemos considerar a la guerra no como algo independiente, sino como un instrumento político” (60); La guerra, por lo tanto, no es solamente un verdadero camaleón, por el hecho de que en cada caso concreto cambia en algo su carácter, sino que es también una extraña trinidad, si se la considera como un todo, en relación con las tendencias que predominan en ella. Esta trinidad la constituyen el odio, la enemistad y la violencia primitiva de su esencia, que deben ser considerados como un ciego impulso natural, el juego del azar y las probabilidades, que hacen de ella una actividad libre de emociones, y el carácter subordinado de instrumento político, que hace que pertenezca al dominio de la inteligencia pura. El primero de estos tres aspectos interesa especialmente al pueblo; el segundo al jefe y a su ejército, y el tercero, solamente al gobierno” (61); “En una palabra, en su punto de vista más elevado, el arte de la guerra se transforma en política, pero, por supuesto, en una política que libra batallas en lugar de escribir notas diplomáticas” (325).

militar, más allá del personalismo y centralismo de la organización. Perón diferencia la disciplina militar de la política (Mason 2009: 72), aunque ciertas leyes son aplicables, como ser la necesidad de información, el secreto en el propio designio o el factor sorpresa (Ciria 1971: 38). Estos rasgos en común no pueden obviar otras diferencias, como la diferencia entre la disciplina militar y la política o la persuasión, ineluctable en política pero no tan necesaria en el plano militar (Ciria 1971: 39).

Un autor crítico del peronismo, como fue Halperín Donghi, afirma que Perón no impuso al “movimiento, Estado y sociedad” una estructura u organización militar, sino que buscó mantenerlos en una “permanente provisionalidad e indefinición, que hacía que la única autoridad segura fuese la suya propia” (Halperín Donghi 2012: 34). La imposición de una organización burocrático-militar hubiese implicado a la larga la pérdida de poder del propio Perón. El líder no podía decidirse por una estructura organizativa y, por tanto, prefirió mantener a todas las instancias medias de poder (sobre todo ejército, Iglesia y sindicalismo) en una constante articulación donde ninguno primaba y siempre tenía él la decisión final.

En cuanto a la obra de Carl Schmitt, es también central diferenciar la política de la guerra también para comprender su pensamiento. La decisión sobre los amigos y los enemigos, en Schmitt, es el presupuesto que la política siempre debe tener como base para su actuación. La amistad y la enemistad es la oposición más extrema, el mayor grado de una separación y de una unión y, por supuesto, puede llevar a la guerra. Pero Schmitt no está afirmando o buscando la guerra, sino poniendo de relieve su carácter inevitable.

Por su parte, el enemigo se encuentra en la esfera de “la realidad óptica” (Schmitt 2009: 58). Esto implica anular la posibilidad de que el enemigo tenga alguna razón inmanente para serlo. No existen grupos que sean ontológicamente enemigos. Ni siquiera debe ser malo, feo o inútil. Durante el *Ius Publicum Europaeum*, la justicia de la guerra no estaba en “la concordancia con determinados contenidos de normas teológicas, morales o jurídicas”, sino en la “calidad institucional y estructural de las formaciones políticas” (Schmitt 1950[a]: 160-161).

Entonces, ni la política es la guerra, ni existen enemigos ontológicos de los pueblos. Esta es la posición que parece sostener Perón citando la frase de Benjamin Disraeli, según la cual “no existen enemigos permanentes; existen intereses permanentes” (Perón 1953: 43). Es fácilmente deducible que si los intereses de los imperios contra los que decía combatir Perón (los Estados Unidos y la URSS) cambian la manera en que afrontan la política internacional

de hostigamiento sobre los terceros Estados, entonces dejarán de ser enemigos. No hay nada inmanente a ellos que los haga ser enemigos de las naciones sudamericanas, sino que políticamente se constituyen en enemigos por sus intereses.

En Schmitt, la concepción sobre la guerra y la política está más cerca de lo afirmado por Thomas Hobbes que de cualquier posición belicista del siglo XIX o XX. En el “Prefacio a los lectores” del *De Cive* se pregunta por qué los Estados, “aunque tengan paz con sus vecinos, protegen sin embargo sus fronteras con guarniciones de soldados, las ciudades con murallas, puertas y guardias” (Hobbes 1983: 31). Lo hacen porque puede suceder que en algún momento en las relaciones internacionales, se dé el caso extremo y se tenga que llegar a la excepcional situación de guerra, igual que afirmaba Schmitt (2009: 58).

Contra el intento de hacer pensar que nuestro autor equipara lo político con la guerra o más en general, con el mero conflicto, en *El concepto de lo político* Schmitt argumenta que:

“No hay que entender por lo tanto que la existencia política no sea sino guerra sangrienta, y que toda acción política sea una acción militar de lucha, como si cada pueblo se viese constante e ininterrumpidamente enfrentado, respecto de los demás, con la alternativa de ser amigo o enemigo; y mucho menos aún que lo políticamente correcto no pueda consistir precisamente en la evitación de la guerra” (Schmitt 2009: 63).

Allí radica lo central de *El concepto de lo político* en cuanto a la relación entre guerra y política: bajo las decisiones políticas late siempre la posibilidad del enfrentamiento más extremo, que es la guerra. Lo que marca el límite de lo político es la decisión sobre quién es el enemigo a enfrentar y quién el amigo. Esta determinación de lo que es propiamente político implica la aceptación de la guerra por parte de los pueblos. Por más indeseable que sea (como aclara Schmitt que es la guerra²), puede suceder y hay que tenerla en cuenta. No es que nuestro autor esté considerando a lo político como una simple lucha por el poder, lucha que terminará con la aniquilación del enemigo. Mucho menos puede pensarse que Schmitt haya buscado esa destrucción.

Esto lo afirma Carlo Galli (1996: 760), quien argumenta que Schmitt no piensa en una identidad sustancial entre política y guerra ni tampoco en la separación liberal entre una y otra, ni, finalmente, en negación dialéctica. Para Galli, guerra y política marca una relación de

² “[L]a guerra y la revolución no son nada ‘social’ ni ‘ideal’” (Schmitt 1963: 63).

“co-implicación originaria”, lo que significa que “la guerra es un acto político, interno a la política” y no sólo en el sentido de ser un instrumento de la política: la guerra (una forma extrema del conflicto y la excepción) origina la política.

Esta explicación puede ser cierta en algún punto, sobre todo en lo concerniente al hecho de que el caos, la excepción y la posibilidad del no-orden, es originario al orden político y subsiste con su supuesta consolidación. No obstante, hay que precaverse con respecto a la frase según la cual “la guerra origina la política”, ya que, según nuestra lectura, la idea sería exactamente la contraria: la política origina la guerra ya que la enemistad es esencial de la política y la guerra es un epifenómeno político, aunque política y guerra se retroalimenten y vinculen permanentemente. No obstante, la enemistad es decidida por la política, no por la guerra. En este sentido, es interesante la cita que Blindow hace de Armin Adam, quien afirma que “la guerra puede ser el fundamento de todas las cosas, pero no puede ser el fundamento de la enemistad” (Blindow 199: 47-48).

IV. Conclusiones

Luego de este breve análisis, se pueden extraer algunas conclusiones aunque sean parciales:

1. La guerra es para Schmitt y para Perón un fenómeno central e íntimamente vinculado con la política. En ambos casos existen vínculos centrales que obligan a tomar en cuenta el fenómeno de la guerra de forma ineluctable para comprender lo político en ambos autores. No obstante, tanto en Perón como en Schmitt la guerra se distingue de la política.
2. En cuanto a los vínculos, cabe señalar como primera medida que Schmitt y Perón teorizan la guerra como un fenómeno que, aunque aciago e indeseable, no puede evitarse y, por tanto, debe estarse preparado para afrontarlo. Aclarado esto, es central señalar que tanto para ambos, la guerra total del siglo XX marca el punto culmine de una evolución que degradó la política y el derecho y disolvió los límites del *ius in bello*. En ambos casos el imperialismo económico anglosajón y las guerras marítimas ocupan un lugar central para este cambio en la estructura de la guerra. A su vez, tanto para Perón como para Schmitt es un punto central la imposibilidad de neutralidad en la guerra, la cual se debe en gran medida al carácter ideológico o moral de la confrontación.
3. En torno a las distinciones entre guerra y política, es claro que tanto para Schmitt como para Perón, la clave está en los diversos objetivos de una y otra actividad. La guerra busca

la anulación de la capacidad combativa del enemigo por medio de acciones militares. La política tiene como objetivos las finalidades impuestas por el Estado que siempre giran en torno a la organización y vida de la comunidad. La guerra se subordina al objetivo político y sirve como medio para aquél, pero manteniendo siempre una distinción en los objetivos particulares. Es importante destacar también que tanto Perón como Schmitt señalaron la diferencia de medios y de técnicas de la guerra y la política, buscando aclarar que la política no se trata simplemente de la confrontación y mucho menos de la confrontación física o armada.

4. Sin embargo, existe una diferencia fundamental en el enfoque de ambos autores, sobre todo si se analiza la producción schmittiana a partir de 1942 (año de publicación de *Tierra y mar*) y durante toda la segunda posguerra hasta su muerte: el jurista alemán se mantiene siempre en un plano de constatación de los cambios producidos en la guerra contemporánea, pero no atina a dar con una alternativa. Al contrario, Perón piensa siempre tomando en cuenta sus responsabilidades de decisión política y, por tanto, no se queda en un plano de nostalgia por el viejo orden, sino que busca preparar al país y a la región para afrontar esas nuevas guerras. En este sentido, las propuestas de continentalismo y Tercera Posición se enmarcan en gran medida en esta lógica de preparación del país y la región para una nueva guerra.

V. Bibliografía

- Arzadun, Daniel (2004): *Perón: ¿proyecto nacional o pragmatismo puro? Análisis cualitativo de los contenidos doctrinarios del justicialismo temprano*, AGEBE, Buenos Aires.
- Benedini, Giuseppe F. (2007): *Il peronismo*, Riuniti, Roma.
- Blindow, Felix (1999): *Carl Schmitts Reichsordnung. Strategie für einen eropäischen Großraum*, Akademie Verlag, Berlín.
- Chávez, Fermín; Cantoni, Juan C.; Manson, Enrique y Sulé, Jorge (1993): *Historia argentina XIV. Homenaje a José María Rosa*, Oriente, Buenos Aires.
- Ciria, Alberto (1971): *Perón y el justicialismo*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Fernández Vega, José (2005): *Las guerras de la política. Clausewitz de Maquiavelo a Perón*, Edhasa, Buenos Aires.
- Galasso, Norberto (2006): *Perón. Formación, ascenso y caída (1893-1955)*, Colihue, Buenos Aires.

- Galli, Carlo (1996): *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna.
- Halperín Donghi, Tulio (2012): *La larga agonía de la Argentina peronista*, Ariel, Buenos Aires.
- Hobbes, Thomas (1983): *De Cive. The English Version*. Edited by Howard Warrender, Oxford: Oxford University Press, 1ra edición 1642.
- Mason, Alfredo (2009): *Perón y el arte de la conducción. Apuntes para la cultura política argentina*, Biblos, Buenos Aires.
- Mehring, Reinhard (2014): *Kriegstechniker des Begriffs. Biographische Studien zu Carl Schmitt*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Mendieta, Eduardo (2011): “Land and Sea”, en Legg, Stephen, *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt. Geographies of the nomos*, Routledge, Nueva York.
- Perón, Juan D. (1947[a]): *Doctrina Peronista. Filosofía, política, social*, s/d, Buenos Aires.
- Perón, Juan D. (1951[a]): *Apuntes de historia militar*, 1^{ra} ed. en 1932, citado por la edición de Volver, Buenos Aires, 1982.
- Perón, Juan D. (1951[b]): *Conducción política*, Escuela Superior Peronista, Buenos Aires.
- Perón, Juan D. (1953): *Política y estrategia (No ataco, critico)*, citado por la edición de Pleamar, Buenos Aires, 1973.
- Piñeiro Iñíguez, Carlos (2010): *Perón: la construcción de un ideario*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Santos Martínez, Pedro (1976): *La nueva Argentina. 1946-1955*, La Bastilla, Buenos Aires.
- Santos Martínez, Pedro (1976): *La nueva Argentina. 1946-1955*, La Bastilla, Buenos Aires.
- Schmitt, Carl (1940): *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar – Genf – Versailles 1923–1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburgo.
- Schmitt, Carl (1941): “El concepto de imperio en el derecho internacional”, *Revista de Estudios Políticos*, Madrid, n° 1.
- Schmitt, Carl (1979): *El nomos de la tierra en el Derecho de Gentes del Jus publicum europaeum*, trad. Dora Schilling Thon, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Schmitt, Carl (2004): *Tierra y mar: Consideraciones sobre la historia universal*, trad. Rafael Fernández-Quintaniilla, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1952, en Aguilar, Héctor O., (prólogo y selección de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de cultura económica, México.

- Schmitt, Carl (2006): *El crimen de la guerra de agresión en el Derecho Internacional y el principio «nullum crimen, nulla poena sine lege»*, trad. Max Maureira Pachecho y Klaus Wrehde, Hammurabi, Buenos Aires.
- Schmitt, Carl (2009): *El concepto de lo político* [versión de 1963], trad. Rafael Agapito, Alianza Editorial, Madrid.
- Traverso, Enzo (2009): *A sangre y fuego. De la guerra civil mundial, 1914-1945*, trad. Miguel Ángel Petrecca, Prometeo, Buenos Aires.
- Tripolone, Gerardo (2014): “La Doctrina de Carl Schmitt sobre el Derecho Internacional”, *Anuario Mexicano de Derecho Internacional*, UNAM, México, Vol. XIV.
- Tripolone, Gerardo (2015): “La relación entre Derecho, Técnica y Guerra en el pensamiento de Carl Schmitt”, *Daimón. Revista Internacional de Filosofía*, Universidad de Murcia, N° 65, mayo-agosto.
- von Clausewitz, Carl (1984): *De la guerra*, trad. R. W. de Setaro, Editorial Labor, Buenos Aires.

Actas de las Jornadas **Actualidad de Carl Schmitt** a 30 años de su muerte

Comisión académica

Cecilia Abdo Ferez, Ricardo Laleff Ilieff, Luciano Nosetto, Julio Pinto, Gabriela Rodríguez Rial, Miguel Ángel Rossi.

Comisión organizadora

Germán Aguirre, Alejandro Cantisani, Franco Castorina, Fabricio Castro, Diego Fernández Psychaux, Ricardo Tomás Ferreyra, Nicolás Fraile, Octavio Majul Conte, Gonzalo Manzullo, Gonzalo Ricci Cernadas, Javier Vázquez Prieto, Tomás Wiczorek.

Organiza

Seminario Permanente de Pensamiento Político

Instituto de Investigaciones “Gino Germani”

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Invitan

Maestría en Teoría Política y Social, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna.

ISBN 978-950-29-1548-7



9 789502 915487