



DOCUMENTOS DE TRABAJO

Documentos de Trabajo N° 71

Lecturas de Carl Schmitt. Forma y contenido de la teología política

Luciano Nosetto [comp.], Germán Aguirre, Fabricio Ezequiel Castro, Nicolás Fraile, Ricardo Laleff Ilieff, Octavio Majul Conte, Gonzalo Ricci Cernadas, Tomás Wiczorek

Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2014

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



DT

Documentos de Trabajo

Nº 71

Diciembre 2014

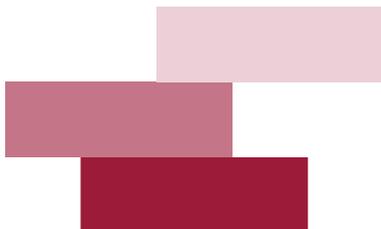
**LECTURAS DE CARL SCHMITT.
FORMA Y CONTENIDO DE LA TEOLOGÍA
POLÍTICA.**

Luciano Nosetto (comp.)

**Germán Aguirre
Fabricio Ezequiel Castro
Nicolás Fraile
Ricardo Laleff Ilieff
Octavio Majul Conte
Gonzalo Ricci Cernadas
Tomás Wiczorek**



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



DT

Documentos de Trabajo

Nº 71

Diciembre 2014

**LECTURAS DE CARL SCHMITT.
FORMA Y CONTENIDO DE LA TEOLOGÍA
POLÍTICA.**

Luciano Nosetto (comp.)

**Germán Aguirre
Fabricio Ezequiel Castro
Nicolás Fraile
Ricardo Laleff Ilieff
Octavio Majul Conte
Gonzalo Ricci Cernadas
Tomás Wiczorek**



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

Instituto de Investigaciones Gino Germani
Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires
Pte. J.E. Uriburu 950, 6° piso - C1114AAB
Ciudad de Buenos Aires, Argentina

www.iigg.sociales.uba.ar

Los **Documentos de Trabajo** son informes o avances de proyectos de investigación de investigadores formados y de grupos de investigación. Todos los trabajos son arbitrados por especialistas.

ISBN 978-950-29-1504-3

Desarrollo Editorial
Carolina De Volder
Centro de Documentación e Información, IIGG



Atribución-NoComercial 2.5 (Argentina)

LECTURAS DE CARL SCHMITT. FORMA Y CONTENIDO DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA.

Resumen:

La teología política de Carl Schmitt ha corrido la suerte de todo ejercicio superlativo de reflexión política, esto es, la de ser objeto de interpretaciones divergentes en grado sumo. En el caso de Schmitt, la divergencia hermenéutica más productiva es la que se abre entre las interpretaciones formales de lo teológico-político, como racionalidad cristológica independiente de todo contenido, y las interpretaciones morales, que identifican en cambio lo teológico-político schmittiano con un sustrato doctrinario católico. La obra colectiva que se lee a continuación se inscribe en esta brecha hermenéutica, elaborando a partir de análisis textuales ceñidos las diferentes inflexiones y matices de lo teológico-político schmittiano. Estos ejercicios permiten precisar el tratamiento schmittiano de nociones como las de orden jurídico y orden concreto; decisión y soberanía; comunidad, nación y pueblo. De este modo, fruto de discusiones sostenidas en el marco del proyecto de investigación “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13/230), esta compilación pretende poner a disposición del interesado en teoría política una serie de ejercicios de lectura que ahondan en el conocimiento de la obra de Carl Schmitt y en la reflexión epocal en torno a la fisonomía contemporánea de la política.

Palabras claves: Carl Schmitt – teología política – forma jurídica – decisionismo – soberanía

READINGS OF CARL SCHMITT. FORM AND CONTENT OF THE POLITICAL THEOLOGY.

Abstract

Carl Schmitt's political theology has been subject to most divergent interpretations, as every other sublime exercise of political reflection. In this case, the most productive hermeneutical divergence is the one defined between the formalistic interpretations of the theologico-political (as a Christological rationality independent from whatsoever content) and the moral interpretations (which conversely identify the theologico-political with a Catholic doctrinaire substrate). The collective work which follows explores this hermeneutical gap, and provides a series of close textual analyses aimed at identifying the inflections and nuances in Schmitt's political theology. These exercises permit to gain accuracy and precision in the treatment of Schmittian notions, such as juridical and concrete order; decision and sovereignty; and community, nation, and people. Product of continued discussions held within the research project "Legitimacy of the Judiciary in Contemporary Democratic Regimes" (PRI R13/230), this collection of studies offers to those with an interest in political theory a series of readings that deepen in the knowledge of Carl Schmitt's oeuvre as well as in the reflection upon the epochal physiognomy of contemporary politics.

Key words: Carl Schmitt – political theology – juridical form – decisionism – sovereignty

LOS AUTORES

Luciano Nosetto lnosetto@sociales.uba.ar

Doctor en Ciencias Sociales (UBA). Investigador asistente del CONICET para el Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (UBA). Director del Proyecto “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

Ricardo Laleff Ilieff lilieff@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política (UBA) y Magíster en Defensa (EDENA). Becario doctoral CONICET del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (UBA) y docente de Teoría Política de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

Tomás Wieczorek tomaswiec@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política. Docente de Teoría Política Contemporánea (FSOC, UBA). Becario doctoral CONICET del Instituto de Investigaciones “Gino Germani” (UBA).

Fabrizio Ezequiel Castro fabricioecastro@hotmail.com

Licenciado en Ciencia Política (UBA). Investigador del Proyecto “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

Germán Aguirre aguirregermanr@gmail.com

Estudiante avanzado de Ciencia Política (UBA). Investigador estudiante del Proyecto “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

Nicolás Fraile nicolas.fraile@gmail.com

Estudiante avanzado de Ciencia Política (UBA). Investigador estudiante del Proyecto “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

Octavio Majul Conte octamajul@hotmail.com

Estudiante avanzado de Ciencia Política (UBA). Investigador estudiante del Proyecto “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

Gonzalo Ricci Cernadas gonzernadas@gmail.com

Estudiante avanzado de Ciencia Política (UBA). Investigador estudiante del Proyecto “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13-230).

ÍNDICE

Introducción: forma y contenido de la teología política. Por Luciano Nosetto.....	11
La decisión por la decisión: el problema de la forma jurídica y la realización del Derecho. Por Octavio Majul Conte.....	17
Protestantismo, romanticismo y técnica. Sobre la recuperación schmittiana de la racionalidad católica. Por Nicolás Fraile.....	27
Al rescate de la decisión: contrapuntos entre Donoso Cortés y Carl Schmitt. Por Fabricio Ezequiel Castro.....	36
El eco de la comunidad. Comentarios a partir de Teoría de la constitución de Carl Schmitt. Por Ricardo Laleff Ilieff.....	46
Weimar en crisis: de cara al Estado total. Por Gonzalo Ricci Cernadas.....	54
Teología política y nazismo: la autointerpretación de Schmitt problematizada. Por Germán Aguirre.	65
La dictadura soberana en el temprano constitucionalismo argentino. Por Tomás Wieczorek.....	74
Bibliografía	85

Introducción: forma y contenido de la teología política.

Por Luciano Nosetto.

La equívocidad es el primer atributo de la teología política de Carl Schmitt. Precisamente, lo primero en salir al encuentro del lector es el equívoco o errancia del que adolece el concepto de lo teológico-político. Schmitt inicia su capítulo “Teología política” sosteniendo que “todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009a: 37). El lector se encuentra así ante el equívoco primero y superficial que produce hablar de lo secular y llamarlo teológico. No es tan complicado, sin embargo, resolver esta dificultad. Tomemos distancia de Schmitt por un momento para ganar perspectiva sobre el asunto.

Leo Strauss recupera también la definición corriente de modernidad como secularización, esto es, como fe bíblica secularizada. Sostiene Strauss que “la secularización significa la preservación de pensamientos, sentimientos o hábitos de origen bíblico tras la pérdida o atrofia de la fe bíblica”; y a esto agrega que, sin embargo, “esta definición nada nos dice sobre qué tipo de ingredientes son los preservados en las secularizaciones” (Strauss, 2011: 53). Definir entonces a la modernidad como secularización implica reconocer que la modernidad obtura ciertos ingredientes bíblicos al tiempo que se sirve de ciertos otros. Esto obliga a reconocer un ingrediente teológico supérstite en lo secular, o un componente teológico específico de lo moderno. Surge entonces la pregunta de cuáles son esos ingredientes bíblicos que la modernidad preserva. La noción de teología política apunta a responder esta pregunta.

Ahora bien, nuestro señalamiento inicial de un equívoco resultaría de una puntilliosidad anodina si no evocara una errancia más persistente e insidiosa en la obra de Carl Schmitt. Sostendremos en lo que sigue que este equívoco o errancia surge del modo en que Schmitt da respuesta a la pregunta por el ingrediente bíblico supérstite en lo moderno. Y bien, entonces, ¿cuál es para Schmitt la modernidad de la teología? ¿Cuán teológicos siguen siendo nuestros “conceptos teológicos secularizados”? ¿En qué consiste, en todo caso, este carácter teológico de los conceptos modernos? Schmitt se apresura a indicar que no se trata de una mera trasposición de contenidos religiosos, que habrían quedado sedimentados en la transición de la teocracia medieval a la estatalidad moderna. Se trata más bien de señalar una serie de analogías que permiten reconocer una misma estructura sistemática, compartida por la teología y la teoría del Estado. Esta afinidad sistemática se debe en parte al hecho de que

teología y política están ambas marcadas por la tensión entre razón y Escritura (ya sea que se trate de la Escritura bíblica o del texto de la Ley). Este principio en común permite reconocer afinidades estructurales entre el Dios todopoderoso de la teología y el legislador *legibus solutus* de la política, o entre el milagro que suspende las leyes naturales y el estado de excepción que interrumpe en el orden jurídico vigente. De este modo, Schmitt llama a reconocer que la forma política moderna es afín o análoga a la forma de la teología; y esto, con total independencia del contenido que adopten las decisiones y el orden político resultante. En suma, la política moderna es teológica no en virtud de su adecuación a una doctrina y moral religiosas concretas, sino en virtud de una homología puramente estructural, sistemática o formal.

Este formalismo de la teología política schmittiana ha sido objeto de varias lecturas. Dos de ellas interesan en lo que sigue, siendo que, en lo relativo al tema que nos ocupa, esas dos lecturas se demuestran insuperables. Por un lado, Karl Löwith sostiene ya en 1935 que la teología política schmittiana conduce, por vía del decisionismo formalista, a un nihilismo desbocado: “La *indiferencia* radical frente a todo *contenido* político de la decisión puramente formal (...) tiene como consecuencia que todos los contenidos tengan el mismo valor, es decir, que den lo mismo” (Löwith, 2006: 64). Esta indiferencia ante todo contenido reduce la esencia del Estado a “decisión absoluta” y “creada de la nada”, incardinando a Schmitt en el nihilismo activo característico de la Alemania de su época. Concluye Löwith que “el *pathos* de la decisión en favor de la pura decisividad supo encontrar una aprobación generalizada en la época de entreguerras. Preparó el camino para la decisión en favor de la decisividad de Hitler e hizo posible el viraje político como ‘revolución del nihilismo’” (Löwith, 2006: 77).

Otra es la interpretación provista en 1932 por Leo Strauss. En principio, Strauss se deja llevar por las analogías teológico-políticas, admitiendo de buen grado que, por ejemplo, tanto la teología como la política parten del supuesto antropológico de un hombre caído o malo. En este punto, sin embargo, Strauss se empecina en comprender de qué índole es esa afirmación de la maldad humana, y termina concluyendo que las analogías formales entre teología y política solo se explican a partir de un acuerdo más profundo y sustancial. Por más formalista que pueda parecer la teología política schmittiana, resulta para Strauss innegable que la obra de Schmitt está movida por un compromiso moral, atizado por la percepción de una amenaza ingente. Es que, en la perspectiva de Schmitt, el moderno desarrollo de la técnica al servicio del proyecto de paz y felicidad universales conduce a la progresiva ofuscación de

todo aquello que da sentido y seriedad a la vida humana. Tanto el pacifismo liberal como el socialismo ateo y anárquico se conducen para Schmitt por una misma filosofía de la historia: aquella que promete al hombre el fin de toda lucha y privación, pero solo a condición de que el hombre abandone todas aquellas aspiraciones por las que merezca la pena luchar y privarse. En su protesta moral contra el liberalismo y el socialismo, Schmitt reconoce la actualidad de la teología política de los católicos de la contrarrevolución. Hay que decir también que esta protesta moral contra el Oeste liberal y el Este socialista fue acogida por las invectivas de Hitler (Strauss, 2008a: 133). Concluye Strauss que en Schmitt “la afirmación de lo político no es otra cosa que la afirmación de lo moral” (Strauss, 2008b: 160).

Queda, de este modo, desplegada la equivocidad inherente al concepto schmittiano de lo teológico-político. La teología política schmittiana es equívoca porque no es posible establecer con claridad cuáles son los ingredientes religiosos supérstites en nuestra modernidad secularizada; porque no es posible establecer de una vez por todas si lo teológico moderno es puro formalismo y homología estructural, o si lo teológico moderno es doctrina y precepto moral bíblico, trabajando a lo político desde su fundamento, apuntalándolo ante los arrebatos de la neutralización moderna. En este intervalo, definido ya tempranamente por las lecturas de Löwith y Strauss, se mueve un concepto errante, no fijado, de lo teológico-político. Mal haríamos en creer que esto sucede a pesar de Schmitt. La equivocidad no es aquí imprecisión o impericia, sino adopción lúcida y deliberada. Precisamente, es el propio Schmitt quien caracteriza su teología política sosteniendo que se trata “no solo” de evolución histórica “sino también” de estructura sistemática, esto es, no solo de contenido sino también de forma (Schmitt, 2009a: 37). Es de este sino de donde abrevan los trabajos que a continuación se leen.

*

Los capítulos que se leen a continuación surgieron de una experiencia de trabajo colectivo, de lectura metódica y discusión pormenorizada de la obra de Carl Schmitt, con énfasis en tres conjuntos de materiales relativamente delimitables, a saber, (1) sus tratados jurídicos tempranos, publicados durante la década de 1910; (2) sus elaboraciones clásicas en torno a la dictadura, la soberanía, la constitución y la política de 1920; y (3) sus textos colaboracionistas con el nacionalsocialismo, de mediados de la década de 1930. El abordaje exegético-hermenéutico de este corpus, en el marco del proyecto de investigación “Legitimidad del poder judicial en regímenes democráticos contemporáneos” (PRI R13/230), se demostró de una singular productividad

al momento de explorar la interfase entre gobierno, legislación y administración de justicia, y de abordar los problemas de legitimidad específicos al poder judicial. Del conjunto de estas discusiones emergió asimismo una reflexión de orden general respecto del orden jurídico y de su forma específicamente moderna. Esta compilación pretende en suma poner a disposición del interesado en teoría política una serie de ejercicios de lectura que ahondan en el conocimiento de la obra de Carl Schmitt y en la reflexión epocal en torno a la fisonomía contemporánea de la política.

El trabajo que abre esta compilación se dedica a restituir la forma específica a todo orden jurídico político, dando a ver el problema de la relación entre la idea jurídica y el orden concreto, o entre el Derecho y su realización. Es este hiato el que define para Schmitt la forma jurídica, caracterizada por una indeterminación o contingencia endémica, que posibilita y reclama una decisión. Octavio Majul Conte explora así el problema de la forma jurídica y de la realización del derecho, comparando las posiciones schmittianas de *El valor del Estado y el significado del individuo* (1914) con las de *Teología política I* (1921), a efectos de constatar que, entre una obra y otra, Schmitt refuerza el componente decisionista, orientado a garantizar el orden jurídico, en detrimento de todo contenido eidético.

La forma jurídica así delineada demuestra responder a una racionalidad teológica específica. El segundo capítulo, a cargo de Nicolás Fraile, explora el carácter específicamente católico de la teología política schmittiana, contraponiendo la racionalidad católica a sus adversarios más salientes, a saber, el romanticismo, el tecnicismo y el protestantismo. El recurso a textos como *Romanticismo político* (1919) o *Catolicismo romano y forma política* (1923) permiten restituir la teología católica en su pregnancia específica, como estructura formal y no como doctrina concreta. Fraile concluye su capítulo introduciendo la sospecha respecto de la existencia un trasfondo moral en una teología así formalizada.

En el mismo sentido opera la insistencia de Fabricio Ezequiel Castro en resaltar los contrapuntos entre el moralismo de Donoso Cortés y el formalismo de Carl Schmitt. Siguiendo el rastro de las menciones de Schmitt a este católico español, pensador de la contrarrevolución del siglo XIX, Castro se interesa por presentar el decisionismo donosiano, identificando su contenido moral evidente. Hecho esto, vuelve sobre Schmitt para dar a ver con especial contraste el afán de su teología política por desmarcarse de contenidos religiosos concretos, doctrinarios o morales.

Si los primeros tres capítulos de la serie enfatizan el componente formal de la teología política schmittiana, los capítulos sucesivos comenzarán a dar cuenta de una

progresiva contaminación de este formalismo por componentes morales y políticos concretos. Este es el caso del cuarto capítulo, a cargo de Gonzalo Ricci Cernadas, dedicado a rastrear los intentos de Schmitt de erigir una defensa del Estado burgués de derecho en la Alemania de entreguerras. Tras reponer las diversas etapas de la neutralización moderna, y las correlativas transformaciones en la estatalidad, Ricci Cernadas restituye el diagnóstico schmittiano de los males de la República de Weimar, insistiendo en la necesidad de una figura que garantice la unidad política de la nación. En su reflexión en torno a estas consideraciones, presentes tanto en *Teoría de la constitución* (1928) como en *El guardián de la constitución* (1931), Ricci Cernadas muestra cómo Schmitt identifica al Estado total con el pluralismo, dando a ver la preocupación creciente por garantizar la unidad nacional.

En línea con la preocupación schmittiana por la unidad, el quinto capítulo, a cargo de Ricardo Laleff Ilieff, rastrea los usos que Schmitt hace de la noción de comunidad. Partiendo de *Teoría de la constitución* (1928), Laleff Ilieff pondera la influencia del par comunidad/sociedad de Ferdinand Tönnies en Schmitt, al tiempo que identifica la aparición de un componente inmanentista, más afín al sustancialismo de la identidad nacional que al trascendentalismo de la forma jurídica. De este modo, indica Laleff Ilieff cómo la comunidad parece alcanzar en Schmitt el estatuto de fundamento de la unidad política.

El sexto capítulo avanza sobre esta deriva inmanentista de la obra de Schmitt, a partir de la consideración de los textos contemporáneos a su adhesión al nacional-socialismo. Germán Aguirre se interesa allí por la reinterpretación que el Schmitt de los años 1933-1934 hace de su propia *Teología política* (1922). La singular importancia que, en este marco, Schmitt otorga a las nociones de comunidad, orden concreto y pueblo obligan, según Aguirre, a reconocer una discontinuidad entre el formalismo del planteo inicial y el sustancialismo inmanentista del período nazi. De este modo, los primeros seis capítulos recuperan la teología política schmittiana, trazando una parábola desde el decisionismo formalista hasta el inmanentismo *völkisch*.

El último capítulo de esta compilación toma distancia de la contingencia y los intereses directos de Carl Schmitt, para trasladar sus intuiciones a la reflexión política argentina. De este modo, el séptimo capítulo, a cargo de Tomás Wiczorek, explora los primeros intentos por constituir la unidad política argentina, testeando las categorías schmittianas presentes en *La dictadura* (1921) y *Teoría de la constitución* (1928). La trasposición de los conceptos de dictadura soberana y de poder constituyente permiten identificar la singularidad del caso argentino, de cara al caso

francés analizado por Schmitt, dando a ver las coordenadas jurídicas y políticas que obstaron a la unificación nacional bajo el signo unitario en el período 1810-1816.

* *

La obra de Carl Schmitt ha sido sometida a todo tipo de pruebas: se ha hecho de ella instrumento del marxismo italiano, del socialismo latinoamericano, del posmodernismo de izquierdas y de la democracia agonística. En cierta medida, la teología política schmittiana ha hecho las paces con la teoría política contemporánea y ha ascendido a su podio. Yves Charles Zarka (2005) insiste sin embargo en la polémica adhesión de Schmitt al nacionalsocialismo. En un punto, resulta difícil estar de acuerdo con Zarka. Es que aquí no hay ninguna polémica: Schmitt adhirió al nazismo, fue todo lo nazi que pudo ser. Pero, en este intento de adaptarse a los nuevos tiempos, su obra y pensamiento evidenció una elasticidad relativa, que pronto lo hizo objeto de sospechas, de denuncias y de un deslucido apartamiento. Con todo, el saldo de este acercamiento resultó despreciable: un flaco servicio a la doctrina nacionalsocialista, un puñado de textos opacos, de pésima factura, y un prestigio empañado por su deshonesto oportunismo. La tentación de marcar a Schmitt como un nazi y desterrarlo de la comunidad de los pensadores políticos puede resultar conveniente y pragmática. A favor de esta conveniencia y pragmatismo habla la afición contemporánea por descargar todo mal en el otro. Incursionar, en cambio, en la obra de Schmitt, hacer el ejercicio de su lectura, con sus luces, sus umbrales y sus episodios más oscuros, permita tal vez ejercitar una reflexión en condiciones de reconocer en nuestras sociedades democrático-liberales esos mismos umbrales y oscuridades que estamos tan prestos a adjudicar a los otros. De seguir la intuición de Claude Lefort (2004) de una inherencia del totalitarismo a las sociedades democráticas, de asumir con Lefort que el totalitarismo habita en nuestras sociedades como un reverso y virtualidad permanentes, puede que en tal caso la lectura de Carl Schmitt resulte una tarea necesaria, eminente incluso, de la reflexión epocal en torno a la fisonomía contemporánea de nuestra política.

* * *

Agradecemos a Alejandro Cantisani y Gonzalo Semeria sus contribuciones a la elaboración de estos capítulos. Agradecemos también a Tomás Wiczorek por la lectura pormenorizada y por la asistencia en la edición del conjunto del trabajo. Expresamos también nuestra gratitud a los pares evaluadores ciegos y, finalmente, a Cristina Bramuglia y Rosana Abrutzky por su disposición permanente.

La decisión por la decisión: el problema de la forma jurídica y la realización del Derecho.

Por Octavio Majul Conte.

El sol indiferente brilla sobre lo justo y lo injusto.

Carl Schmitt

Cualquier lector de Carl Schmitt que, en el vértigo de una ojeada, se encontrara con la frase: “no existe otro Estado que el Estado de Derecho” (Schmitt, 2011a: 39) no podría más que sorprenderse, al ser la crítica al Estado burgués de Derecho una de sus principales constantes a lo largo de su obra. Tal afirmación pertenece a *El valor del Estado y el significado del individuo*, escrito en 1914 por un joven Schmitt. Un texto que en la recepción general del autor, principalmente en lengua castellana, casi no tiene lugar. El presente trabajo pretende indagar sobre un aspecto central de dicha obra, *el problema de la forma jurídica y la realización del derecho*, intentando aprehender su especificidad para luego evaluar su compatibilidad con el Schmitt crítico del liberalismo y del Estado burgués de Derecho. Se buscará iluminar, más no sea con la intensidad y duración de un fósforo, este resquicio relegado de la obra del autor. Referiremos la obra de 1914, lo desconocido, a *Teología Política*, uno de los escritos más conocidos del jurista de Plettenberg. Esto nos permitirá mostrar los puntos en común de ambas obras. Al mismo tiempo, buscaremos la especificidad propia de cada una. Si *el problema de la forma jurídica y la realización del derecho* atraviesa a ambas obras y permite a Carlo Galli afirmar que, en *El valor del Estado y el significado del individuo*, “está pensada la estructura teórica de la decisión” (Galli, 1996: 320), la postura frente a dicho problema, que dicho sea de paso es una toma de posición teórico-política, diverge en ambos textos. En tanto pensador polémico, cada escrito de Schmitt apunta hacia un contendiente teórico y/o político, por lo que es esencial clarificar el quién de cada polemicidad. Los énfasis, silencios e insistencias en determinados puntos y no en otros responden, en parte, a la estrategia de escritura que se articula en torno al quién al que busca oponerse.

El valor del Estado y el significado del individuo (o todo Estado es Estado de Derecho).

Una de las preguntas rectoras del texto de 1914 es la relación entre derecho y poder, título y tema del primer capítulo. La pregunta no presentaría problema alguno si “el Derecho [fuera] solo resultado de relaciones fácticas de poder y descansa[ra] al final en la violencia”. Si fuera ese el caso “tendríamos que dar por contestada la pregunta por la relación entre Derecho y Poder” (Schmitt, 2011a: 13). Tenemos ya el primer adversario teórico, lo que Schmitt denomina “teoría del poder”. Para ésta, la diferencia entre el poder del Estado y el poder de un homicida solo radica en su cantidad, fruto de evoluciones históricas. En tanto busca derivar el derecho de lo fáctico, la teoría del poder “permanecerá en la pura positividad empírica” (Schmitt, 2011a: 14). En el supuesto campo opuesto de la teoría del poder se halla la teoría del derecho, según la cual la ley positiva “no supone la toma en consideración de algo que valga por su propio poder o autoridad sino porque su contenido se corresponde con lo que tiene que ser” (Schmitt, 2011a: 15). Si para unos el derecho es la forma terminal de relaciones de poder, para otros es solo la forma terminal de la legislación, la ley positiva. Tanto la teoría del poder como la del derecho demuestran su aferrarse a lo empírico: “Quien sostiene la afirmación que todo Derecho es forzosamente positivo, quien reduce su justificación a los procedimientos creadores de derecho positivo, sigue la teoría del Poder. Niega que sea insuperable la oposición entre hecho y Derecho” (Schmitt, 2011a: 16). Ambos hacen que “todo Derecho y toda norma se disuelv[a]n en un juego de fuerzas propulsoras e inhibitoras, en las cuales una valoración, una aprobación o desaprobación carece de sentido” (Schmitt, 2011a: 18). Es decir, hacen caso omiso a lo que Schmitt considera la esencia del derecho: el juicio sobre la rectitud normativa, la valoración. Sin embargo, para el jurista, el momento del juicio valorativo es ineludible:

Al final se impone el punto de vista mejor que obliga a las personas no por ser el más fuerte sino el mejor. Estamos otra vez ante la justificación de una valoración que nada tiene de empírica (...) La teoría que explica el Derecho por hechos, tarde o temprano, acaba por llegar a un punto en que tendrá que distinguir un poder que es capaz de convertirse en Derecho y otro que no (...) “Capaz” significa aquí no otra cosa que “digno” (...) La definición de Derecho empieza donde el poder es indiferente o superfluo (Schmitt, 2011a: 20).

A los hechos les corresponde cierta valoración que no se extrae de ellos. En los términos de Schmitt, “siempre habrá que preguntarse por el Derecho del derecho” por lo que “la remisión a los hechos no podrá continuar de modo indefinido” (Schmitt, 2011a: 14). De la pura inmanencia de lo fáctico no se deriva una dirección normativa sobre lo digno. En términos políticos, que exista determinado orden y no otro, implica

una distinción sobre lo justo y lo injusto, una idea sobre lo bueno y lo malo. Por lo que, si a todo orden subyace una idea de qué es el orden, la inmanencia se ve atravesada por una trascendencia: la idea jurídica o normativa.

La esfera del derecho es abstracta, en tanto idea, pero necesita realizarse, pasar al mundo empírico. “El problema –afirma Schmitt– está precisamente en enlazar ambos reinos” (Schmitt, 2011a: 28). De inmediato surge la pregunta de quién hace tal enlace inter-reinos. La respuesta: el Estado. Éste es el sujeto que realiza la idea de lo justo en la facticidad. La pregunta por la especificidad del Estado no puede responderse a través de su descripción fáctica. Todo Estado tiene un territorio pero: ¿qué diferencia hay entre el territorio perteneciente al Estado y el territorio de una organización otra? La respuesta no puede ser cuantitativa: “No se logrará un concepto de Estado si no se le reconoce un lugar en un sistema de valores que le confieren autoridad. El Estado (...) debe ser algo más que (...) un punto de cruce de causas y efectos, un poder irracional” (Schmitt, 2011a: 33). El Estado y todos los rasgos empíricos que lo conforman adquieren su singularidad en virtud de la autoridad que le confiere una escala de valores. Esto trae como consecuencia que “no se defin[a] el Derecho a partir del Estado sino el Estado desde el Derecho. (...) El Derecho precede al Estado” (Schmitt, 2011a: 34).

El poder del Estado entonces es poder legítimo en tanto lo determina el derecho. Es fundamental no entender por “derecho” meramente leyes positivas. El derecho en su sentido eminente, como lo llama Schmitt, es aquella distinción sobre lo bueno y lo justo que legitima toda ordenación. No hay ordenación sin distinción sobre qué es lo normal y qué cae afuera de él. Llegamos así a una definición de Estado de Derecho completamente diferente a la habitual definición liberal-positivista. En los términos de Schmitt: “el predicado, Estado de Derecho, no es como una cosa en otra” (Schmitt, 2011a: 36) es decir, no significa la igualación del Estado con un conjunto de normas jurídicas positivas (tal como se entiende la afirmación “imperio de la ley”); lo que señala más bien es que no hay Estado sin una idea jurídica por la que es determinada. Esta dimensión metafísica y metapositiva es la que le otorga la dignidad de ser Estado, permitiendo que “sobrepase un agregado de asociaciones indisciplinadas” (Schmitt, 2011a: 38).

Llegados hasta este punto, la insistencia de Schmitt en que todo Estado es Estado de Derecho y se ve determinado por él¹, vira hacia el problema de la realización. El

¹ Es decir, que no hay ordenación sin una idea de qué es el orden y, por lo tanto, la idea precede a lo fáctico.

derecho, en tanto perteneciente al reino de la idea, no puede realizarse a sí mismo. He aquí cómo el primado del derecho encuentra sus límites:

Cuál sea el significado de la ley estatal, debe resultar de una decisión del Estado (...)
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* (Schmitt, 2011a: 38).

Así, si bien Schmitt sostiene que “no existe otro Estado que el Estado de Derecho y cualquier Estado empírico recibe su legitimación como primer servidor del Derecho” (Schmitt, 2011a: 39), y podríamos decir que el Estado necesita del derecho, al mismo tiempo, Schmitt reconoce también que el derecho en tanto no realizable a sí mismo, necesita del Estado². Por lo cual tenemos que, si bien la idea jurídica es anterior y determinante, “si ha de servir para una reordenación de la realidad según una regla, tiene que convertirse en positiv[a], esto es su contenido debe ser puesto (positivizado)”. El momento de positivización del derecho en idea acontece “mediante un acto de decisión soberana” (Schmitt, 2011a: 55).

La forma jurídica, el Estado, es el punto de encuentro de dos mundos incommensurables: la idea y su realización no pueden fundarse en una unidad, “entre cada *concretum* y cada *abstractum* hay una grieta insalvable, que no podrá ser cerrada mediante una paulatina transición” (Schmitt, 2011a: 55). ¿Qué significa esto sino la apertura al conflicto?³ Solo si *concretum* y *abstractum* no se funden en uno, puede

² La dualidad de los mundos se sigue manteniendo; el momento decisorio que involucra la forma jurídica aparece en la mediación entre lo abstracto a lo concreto: Idea jurídica normativa que pasa a ser ley positiva, ley positiva que muestra su no ser totalmente positiva cuando, al momento de ser aplicada, encuentra una vez más la necesidad de la decisión. Se puede remitir al clásico ejemplo de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel donde dice que a partir de la ley “no se deja determinar *racionalmente* (...) si sería lo correcto un castigo corporal de cuarenta golpes o de cuarenta menos uno” (Hegel, 2000: 274).

³ En *La visibilidad de la Iglesia* (texto de 1917) Schmitt insiste en esta apertura al conflicto: “Pero aunque Dios se hizo hombre y los hombres recibieron su palabra en el lenguaje humano, el dualismo que vino al mundo por el pecado del hombre, ha entrado en contacto incluso con esa palabra (...) desfigurando asimismo el derecho, convirtiéndolo en instrumento de poder material (...) Lo que no era admisible en Cristo, llevar lo humano a un conflicto con lo divino y la realidad concreta y fáctica a un antagonismo con la idea, es perfectamente posible en el grado siguiente de mediación, en la Iglesia, que está ya expuesta a la acción del mismo instrumento en que ha de influir” (Schmitt, 2011b: 61). El paralelo entre este texto, en apariencia puramente teológico y religioso, y el texto, en apariencia puramente jurídico de 1914, nos obliga a pensar sobre este carácter “puro” en ambos casos.

surgir la disociación entre ambos. El primado del derecho en el que tanta insistencia ponía Schmitt se invierte en cuanto se reconoce la autonomía relativa de la realización. Si la armonía entre idea jurídica y su realización –que le otorga forma– no está asegurada *a priori*, “se precisa (...) una indicación de cómo hacer esa conexión lo más exactamente precisa” (Schmitt, 2011a: 56). *El problema de la conexión precisa es el problema irresoluble de la política y, paradójicamente, la imposibilidad de resolver este problema es la condición de posibilidad de la política misma*⁴. De otro modo, sólo acontecería el reino apolítico del derecho positivo que todo lo armoniza o el devenir de la idea que también, astucia de la razón mediante, termina todo armonizándolo. El *telos* de la política es la realización de una idea jurídica. Lo realizado, no obstante, no agota las posibilidades de la idea de lo bueno y lo justo por lo que, nueva interpretación mediante, la comunidad de lo justo puede devenir injusta y plausible de ser puesta en cuestión (aquí resuena el eco del *quis iudicabit?, quis interpretabitur?*). La apertura de la idea normativa a *hermeneusis* siempre nuevas da pie al movimiento político mismo. Como la inmediatez y la mediación no pueden fundirse en uno la conexión precisa se torna imposible.

El problema de la realización del derecho implica “la renuncia [a] la justicia intemporal”. Implica, una vez más, el conflicto. Esto es “consecuencia de la *ενανθρωπισης* [humanización]” de toda idea de justicia, de su necesidad de “pactar con los poderes del mundo real” (Schmitt, 2011a: 56). Es consecuencia, entonces, de la imbricación entre lo mundano y lo trascendente.

Frente a la necesidad de realizar la idea jurídica y su no igualdad, es decir el problema de la forma jurídica y la realización del derecho, se pueden tomar dos direcciones políticas opuestas: o bien se privilegia la decisión en tanto tal, como bajo la doctrina de la infabilidad papal, o bien se privilegia la Idea, pudiendo poner en cuestión lo decidido en el momento en que no coincida, según los nuevos intérpretes, con el derecho. El momento profano, de la interpretación, de la decisión, es ineludible. Schmitt elude tomar una posición frente a esta alternativa por él mismo presentada, dado que, en sus términos, “más allá de esto concluye toda argumentación ya que la confianza en el poder de los buenos y justos, todavía menos la pregunta política por la técnica de su imposición concreta, pertenecen a la Filosofía del Derecho” (Schmitt, 2011a: 58).

Teología Política (o la decisión excepcional)

⁴ No intentamos subordinar el problema de la conexión precisa a la conceptualización de lo político que remite a la distinción amigo-enemigo que realiza el autor en 1927. Tal relación opera en el sentido de una hipótesis de investigación futura.

El comienzo de *Teología Política*, tan conocido como imposible de no ser citado, afirma que “soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (Schmitt, 2009a: 13). El estado de excepción es la preocupación central del texto. Pero ¿qué es el estado de excepción? Es menester comprenderlo en su sentido profundo. La excepción es aquello que no se puede prever. Es el conflicto en su sentido eminente, el cual no puede conocerse de antemano; no es un litigio judicial para el cual hay normas que determinan el cuándo y el cómo. La excepción es lo que impide el cierre armonioso, la fijación, del orden dado. De su carácter no aprehensible por las normas generales se deriva que “el supuesto y el contenido de la competencia [en el Estado de excepción] son necesariamente ilimitados” (Schmitt, 2009a: 14). Esto significa que el orden jurídico, el conjunto de normas positivas que delimita lo permitido y lo prohibido no puede anticipar el caso excepcional, por lo que tales distinciones caen en desuso durante tal momento. La decisión soberana que demuestra ser autónoma de la norma es, a su vez, la forma en la cual todo orden enfrenta la excepción que lo amenaza. La decisión escapa de las normas positivas que rigen al Estado pero, paradójicamente, lo hace para asegurarlas. Esto hace al carácter ordinativo de la decisión, siendo que ella apunta a restituir el estado normal ya que “no existe una sola norma que fuera aplicable a un caos” (Schmitt, 2009a: 18). Toda ordenación jurídica tiene dos dimensiones: la decisión y la norma. El Estado, si quiere mantenerse, debe ser algo más que el conjunto de normas positivas.

Aparece aquí el contendiente teórico de los primeros dos capítulos de *Teología política*: el racionalismo positivista encarnado en el Estado burgués de Derecho⁵. El liberalismo, variante política por excelencia del racionalismo positivista, iguala Estado y leyes positivas, haciendo primar a estas últimas sobre aquel. De este modo,

⁵ Para comprender la cosmovisión racionalista, son ilustradoras dos citas de textos de la década de 1920 del mismo autor. En *La dictadura*, Schmitt define el funcionamiento del Estado de Derecho: “Si un individuo o tropel de individuos alteran el orden jurídico, esta es una acción cuya reacción puede ser calculada y regulada previamente (...) no amenaza la unidad del Estado ni la existencia del ordenamiento jurídico” (Schmitt, 2013: 213). No hay ningún conflicto que el orden no pueda prever. Pero esta concepción se basa en una profesión de fe, una cosmovisión; cosmovisión que Schmitt restituye en *Teoría de la constitución*, donde sostiene que el Estado de Derecho: “se apoya en la concepción del universo con arreglo a la cual pueden allanarse pacífica y justamente, por medio de una discusión racional, todos los contrastes y conflictos imaginables” (Schmitt, 2011c: 401). Otra variante del racionalismo, también apuntado por Schmitt, es aquella que hace del mercado, y no de la discusión, aquel lugar donde los intereses particulares se encuentran y armonizan.

el liberalismo desemboca en las nociones de soberanía del Derecho, imperio de la ley, etc. La acción se limita al orden jurídico positivo al, éste, poder preverlo todo. El representante de esta teoría, al que Schmitt apunta polémicamente, es Hans Kelsen. Para éste, “el Estado tiene que ser puramente jurídico (...) el Estado es el mismo orden jurídico considerado como unidad” (Schmitt, 2009a: 23). Para Kelsen, el Estado es idéntico al conjunto de leyes positivas articuladas jerárquicamente en puntos de imputación. Esta articulación es inmanente y cerrada, sostenida por una *Grundnorm*, la norma fundamental.

El interés de Kelsen es el de confeccionar, como reza el título de su libro más conocido, una *Teoría Pura del Derecho*. Por ello sostiene que dicho libro “trata de la relación de la ciencia del derecho con la política, de la neta separación entre ambas (...) invocando, pues, una instancia objetiva” (Kelsen, 1982: 10). Kelsen deja de lado el problema de la historicidad y la politicidad del derecho. Esta separación es la que le permite afirmar “que lo excepcional no tiene importancia jurídica y que es propio de la ‘sociología’” (Schmitt, 2009a: 18). Esto significa que “se eliminan del concepto jurídico todos los elementos sociológicos, y así se obtiene un sistema puro” (Schmitt, 2009a: 22). Se comprende ahora por qué se permite igualar Estado y normas positivas bajo la idea de la soberanía del Derecho. Para Schmitt, “Kelsen resuelve el problema del concepto de soberanía negando el concepto mismo” (Schmitt, 2009a: 24). Frente a esta igualación de Estado y orden jurídico en una unidad Schmitt sostiene:

Se habla de unidad y del orden como si se tratase de las cosas más naturales del mundo y como si entre el resultado del conocimiento jurídico libre y un complejo que sólo en la realidad política tiene unidad existiera una armonía preestablecida (Schmitt, 2009a: 24).

Este cierre inmanente proclama una igualdad entre teoría y práctica. Idea y facticidad se funden en armonía. La forma jurídica y el problema de la realización del derecho son dejadas de lado en esta igualdad entre Estado y orden jurídico: es “la vieja negación liberal del Estado frente al derecho y la ignorancia del problema sustantivo de la realización del derecho” (Schmitt, 2009a:25). Así, las cuestiones tratadas en *El valor del Estado y el significado del individuo* regresan. El problema de la realización del derecho es, a su vez, el de la forma jurídica⁶. Es el problema de

⁶ Es por ello que Schmitt busca clarificar dicha noción retomando argumentos ya aparecidos en 1914: “La forma jurídica está dominada por la idea del derecho y por la necesidad de aplicar un pensamiento jurídico a un caso concreto, es decir, por la realización del derecho en el más amplio sentido de la palabra. La idea del derecho no puede realizarse a sí misma, y cada vez que se convierte en realidad

la no autosuficiencia de la idea y el de su conexión precisa.

Esta necesidad de ser realizado por otro es la necesidad del derecho de pactar con los hechos, con lo político (lo que antes era denominado su *ενανθρωπησις*), para devenir concreto; *es la imposibilidad de confeccionar una teoría pura del Derecho*. Las doctrinas que, como la de Kelsen, pretenden igualar Estado y derecho olvidan la necesidad del derecho de ser realizado, “pasan por alto que la representación de la personalidad y su entronque con la autoridad formal nacieron de un interés jurídico específico: la clara conciencia de cuál es la esencia de la decisión jurídica” (Schmitt, 2009a: 31). La esencia de la decisión jurídica es realizar el derecho. Entre el derecho y su realización aparece, nuevamente, una grieta insalvable, aquella que impide la realización perfecta de la idea: “Todo pensamiento jurídico transfiere la idea del derecho, que jamás se torna realidad en toda su pureza” (Schmitt, 2009a: 31) No casualmente, el capítulo II de *Teología política* se titula “El problema de la soberanía como el problema de la forma jurídica y la decisión”. El problema de la soberanía surge al no poder la forma jurídica y la decisión realizar de forma pura, de una vez y para siempre, la idea.

La decisión por la decisión

¿Qué relación tienen *El valor del Estado y el significado del individuo* y *Teología Política*? En una lectura rápida, con eje en el Estado de Derecho, la discontinuidad parecería radical. No obstante esto, es en este punto donde existe una continuidad aunque, en vista del contendiente polémico, se transforman los conceptos utilizados. Las nociones de Estado de Derecho utilizadas en ambos textos son contrarias. En *El valor del Estado y el significado del individuo*, derecho y norma jurídica hacen referencia al elemento metapositivo, al derecho en idea. Estado de Derecho implica estar atravesado por la idea jurídica. Quizá marcado por la polémica con las doctrinas que permanecen en el plano de la inmanencia de lo fáctico, Schmitt utiliza las nociones de Estado de Derecho y de norma en un sentido metafísico, diferente a su utilización corriente. En cambio, en la polémica de *Teología Política* con el Estado de Derecho liberal, el término adquiere su sentido corriente de igualación de Estado y orden jurídico positivo, de un imposible ir más allá de lo normado positivamente. Frente a esto, Schmitt sostiene la separación del Estado frente al orden jurídico, precisamente para poder garantizarlo. Quienes afirman dicha identidad se olvidan de la existencia

requiere configuración y formación” (Schmitt, 2009a: 30).

del elemento metapositivo; olvidan que todo Estado apunta hacia una idea del derecho (pudiendo afirmar en este sentido que todo Estado es Estado de Derecho) y que para devenir empírico este elemento ideal necesita de alguien que lo interprete. Se olvidan de la realización del derecho, de su no autosuficiencia. Esto remite a lo que en 1914 Schmitt llamaba la humanización del Derecho. Lo que realiza el derecho es, en ambos textos, la decisión soberana.

En vista de lo expuesto, podría afirmarse que la estructura teórica no varía en lo sustancial⁷. Sin embargo, hemos dejado de lado en la comparación el elemento central de *Teología política*: el estado de excepción. ¿Qué lugar tiene la excepción en la estructura así planteada? La respuesta a esta pregunta marca la diferencia de ambos textos. La decisión sobre el estado de excepción surge en relación al problema de la realización del Derecho, de su imposible armonización. En *El valor del Estado y el significado del individuo*, el problema es planteado pero Schmitt evade su posición frente a la pregunta por la interpretación de la idea, sosteniendo que va “más allá” de lo que “pertenece a la Filosofía del Derecho” (Schmitt, 2011a: 58). En tanto el estado de excepción es aquel momento en que lo realizado se ve amenazado, su definición va más allá de la Filosofía del Derecho de 1914, decantando por una de las alternativas antes planteadas: aquella que privilegia lo ya decidido. Ahora bien, en *Teología política* aparece el elemento que se reconoce, en general, como schmittiano por excelencia: el decisionismo. Si, tal como afirma Galli (1996), en 1914 la estructura de la decisión ya está presente, no lo está la decisión por la decisión, es decir la decisión por el orden, por lo decidido. La Filosofía del Derecho de *El valor del Estado y el significado del individuo* se asemeja a las doctrinas que, en 1922, Schmitt crítica por separar lo jurídico de lo sociológico. La decisión por la decisión implica, entonces, la pregunta por cómo asegurar lo decidido. Este es el lugar del soberano y de su decisión *sobre* y *en el* caso excepcional.

Podríamos decir que las prerrogativas del soberano se amplían de un texto al otro. En *El valor del Estado y el significado del individuo*, la decisión soberana es aquella que realiza el derecho ateniéndose a hacer de mediador de los dos reinos, el trascendente y el inmanente. En *Teología política*, el soberano no solo debe ser quien

⁷ Podría enunciarse así: toda ordenación depende una idea de ella; ésta, a su vez, necesita de la forma jurídica, que implica una decisión, para realizarse; dicha realización nunca se da de manera pura. Al no estar asegurada *a priori* la realización, permanece abierto el problema de la conexión precisa. La conexión precisa es el motor de la política que *impide su fijación en una comunidad de lo justo e injusto dada*.

realiza el derecho, la *auctoritatis interpositio*, sino a su vez quien lo asegura. La no autosuficiencia del derecho, su no poder realizarse ni asegurarse están ya en 1914, pero el problema de cómo asegurar el derecho realizado es novedoso. “Si no hubiese una instancia suprema, estaría al alcance de cualquiera invocar un contenido justo” (Schmitt, 2009a: 33). Si cualquiera pudiera invocar un contenido justo, el orden establecido podría verse amenazado por otra interpretación de lo justo y esto sería el fin del orden y comienzo del estado de naturaleza donde no hay posibilidad del derecho:

Cuando dentro de un Estado surgen antagonismos, cada uno de los partidos desea, naturalmente, el bien general, pues en eso consiste precisamente la *bellum omnium contra omnes*; pero la soberanía, y con ello el Estado mismo, consiste en decidir la contienda, o sea, en determinar con carácter definitivo qué son el orden y la seguridad pública, cuándo se han violado, etc. (Schmitt, 2009a: 16)

Es posible, con lo expuesto, clarificar la diferencia entre ambos textos. Frente al problema de la realización del derecho es posible tomar dos posturas: privilegiar lo decidido en cuanto tal en detrimento de posibles nuevas mediaciones de lo bueno y lo justo o, por el contrario, privilegiar la idea (que nunca es ella en su pureza, ya que necesita siempre una interpretación) dando paso a nuevas interpretaciones y poniendo en cuestión lo decidido. En 1914, frente a la posibilidad de poner en cuestión lo decidido o defender la decisión en tanto tal, Schmitt no decide. Mejor: decide no decidir, porque no decidir implica una decisión. Frente a la *decisión por la indecisión* en *El valor del Estado y el significado del individuo*, en 1922 hay una *decisión por la decisión*. Una decisión por asegurar lo ya realizado, el orden, lo normal. Y esta *decisión por la decisión* da lugar a la *decisión excepcional*.

Protestantismo, romanticismo y técnica. Sobre la recuperación schmittiana de la racionalidad católica.

Por Nicolás Fraile.

- Tenga la seguridad, patrón, de que ese arponero es hombre peligroso.
 - Paga con toda puntualidad —fue la réplica.
- H. Melville, *Moby Dick*.

En 1927, Carl Schmitt afirmó que “todos los conceptos, ideas y palabras poseen un sentido *polémico*; se formulan con vistas a un antagonismo concreto, están vinculados a una situación concreta cuya consecuencia última es una agrupación según amigos y enemigos” (Schmitt, 1991: 60). La polemicidad, en este tratamiento, es una dimensión ineludible del concepto político: la consideración del campo antagónico frente al cual es formulado resulta, en virtud de su carácter definitorio, una exigencia que el propio conocimiento del concepto impone. Nuestro propósito es, en primer lugar, llevar esta tesis a la misma obra schmittiana, como clave de lectura, para reconstruir la dimensión polémica de un concepto político como el de “soberanía”, formulado principalmente en su trabajo de 1922, *Teología política*.

Es ostensible que el lector de dicha obra puede encontrar, a lo largo de sus párrafos y sin necesidad de mayores esfuerzos hermenéuticos, la formulación explícita del antagonismo concreto con que se enfrenta la noción de soberanía y, en general, el *decisionismo*: el racionalismo jurídico, en una tradición que se remonta a John Locke, atraviesa a Immanuel Kant y es expuesta fielmente, en la Alemania de Weimar, por Hans Kelsen, recurrente antagonista de nuestro autor. Ahora bien, esta identificación del antagonista ostensible de la noción schmittiana de soberanía atentaría contra la relevancia del presente trabajo. De hallarse la dimensión polémica de la soberanía expresada cabal y explícitamente en la letra del texto, un artículo que se proponga su reconstrucción no haría más que reproducir los pasajes pertinentes.

Sin embargo, nuestra hipótesis de lectura es que la mencionada dimensión polémica del concepto no se agota en la confrontación con el racionalismo como un tipo de pensamiento jurídico, sino que encuentra un antagonista mayor, que lo comprende, pero que también atraviesa toda la modernidad, excediéndolo.

La oposición frente a la cual aparece la soberanía schmittiana puede ser recons-

truida a partir de algunas referencias situadas hacia el final del primer capítulo de *Teología política*, intitulado “Definición de la soberanía”. Aquí nos encargamos de rastrear y explicar estas referencias, remitiéndolas a la comprensión provista por nuestro autor en sus trabajos publicados entre 1917 y 1925.

Las mencionadas referencias aluden, la primera de ellas, al romanticismo alemán, la segunda, al protestantismo y, la última, al siglo XIX. Las mismas no sólo nos permitirán reconstruir la dimensión polémica de la soberanía schmittiana, sino también aprehender por efecto del contraste una de las especificidades de este concepto y de las consideraciones de nuestro autor en este período: la racionalidad católica.

En tercer lugar, haremos una reposición de la lectura de la modernidad que hace Carl Schmitt y que se encarna, en el prólogo a la segunda edición de *Romanticismo político*, en la figura mítica del cancerbero: el monstruo de tres cabezas, que representa la eliminación de las nociones teístas y trascendentes, y la internalización del individuo.

Romanticismo alemán

El romanticismo, trabajado principalmente en *Romanticismo político* de 1919, participa para Schmitt de la tradición del ocasionalismo y es definido como ocasionalismo subjetivizado. Esta tradición funciona a partir de dos categorías principales: *causa* y *occasio*. El ocasionalismo antiguo, en cuyo seno podemos encontrar a, por ejemplo, Malebranche, ata fijamente el concepto de *causa* a Dios y explica los hechos del mundo como mera *occasio* de la *causa* verdadera. La aparición del romanticismo alemán reemplaza esta instancia última en un doble movimiento de secularización⁸ y subjetivización al poner, en su lugar, al yo trascendente, al propio sujeto romántico creador del mundo.

Desde la actividad de este yo, el romanticismo comprende la realidad reaccionando desde el ánimo y los afectos del mismo yo, considerando cada momento y cada instancia como una mera ocasión para que el sujeto romántico comience con su producción, limitada, por supuesto, a lo estético.

La actividad romántica del yo está dada por una serie de rutinas, una liviana gimnasia compuesta de leyes estéticas y lógicas, cuyo contenido versa sobre la estructura y articulación del discurso romántico. Este se caracteriza por estar plagado de opo-

⁸ En el prólogo a la segunda edición de *Romanticismo político*, en 1925, Schmitt expresa que lo que entiende por secularización es “cambiar lo que los hombres consideran como instancia absoluta, última, y Dios puede ser reemplazado por factores mundanos y del más acá” (Schmitt, 2005: 58).

siciones: lo duradero y lo momentáneo, lo orgánico y lo inorgánico, lo viviente y lo mecánico, entre otras, se agolpan y aprietan en la novela del romanticismo.

Esta estructura antitética posee un doble fundamento, formal y material. El fundamento formal tiene, en su centro, la estética del contraste: las oposiciones son meras obras oratorias que, desde el punto de vista de la sonoridad y del ritmo, adquieren fuerza y mérito estilístico. Se trata de una mera *raison oratoire*. El fundamento material, en cambio, viene dado por los estados de ánimo y los afectos del sujeto romántico. La consecuencia que se desprende de esto último es una total independencia, un surco y una distancia entre los objetos sobre los cuales la actividad romántica versa y las conclusiones que el sujeto emite.

La brecha entre el sujeto y el objeto permite introducir una de las categorías más importantes para entender al romanticismo como movimiento político: la de *consentement*, siendo la pasividad la marca característica de esta corriente estético-política. Las oposiciones que articulan su discurso lejos están de prestar fundamento a una decisión, sino que son mero acompañamiento del orden existente, que pronto se ven reconciliadas en un “tercero superior” de cuyas constantes idas y venidas – ora revolucionario, ora restaurador, ora reaccionario- no se podía deducir ninguna posición política. Esto demuestra que el sentimiento romántico puede asociarse con las más diversas y opuestas circunstancias y concepciones teóricas. “Toda forma de romanticismo está al servicio de *otras energías no románticas* y la elevación sublime por sobre la definición y la decisión se transforma en una compañía servil de *fuerzas ajenas y de decisiones ajenas*” (las cursivas son nuestras) (Schmitt, 2005: 242). El “tercero superior” en el cual el sujeto romántico reconcilia las oposiciones y los antagonismos es siempre otro, una instancia externa en la cual el yo se cobija en su huida de la realidad, obteniendo solamente un acompañamiento emotivo. Resulta para Schmitt ostensible que el ocasionalismo romántico depende de una serie de condiciones que garantizan su existencia: el orden burgués.

Reforma y protestantismo

La lectura que Schmitt hace del protestantismo se vierte, en buena parte, en sus obras *Catolicismo romano y forma política* y “La visibilidad de la Iglesia, una reflexión escolástica” y presenta, a grandes rasgos, tres características principales. La primera de ellas es la particular concepción que tiene de la tierra y el suelo. Para el protestantismo, la naturaleza intacta y virgen se halla en una relación de oposición a la tierra transformada, al trabajo del hombre que cristaliza, técnica mediante, en

la civilización y en las grandes ciudades. La mecánica, el arte y el trabajo racional se enfrentan a la naturaleza desnuda, que debe ser sometida y modificada, de acuerdo a la *profesión*⁹, para la gloria de Dios. El protestante puede “construir su industria en cualquier sitio, hacer de cada suelo el campo de su actividad y de su ‘ascética intramundana’ y, finalmente, tener un hogar confortable en cualquier lugar: cosas todas en las que señorean la naturaleza y la someten” (Schmitt, 2009c: 57). Esta relación antagónica entre la naturaleza y la gracia es la raíz de una serie de oposiciones que dejan la forma vacía y la materia informe al poner, por un lado, la naturaleza desnuda y salvaje y, por el otro, el espíritu, el arte o el entendimiento.

El fundamento de dicho antagonismo está dado por la negación ascética de lo mundano y lo terrenal, lo que convierte a la naturaleza en mero insumo. Esto resulta de la eliminación de la mediación que existe entre el hombre y lo divino, fruto de la doctrina de la *sola fides*. Así, surge la segunda característica del protestantismo. La preocupación por la certidumbre de la salvación hace que, para llegar a Dios, el hombre deba abandonar el mundo y lograr un espiritualismo puro a través de una relación en la que no interviene ningún tipo de autoridad externa, esto es, la Iglesia católica, estableciendo así un contacto directo e íntimo.

Como consecuencia de esta doctrina, la tercera característica del protestantismo es que, al ser la vivencia religiosa una experiencia subjetiva, el hombre queda solo en el mundo, experimentando una inaudita soledad interior y estando condenado a recorrer por sí mismo el camino hacia la felicidad eterna, en el cual nadie puede ayudarlo. Esto no es sino la negación de la comunidad entre los hombres, lo que impide avanzar más allá de una vivencia subjetiva.

En una época caracterizada por la secularización, el fundamento divino que informa la negación ascética de lo mundano se encuentra condenado a perecer y el

9 En el sentido weberiano del término, es decir, como orden divina dada al individuo para que actúe en pos de asegurar su *estado de gracia*. La lectura del protestantismo que hace Carl Schmitt se encuentra, como otros tantos aspectos de su obra, profundamente influenciada por Max Weber. La misma *Teología política* fue publicada, originalmente, en un volumen en homenaje al profesor alemán titulado *Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber*. Compilado por Melchior Palyi, nucleaba trabajos de W. Sombart, K. Löwenstein, R. Thoma, entre otros. El escrito de C. Schmitt se publicó en el segundo tomo, sección quinta -*Strukturprobleme des modernen Staates*-, bajo el título de *Soziologie des Souveränitätbegriffes und politische Theologie* y estaba compuesta sólo por los tres primeros capítulos -*Definition der Souveränität, Das probleme der Souveränität als Probleme der Rechtsform und der Entscheidung y Politische Theologie*-.

protestantismo oficia de puente que da paso a un nuevo tipo de racionalidad, la racionalidad económico-técnica.

El monstruo de tres cabezas y la forma técnica

En el prólogo a la segunda edición de *Romanticismo político*, Schmitt se pregunta cómo es posible que el romanticismo, en tanto movimiento puramente estético, pueda tener algún tipo de relevancia política e histórica, tal como el título de su obra ya anticipa. ¿Por qué este movimiento, que de político solamente tiene sus términos y que sólo presta *consentement*, como un mero acompañamiento sentimental, a las decisiones que toma un tercero, puede servir a la comprensión de lo político? Sin duda, tomado como un hecho aislado, el romanticismo no va más allá de su propia productividad estética. Sin embargo, el autor alemán descubre, al retomar la óptica y los escritos de los filósofos contrarrevolucionarios¹⁰, que el romanticismo se inscribe en una secuencia histórica que lo excede, y que resulta el epígono de un movimiento y una dinámica que había comenzando mucho antes de la propia existencia romántica.

Para describir el proceso histórico en el que se integra el romanticismo y en el cual adquiere una importancia mucho mayor que la que le cabe por sí mismo, Schmitt recurre a una figura mítica: la del monstruo de tres cabezas. Cada una de ellas se corresponde con un hecho político e histórico: la primera, con la Reforma protestante, la segunda, con la Revolución francesa¹¹, y la tercera, con el romanticismo. Estos tres momentos participan de un movimiento de disolución y desintegración de las formas y autoridad tradicionales, que desemboca, en el siglo XIX, en la racionalidad económica.

El vínculo entre estos tres momentos, dice Schmitt, es claro para todo el pensamiento contrarrevolucionario, que no se detiene en la argumentación y racionalidad interna de cada uno de estos movimientos, sino que observa sus consecuencias políticas –que podrían sintetizarse en rebelión y anarquía– y las condena.

¹⁰ El pensamiento político contrarrevolucionario emerge entre las dos revoluciones de 1789 y 1848 y se caracteriza por su filosofía conservadora y reaccionaria y su sesgo católico. Entre las principales figuras que recupera el jurista alemán aparecen Joseph De Maistre, Louis Bonald y Juan Donoso Cortés, a quien dedicará numerosos escritos.

¹¹ La revolución francesa, que no es trabajada en este artículo, significa el triunfo de la burguesía frente a la monarquía, la nobleza y la Iglesia y, dado el estrecho vínculo entre movimientos político-sociales y estético-literarios, sentará las bases y será condición de posibilidad del romanticismo alemán.

Para nuestro autor, protestantismo y romanticismo producen y contribuyen a los dos movimientos de la esfera del espíritu que resultan fundamentales para el siglo XIX.

Por un lado, una creciente internalización del individuo. Como ya señalamos, el romanticismo pone al yo romántico como verdadero demiurgo, como creador del mundo en que vive, lo que, desde la productividad estética, tiene como consecuencia un sujeto productor y consumidor, sólo interesado por su vivencia, su experiencia personal y sus estados de ánimo, de los cuales puede servirse para dar comienzo a su infinita novela, que no es más que un producto estético. El protestantismo, por su parte, al eliminar el nexo que proporcionaba la Iglesia católica y al comprender la vivencia religiosa como un hecho subjetivo, deja al hombre solo en el mundo, imposibilitado de contar con la ayuda de otros hombres y condenado a recorrer, desde su absoluta e insuperable soledad, el camino hacia la felicidad eterna.

Por otro lado, romanticismo y protestantismo contribuyen a la eliminación de las nociones teístas y trascendentes. Todas aquellas representaciones –tal como se describe hacia el final del capítulo tercero de *Teología política*- que suponían un dios que trascendía el mundo, o bien, un soberano que trascendía el Estado, comienzan a ser reemplazadas por representaciones inmanentes que proponen una identidad panteísta entre dios y el mundo, entre la soberanía y el orden jurídico, entre los gobernantes y los gobernados. Recordemos solamente que el concepto de *causa* del ocasionalismo tradicional venía dado por Dios, de lo cual se seguía que la realidad exterior era mera *occasio* divina. Ahora bien, el concepto de *causa* del ocasionalismo romántico es el yo, y la realidad exterior es una ocasión para su productividad estética, para comenzar una novela o un diálogo eterno. Esto es, en otras palabras, secularización: reemplazar a Dios por instancias mundanas y del más acá. La “ascética intramundana” del protestantismo, a partir de la relación antagónica que establece entre la gracia y la naturaleza y la concepción instrumental que tiene de esta última, da lugar, si no a la liquidación de sus fundamentos trascendentes, a la tecnificación de los mismos: “El Dios que rige el mundo como el rey el Estado, inconscientemente se ha convertido en un motor que mueve la máquina cósmica” (Schmitt, 2009c: 59). De este terreno surge, en el siglo XIX, el pensamiento técnico-económico.

Esta racionalidad lidia únicamente con necesidades, calculando la manera de satisfacerlas de la manera más eficiente posible. No puede plantearse ningún tipo de pregunta ni establecer ningún tipo de jerarquía sobre los fines últimos a los cuales pretende servir: da lo mismo que quien la despliegue sea el empresario capitalista o

el revolucionario marxista, pues el ideal de la “tierra electrificada” pertenece a ambos. Así, deja de lado “la única racionalidad esencial, la de los fines” (Schmitt, 2009c: 63) y sólo se mueve para proporcionar medios técnicos a una multitud de propósitos que parecen apoyarse en pie de igualdad en un relativismo conformista. Su forma –la única que conoce– es la de la precisión técnica.

La política también es, para esta racionalidad, una actividad puramente objetiva y técnica, en la que los factores participan de un aparato de poder estatal -como si se tratara de una gran empresa- organizativo y burocrático, que distribuye y reproduce su poder¹². “Basta de problemas políticos y sean bienvenidas las tareas técnicas de organización, las cuestiones sociológicas y económicas. La actual manera técnico-económica de pensar no es capaz de percibir una idea política” (Schmitt, 2009a: 57).

Racionalidad católica y representación

Si los pensadores políticos contrarrevolucionarios pueden condenar tres movimientos históricos que nombramos sin detenerse en su argumentación interna, sino a partir de una concienzuda observancia de sus consecuencias, es en virtud de la distinción entre lo justo y lo injusto, entre lo normal y lo que no lo es. Atravesados por un *pathos moral*, estos hombres se veían compelidos a decidir políticamente de acuerdo a sus consideraciones, a sus ideas sobre lo normal y lo justo.

La racionalidad decimonónica es para Schmitt la más alejada de la posibilidad de representarse una idea política, esto es, de funcionar a partir del principio de la representación. El contenido de la forma técnica siempre trata sobre la producción o el consumo, es completamente objetivo e inmanente, y la apelación a instancias que lo trascienden le resulta completamente irracional.

En el ya citado *Catolicismo romano y forma política*, Schmitt se encarga del principio de la representación, introducido como una consideración propia del pensamiento católico y de la Iglesia.

El catolicismo se halla, de acuerdo a nuestro autor, atravesado por una racionalidad particular, de tipo jurídico, que se interesa en la “dirección normativa de la vida humana social” (Schmitt, 2009c: 59). Este pensamiento católico lejos se encuentra de las oposiciones de las que se sirve el protestantismo y la racionalidad técnico-económica. El catolicismo parece tener, en su centro, una relación con el suelo y la

¹² A esto llama Schmitt el “concepto maquiavélico de lo político” (Schmitt, 2009c: 64).

naturaleza diferente a la que establece el protestantismo. Frente a la técnica moderna, que es servidora de cualquier necesidad, sin importar cuál sea, el catolicismo se erige como un polo antitético, pues de ninguna manera puede resultarle racional un mecanismo frío y ciego como el que el pensamiento económico trae. Lo único que puede lograr ser racional es lo que se preocupa por los fines para los que dicho mecanismo se dispone.

Por otro lado, tampoco el hombre, para el catolicismo, puede aparecer como demiurgo condenado a transitar el camino solitario a la salvación por sus propios medios. “El hombre o está solo o está en el mundo; pues cuando de verdad está solo no está en el mundo, ya no es hombre, y mientras es hombre, en este mundo, no está solo. Únicamente Dios está solo” (Schmitt, 2009d: 97). Allí donde el protestantismo ve soledad, el catolicismo ve pecado.

Sin embargo, este tipo de racionalidad no se da por mérito de la propia doctrina católica, sino que entre Dios y los hombres aparece una entidad como gran portadora de este pensamiento jurídico, la Iglesia católica. Ésta tiene en su centro, como esencia, la *complexio oppositorum*. Como la cabeza de Jano, la Iglesia católica presenta para Schmitt una ambigüedad, una doble cara, una armonía de opuestos en la que los extremos no son antagónicos ni es necesario reconciliarlos en un *tercero superior*: “Con la Iglesia no congenia la desesperación de las antítesis ni el orgullo ilusionado de sus síntesis” (Schmitt, 2009c: 57). Al parecer, no hay “contraposición” que ella no abarque: puede armonizar el Antiguo Testamento y el Nuevo, distintas formas de Estado y de gobierno. La pregunta por esto o lo otro siempre es contestada como “esto y también lo otro”.

La esencia de esta “armonía de opuestos”, que se da bajo la particular racionalidad jurídica de la Iglesia católica, reside en la superioridad de la forma por sobre la materia de la vida humana, lo cual se logra a partir de la estricta aplicación del principio de representación.

La más extraordinaria de todas las *complexio oppositorum* de esta institución es la de haber hecho del sacerdocio un oficio. El Papa aparece, en esta entidad, como el representante de Cristo, y la dignidad que tiene en esta posición no la adquiere del carisma de su persona natural, sino que es extraída de “lo alto”, del propio encargo del hijo de Dios, por lo que no cae en la impersonalidad del moderno burócrata.

Es en este principio, en esta capacidad de poder apelar y representar instancias trascendentes, donde el catolicismo adquiere para Schmitt su superioridad sobre la racionalidad económico-técnica, cuya máxima pretensión es la de iluminar con luz eléctrica los altares.

Conclusiones

Dijimos en la introducción que este trabajo contaba con tres propósitos. El primero era reconstruir el campo antagónico al que se enfrenta la soberanía schmittiana. De las menciones que recuperamos, la más relevante es, por supuesto, la del siglo XIX: la racionalidad económico-técnica aparece como el campo antagónico por excelencia, cobijando, en su seno, al racionalismo jurídico, pero también a una multiplicidad de concepciones de la inmanencia que rechazan e intentan eliminar la racionalidad católica que, sostenemos –y este era nuestro segundo propósito– informan las consideraciones de Schmitt en el período que trabajamos. El protestantismo y el romanticismo abonaron el terreno del que surgió la inmanentización e internalización del individuo: fueron dos de las tres cabezas de aquella bestia que cristalizó en la forma técnica. Es en ella en quien se refleja el proceso histórico que retratamos, cuyo desarrollo y consecuencias concretas forman una característica lectura de la modernidad en la obra del *Jurist*, lo cual constituía nuestro último propósito.

Terminamos señalando una cuestión crucial a la que no podemos dar respuesta definitiva. De acuerdo a la mitología, el Cerbero, el perro de tres cabezas evocado por Schmitt, era solamente el guardián del infierno, aquel que custodiaba su entrada. Surge de manera inevitable la pregunta de quién es para Schmitt aquel demonio protegido por el Cerbero. Quizá la especificidad católica que intentamos señalar en este trabajo no se agote en el principio de la representación, sino que, detrás del can, en las paredes del infierno, resuenen las carcajadas del ruso anarquista y su socialismo ateo.

Al rescate de la decisión: contrapuntos entre Donoso Cortés y Carl Schmitt.

Por Fabricio Ezequiel Castro.

“Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009a: 37). Esta célebre frase del jurista alemán ancla en la afirmación de una teología política que remonta, en tiempos de la modernidad, a los filósofos de la contrarrevolución Bonald, De Maistre y Donoso Cortés. Estos autores, junto con Schmitt, alegan que las ideas políticas son traducciones secularizadas de presupuestos teológicos. Es decir que la teoría del Estado no surge de la nada, sino que se deriva de un supuesto religioso anterior. De los tres autores tratados allí, Donoso Cortés merece la mayor atención de Schmitt, debido a la profundidad de sus observaciones teóricas, situadas en una específica coyuntura revolucionaria que abarca los tres grandes conflictos europeos de 1789, 1830 y 1848.

Cortés es colocado por Schmitt en el podio de los más importantes teóricos políticos del siglo XIX. A nuestro modo de ver, pueden establecerse al menos cuatro aspectos esenciales, que explican el reconocimiento de Schmitt hacia Donoso: la determinación de una teología política, la crítica al liberalismo, la proclamación de la necesidad de una decisión a través de una teoría de la dictadura y la comprensión de la distinción amigo-enemigo como central a lo político. Estas cuatro ideas dan cuerpo al pensamiento donosiano. En el apartado que sigue, comentamos sus principales posiciones.

El deísmo como presupuesto de “la clase discutidora”

Todo el recorrido intelectual de Donoso Cortés avanza hacia una constante y progresiva radicalización, desde la defensa de la soberanía de la razón, como un liberal más de su época, hasta los años posteriores a la revolución del año 1848, en los cuales se define por una furibunda crítica al liberalismo y por el posterior pedido de una dictadura política que permita combatir al socialismo. El combate lo librará desde el bando católico, situado según él en antítesis con los socialistas. De este modo, lo que tenemos aquí es un pensador católico sorprendido por el carácter cada vez más radical de los conflictos políticos, que observa la insuficiencia de los parlamentos y de los pensadores liberales para hacer frente a esa radicalidad, pero que también observa cómo los reyes, otrora legítimos y activos en su intervención en los asuntos

de la política, se hallan ahora refrenados en su margen de acción.

Cortés afirma la supremacía de la teología por sobre todas las demás ciencias¹³. Para él, los conceptos políticos están subordinados a los conceptos teológicos, pero esto ocurre con todo conocimiento científico porque existe “superioridad jerárquica de la fe sobre la razón” (Citado en Murciano, 2011: 257). Lo afirmado contradice a la metafísica moderna, que coloca a la razón como medida de todas las cosas y hace de ella un camino de acceso a la verdad (Sirczuk, 2004). La “fe en la razón” se acepta al interior de los movimientos políticos racionalistas de su tiempo. Su crítica se dirige a dos de ellos, el liberalismo y el socialismo, que en última instancia, lo admitan o no, descansan, al igual que el catolicismo, sobre axiomas relativos a Dios, el hombre y el bien y el mal. Para Donoso Cortés, conocer el detalle de estos puntos de partida es fundamental para desarmar las bases del pensamiento racionalista.

Para el político español, el liberalismo piensa en un Dios abstracto, dotado solo de “poder constituyente” para dar orden a todas las cosas creadas, de una sola vez y para siempre, pero al cual le es quitada la soberanía sobre lo mundano. Ninguna intervención de Dios en la realidad es aquí admitida. Dios obró solo en el origen y son sus leyes las que hablan por él. Esto no es más que, afirma Cortés, el deísmo religioso. Dos principios lo sostienen: que Dios no actúa a través de milagros (y por eso no interviene en el mundo) y que Dios solo puede conocerse a través de la razón. Ahora bien, la traslación política del deísmo conduce por un lado a la negación de una autoridad firme, que tenga el poder último de decisión, de “hacer milagros” y, por el otro, a la afirmación del gobierno de la razón. Si Dios solo puede ser conocido por la razón, si la razón tiene efectivamente esa facultad, entonces no necesita de la ayuda de la fe para encontrar la verdad, el orden y el bien en una comunidad.

En términos metafísicos, los pensadores liberales parten de la bondad intrínseca del hombre. Esto los conduce a postular la infalibilidad de la discusión, debido a que los hombres, por su racionalidad, son capaces de arribar a las verdades políticas. No sitúan el mal ni en el hombre (como los católicos) ni en la sociedad (como los socialistas) sino en el seno de las instituciones de gobierno. Según Cortés, la cuestión es así reducida a problemas de legitimidad política. Si un gobierno es legítimo, entonces es bueno y si un gobierno es ilegítimo, entonces es malo. Tenemos así una tríada formada por el deísmo, el optimismo antropológico y la maldad restringida a

13 “[L]a teología, por lo mismo que es la ciencia de Dios, es el océano que contiene y abarca todas las ciencias, así como Dios es el océano que contiene y abarca todas las cosas” (Donoso Cortés, 1854: 13).

falencias del sistema político. Estos tres postulados son fuertemente atacados por Donoso Cortés, asentado en la posición católica, en su *Ensayo sobre el catolicismo, el socialismo y el liberalismo* (1854). Contrariamente al deísmo liberal, el autor se asume teísta, lo que implica reconocer en primer lugar la intervención divina en los asuntos corrientes (y por lo tanto la soberanía de Dios en el cielo y en la tierra; o sea, un poder soberano sobre lo constituido y sobre lo actual). Esta opinión se aferra, a su vez, al dogma del pecado original, que instituye al hombre como ser caído, en oposición a la bondad natural humana del pensamiento racionalista. Aquí algunas precisiones. El hombre no puede ser malo por esencia porque esa esencia proviene de Dios. Al provenir de Dios, no puede ser intrínsecamente malo. En palabras de Donoso Cortés: “El mal existe, porque si no existiese no podría concebirse la libertad humana: pero el mal que existe es un accidente, no es una esencia (...) [El hombre] es bueno en su esencia y malo por accidente” (Donoso Cortés, 1854: 119). Pero ese carácter esencial no quita que el hombre haya escogido el mal. De la ubicación de la maldad en el género humano, por vía del pecado original, se justifica la necesidad de una autoridad fuerte que oriente el orden de las cosas creadas por Dios.

En su célebre *Discurso sobre Europa* (1850), Donoso Cortés distingue dos fases de la civilización. A la primera la denomina afirmativa, de progreso y católica. Esta se sostiene sobre las ideas de un Dios personal, que reina el cielo y la tierra, y gobierna lo humano y lo divino. En lo político esto significa un rey que está en todas partes, que reina sobre sus súbditos y los gobierna a través de sus agentes. Su régimen es la monarquía absoluta. La segunda fase es llamada negativa, decadente y revolucionaria. Esta fase se caracteriza por la progresiva negación de las tres afirmaciones de la civilización católica. Niega el gobierno de Dios, pero afirma su existencia o, políticamente hablando, reconoce a un rey pero no lo deja gobernar (deísmo, liberalismo), dándole la forma de la monarquía constitucional. Seguidamente, niega el carácter personal de Dios o, lo que es lo mismo, niega la personalización del poder (panteísmo, republicanism). Finalmente, el anarquismo ateo niega tanto a Dios como al gobierno político. El autor advierte que su época, instalada en la primera y la segunda civilización (en sus versiones teísta y panteísta), se acerca a la última negación.

El catolicismo y el socialismo podrían colocarse en los extremos de un hipotético continuo. Si hiciéramos este ejercicio, al liberalismo lo ubicaríamos en el medio porque, según Donoso Cortés, no se decide ni por uno ni por otro modelo. Este es el punto nodal de su crítica. El liberalismo posee principios de las otras dos corrientes ideológicas, lo que constituye una contradicción flagrante, dado el carácter incon-

ciliable entre ellas (pues una cree en Dios y la otra no). Por un lado, proclama la soberanía de Dios, pero solo a medias, porque Dios existe aunque no gobierna; y por el otro, proclama la soberanía de la razón humana, pero también a medias, porque reconoce la trascendencia del poder divino. Esto convierte al liberalismo en una negación lógica que lo paraliza para la toma de decisiones. Los liberales quieren conciliar lo inconciliable. Donoso reclama una definición: o son monárquicos y católicos o son ateos y democráticos (socialistas). Tampoco es sostenible para Donoso Cortés el principio de infalibilidad de la discusión, núcleo de esta corriente, porque aun si partimos de la premisa liberal de que la verdad y la perfección están en cada hombre, no se ve por qué haría falta la discusión, ya que cada uno conocería las verdades de antemano. Y si partimos de la imperfección humana, entonces no se entiende cómo una discusión entre imperfectos traería la perfección de una verdad como consecuencia. Mucho menos válido es el principio que ubica el mal en las instituciones políticas, puesto que, si el liberalismo es consecuente con sus postulados, ¿por qué no reclama la destrucción de las instituciones como sí lo hace el socialismo?¹⁴. En realidad, nos dice el teórico español, el verdadero objetivo del liberalismo es dilatar la decisión política mediante la discusión:

[El liberalismo] está suspenso entre una afirmación dogmática y una negación suprema. La sociedad entonces se deja gobernar de buen grado por una escuela que nunca dice afirmo ni niego, y que a todo dice distingo. El supremo interés de esa escuela está en que no llegue un día de las negaciones radicales o de las afirmaciones soberanas; y para que no llegue, confunde todas las nociones. (Donoso Cortés, 1854: 154-155)

La guerra contra Satanás

Las circunstancias históricas que rodean a Donoso Cortés hacen que adapte su pensamiento a las exigencias de su realidad. Por eso, en 1850, en el parlamento español, hace el pedido de una dictadura política. Dos son los motivos que lo fuerzan a ello. En primer lugar, la imposibilidad de apelar a un gobierno monárquico de autoridad plena. Donoso Cortés entiende que retroceder a una situación histórica anterior es imposible. En segundo lugar, las consecuencias de la revolución de 1848 revelan para Donoso Cortés una lucha entre los católicos y los socialistas de consecuencias apocalípticas, definitivas para la historia de la humanidad. Es la lucha entre Dios y Satán, entre la afirmación de Dios con todas sus verdades católicas y la nega-

¹⁴ Al hablar sobre el socialismo, Donoso Cortés se expide en realidad sobre el anarquismo y dentro de éste, polemiza con Proudhon.

ción de Dios y el endiosamiento del hombre¹⁵.

El parlamentario español arguye tres defensas a favor del pedido de una dictadura política. En primer lugar, sostiene que la dictadura es una necesidad real frente a fuerzas invasoras. Cuando una invasión ocurre es sensato esperar que los invadidos concentren su poder en una sola mano a los efectos de aumentar su fuerza y eficacia. Esta es la defensa teórica. Pero en la práctica también puede verificarse que la dictadura fue empleada por todos los pueblos en algunos momentos de su historia, y el caso de la antigua Grecia y del Imperio romano lo exime de dar más ejemplos. Por último, en concordancia con el teísmo donosiano, los milagros de Dios pueden verse como violaciones de las mismas leyes que Él creó. ¿Dios no se comporta como un dictador cuando obra de este modo? Luego, si Dios en determinadas ocasiones actúa contra las leyes, los hombres también pueden reconcentrarse en una autoridad fuerte que extralimite su legalidad, si la situación histórica lo requiere.

Para Donoso Cortés, la situación post 1848 es el momento por excelencia para llevar a cabo una reacción religiosa que apele no a las viejas monarquías absolutas y en decadencia (cuando no desaparecidas) sino directamente a Dios. Todo grupo que, en nombre de Dios, lleve a cabo sus principios en la Tierra y restaure el orden y la libertad entre ellos (principios que solo pueden lograrse dentro de una comunidad católica, fuera de ella solo reina el desorden), todo hombre que opere con decisión ante una lucha tan importante contra el socialismo, será para Donoso Cortés legítimo en su accionar. Así, Donoso apela a un principio trascendente por vía de una dictadura, para evadir la justificación inmanente moderna del Estado. Ahora bien, Donoso no elige entre libertad y dictadura. Elige entre dos dictaduras: la socialista o la católica. No hay más opciones disponibles. El autor lo expresa del siguiente modo:

Se trata de escoger entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno; puesto en este caso, yo escojo la dictadura del gobierno, como menos pesada y menos afrentosa. Se trata de escoger entre la dictadura que viene de abajo y la dictadura que viene de arriba; yo escojo la que viene de arriba, porque viene de regiones más limpias y serenas. (Donoso Cortés, 1849: 55)

¹⁵ Cortés se preocupa por aclarar que esto no implica, en términos teológicos, una equiparación entre el bien y el mal como situados en igual rango. El mal es desorden de lo creado por Dios. No existe en esencia sino como desplazamiento de los principios divinos. La batalla se produce entonces entre las fuerzas del orden y las del desorden.

El pensamiento decisional donosiano

Como hemos visto, la imposibilidad del liberalismo de tomar partido entre dos posturas excluyentes amerita para Donoso Cortés la necesidad de una dictadura política católica que se apoye sobre principios trascendentes. Resta por definir otros aspectos del pensamiento donosiano, algunos ya entrevistados en las páginas anteriores, que nos permitirán trazar el puente hacia las diferencias con Carl Schmitt. Según Murciano (2011), tres características condensan en Donoso Cortés y lo distinguen de Carl Schmitt. La primera de ellas es el pesimismo antropológico, algo exacerbado y un tanto exagerado en opinión de Schmitt. Existe un gran odio al hombre en Donoso. El destino de las acciones humanas se aleja cada vez más del bien, en una progresión inmodificable y desesperanzadora hacia la maldad. El bien solo triunfa en el mundo sobrenatural. ¿Para qué una dictadura política entonces, si el futuro es tan poco prometedor? Podría responderse que porque importa poco el resultado. La misión de todo buen católico es luchar aunque la batalla esté perdida, aunque solo sea para retrasar los acontecimientos. La segunda característica es la teologización de la historia. Esta última se rige no por los hombres, sino por la voluntad divina, que opera a través de los milagros. Si cabe salvación en este mundo, entonces ello ocurrirá por la acción directa de Dios. Es la única hendidura positiva que abre Donoso en su pesimismo histórico-antropológico. El providencialismo donosiano, como puede verse, es hijo de su teísmo y significa tomar a Dios como parte activa del mundo de los hombres. El último aspecto es el que más nos interesa aquí: su decisionismo. Se ha dicho ya que la dictadura política solo necesita de la determinación de un grupo para imponer los principios católicos. Su fundamento es trascendente, no se extrae de lo terreno sino que proviene directamente de Dios. Si un gobierno adhiere a la verdad católica, es válida su represión. Si no lo hace, su violencia es satánica.

Así, el decisionismo del filósofo español, y en esto acordamos con Schmitt, apunta a la perpetuación de un estado de excepción. No porque la excepción sea fruto de una crisis del Estado, sino más bien porque es el resultado de una situación histórica cuya gravedad exige una decisión firme que el liberalismo, con su indefinición y su apego a la legalidad, es incapaz de tomar. Schmitt remarca que, por sus observaciones sobre los males de la discusión y la consecuente valoración de la decisión, Donoso Cortés logró advertir “la noción central de toda gran política (...) la grande, histórica y fundamental distinción entre amigo y enemigo” (Schmitt, 2006: 99) y comprender así la batalla esencial que se desarrollaba en su tiempo. Para Schmitt, Donoso Cortés comprendió como nadie que las épocas revolucionarias no permiten

vacilaciones, sino que exigen la clara identificación de un enemigo y la firme toma de partido en alguno de los bandos contendientes. Gracias a ello, Donoso Cortés logró penetrar en la diferenciación schmittiana acerca de lo político.

Norma y autoridad en Carl Schmitt

El estado de excepción tiene como característica la imposibilidad de ser contenido por la norma. Según Schmitt, la excepcionalidad surge no allí donde nos encontramos con un “caso especial”, inserto dentro de la normatividad como “un decreto de necesidad cualquiera o un estado de sitio” (Schmitt, 2009a: 13) sino en aquella situación que escapa a la norma, que no puede ser subsumida a ella. Soberano será entonces quien tenga el poder de decidir qué estado de cosas es excepcional y pueda a su vez disponer de los medios y de la total libertad para hacerle frente. La praxis soberana, como la llama Dotti (1996), exige la ausencia de márgenes de constricción que interpongan límites a su libertad. En toda excepción es necesaria una suspensión del derecho vigente que permita la acción soberana. Cuando ello ocurre, el derecho retrocede y gana posiciones el Estado, en beneficio de su propia conservación. Dicho retroceso surge debido al carácter indeterminado de la norma.

Los juristas liberales consideran al derecho como un mero conjunto de normas positivas que constituyen un sistema cerrado al cual nada se le escapa. Es una normatividad que se piensa auto-realizada, fundamentada sobre sí, capaz de subsumir cualquier caso de la realidad concreta. Contra esta posición, Schmitt sostiene una relación complementaria entre norma y decisión por la cual se reconoce que la primera se realiza y toma cuerpo, es decir, se determina, gracias a la segunda. Una norma no se funda sobre otra norma, sino sobre una autoridad. Como las normas no pueden contener todos los asuntos, llevado al extremo esto se traduce en la aparición de los casos de excepción que hacen emerger la decisión en toda su pureza. Sabemos además, por boca de Schmitt en *El valor del Estado y el significado del individuo* que la función esencial del Estado es la de realizar el derecho, encaminarlo desde su idea abstracta hasta su realización concreta; por lo tanto, la situación excepcional no puede calificarse como una disociación con el orden jurídico, sino como una pausa en la actividad de realización normal, con el objetivo de reacondicionar la relación entre uno y otro. La comprensión de la ligazón entre estos dos mundos, necesaria y dependiente, despeja toda duda acerca de la supuesta “rivalidad” o contracara entre estos dos componentes de la relación ordinativa afirmada por los liberales, quienes creen que la norma funciona como un reaseguro que protege de los caprichos de las

autoridades maniatando sus posibilidades de acción.

Por lo tanto, si solo el Estado puede guiar al derecho desde una idea abstracta hasta su concreción, si las normas solo pueden funcionar dentro de una situación normal y si, además, la relación entre norma y autoridad es complementaria y no contrapuesta (porque toda norma recala en una decisión), es factible entonces pensar que el estado de excepción tiene en Schmitt una orientación claramente normalizadora y que, por ende, persigue su propia abolición. Así, todas las actividades estatales remiten al derecho. En palabras de Schmitt:

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. (Schmitt, 2011a: 38)

Conclusiones

El pedido de una dictadura política en Donoso Cortés y la particular relación entre el Estado y el derecho caracterizada por Carl Schmitt permiten delinear algunas diferencias en torno a lo que entienden por “decisión”. El conteo, algo esquemático, no pretende ser exhaustivo pero sí mostrar algunas de las características más resonantes de dicha distinción.

En primer lugar, la decisión schmittiana se piensa en términos formalistas. Esto implica que no hay prescripciones de contenido para el soberano, debido a la necesaria libertad de la “praxis soberana”. No obstante, esto no quiere decir que la decisión sea arbitraria, en el sentido de carecer de finalidades concretas, ya que le corresponde la tarea bien definida de restitución de la situación normal. Además, si existiera una estimación concreta acerca del contenido de la decisión, ello supondría una norma (o la subsunción a una) y, por lo tanto, ya no nos encontraríamos en una situación de excepción. Por el contrario, Donoso Cortés justifica la decisión en tanto y en cuanto esta se apoye sobre principios católicos. Lo que le interesa a este autor es la efectivización de los contenidos religiosos de su dictadura política y es por ello que puede llamarse moral a este decisionismo, a razón de su contenido prescriptivo ético. Desde este lugar, la situación excepcional no es producto de la incompletitud de la norma para dar (se) cuerpo concreto y realizado, sino que es fruto de tiempos históricos “excepcionales”, a tal punto que la elección ineludible sobre el régimen político parte de un piso autoritario alto: o dictadura socialista o dictadura católica.

En segundo lugar, la decisión en Schmitt es producto de una teorización acerca del Estado y de la soberanía. Las situaciones puestas más allá del límite normativo, llamadas de excepción, pueden darse en toda comunidad política. La relación entre decisión y norma, por la cual la primera es necesaria para determinar a la segunda, no es una concepción históricamente acotada; de hecho, se fundan en su raíz en una postura metafísica sobre el hombre (malo por naturaleza) y en consecuencia en una idea general sobre la necesidad de la decisión. En cambio, si los acontecimientos históricos de las revoluciones de 1848 no hubiesen llegado a tal extremo, Donoso Cortés no hubiera pedido una dictadura política. Hubiera sido un legitimista monárquico más, un tradicionalista deseoso de volver a los tiempos de la monarquía absoluta. Más allá de los deseos virtuales del autor, tal posibilidad, habida cuenta de su propia descripción de la coyuntura política de esos años, es a todas luces imposible. El de Donoso Cortés entonces es un decisionismo anclado en una filosofía pesimista de la historia¹⁶ que desconfía del resultado de los progresos del hombre.

En tercer lugar, y más importante, la decisión schmittiana tiene una orientación restitutiva hacia el caso normal. Lo excepcional no tiene sentido en sí mismo si no concluye con su tarea de restablecer el orden, de realizar la idea del derecho. En consecuencia, el decisionismo de Schmitt no es, como Villar Borda (2006) sugiere, indisoluble de la dictadura¹⁷, porque tiene como finalidad la persecución de lo normal. Para Schmitt, no habría otro modo de armonizar la relación Estado-derecho puesto que lo normativo no puede considerarse un sistema cerrado y auto-fundamentado. Necesita ser realizado, hacerse concreto a través de una determinación personal. Tampoco es, como dice Löwith (2006), una decisión ocasional, oportunista y adaptada convenientemente a las diversas situaciones políticas. A nuestro modo de ver, lo que prima es la búsqueda de una “normalidad fáctica” (Schmitt, 2010: 18) que autorice el funcionamiento normal del dúo Estado-derecho, puesto que este último necesita de un orden prefigurado en el cual pueda desenvolverse. En consecuencia, dada una situación excepcional, y perturbada dicha relación, el Estado suspende su relación con el derecho para volverla a restituir luego. Esa restitución no abandona al derecho, porque, como apunta Dotti, ésta no se entiende a la manera de los li-

¹⁶ En rigor, de una teología de la historia, siguiendo la opinión de Murciano (2011), ya que se plantea que los cambios históricos profundos son resultado de la capacidad divina para intervenir en los asuntos humanos.

¹⁷ “Decisión y dictadura son dos términos inseparables para Schmitt” (Villar Borda, 2006: 64)

berales como un conjunto de normas positivas sino como “estructura fundacional de todo régimen de orden que lleva en sí misma la instancia de efectivización y de enfrentamiento con las exigencias impuestas por la conflictividad de lo humano” (Dotti, 1996: 132). En Donoso Cortés, en cambio, la excepcionalidad tiene carácter permanente. Este estado continuado de la excepción se asemeja a la sentencia expuesta más arriba por Villar Borda, e incorrectamente adjudicada a Schmitt. El filósofo español barre con toda legitimidad terrena y apela a un puro principio de trascendencia por el cual un cierto grupo de hombres (o un solo dictador; en definitiva, cualquiera capaz de llevar a cabo esta tarea) obtiene el aval divino para instaurar los valores católicos en el mundo. Tiene el visto bueno del catolicismo para hacerlo porque, como explica Schmitt en su libro *La dictadura (1921)*, el gobierno de los vicarios de Dios en la tierra puede apelar directamente a su figura, sin pasar por mediaciones terrenales. Entonces, la “permanencia” que se observa en este caso no responde a la perpetuación de una opción teorizada como transitoria, sino más bien a la normalización de una situación excepcional. En suma, en este sentido, las decisiones schmittiana y donosiana operan a la inversa: la primera busca recomponer la situación normal a partir de la excepción y la segunda busca, apoyado en la aparente gravedad del tiempo histórico que se vive, normalizar la excepción.

De este modo, los tres puntos aquí expuestos desnudan divergencias esenciales en el decisionismo de los dos autores. Esto nos lleva a pensar que el camino recorrido por Donoso Cortés y tan elogiado por Carl Schmitt debe matizarse en lo que respecta al contenido del concepto de decisión. Recapitulando, si Donoso Cortés apela a una decisión con un contenido moral específico, que a través de la dictadura perpetúe una situación excepcional como solución última al carácter apocalíptico de los tiempos revolucionarios de mitad del siglo XIX, Schmitt contraponen un decisionismo formal, que apunte a la restitución de la normalidad (de la dupla Estado-derecho, decisión-norma) en los casos excepcionales, como fruto de una teoría del Estado, el derecho y lo político.

El eco de la comunidad. Comentarios a partir de Teoría de la constitución de Carl Schmitt.

Por Ricardo Laleff Ilieff.

I

Hacia fines de la década de 1930 Carl Schmitt expresó que Hobbes “en una ocasión dijo de sí mismo que lo que él hacía eran, a veces, 'coberturas', pero que no desvelaba sus verdaderos pensamientos sino a medias” (Schmitt, 2004: 23). Esas mismas palabras bien podrían utilizarse para referirse a sus propias elucubraciones y a las distintas operaciones teórico-políticas que supo tejer. ¿Acaso no encontramos en sus escritos y conferencias una serie de apariciones fulgurantes que muchas veces se oponen a otras no menos fulgurantes y terminan algunas de ellas por desaparecer del registro del jurista como si, en cierto sentido, Schmitt nunca se hubiera pronunciado al respecto? En principio, más allá de la variada intensidad de su utilización, esto no parece haberle sucedido a la lógica amigo-enemigo, aunque sí a muchas de sus otras construcciones y juicios conceptuales. Sólo a manera ilustrativa cabe señalar que la indagación de 1921 sobre la dictadura muta al año siguiente en *Teología política* al encararse el problema de la excepción desde una matriz distinta, utilizando otras categorías de análisis; su temprano decisionismo de raíz hobbesiana es abandonado en 1934 por el pensamiento de los órdenes concretos en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*; la matriz teológica de su mencionado texto de 1922 y de *Catolicismo romano y forma política* de 1923 parece no estar presente desde 1927 hasta al menos 1963, momento en el cual Schmitt agrega una nota al pie sobre el sistema de la trascendencia hobbesiano en la última reedición de *El concepto de lo político*; por último, la tan debatida elegía al Estado moderno de 1938, consignada en *El Leviathan en la teoría del estado de Thomas Hobbes* 'atravesada por un encomio a la relación protección-obediencia similar a la expresada en su trabajo más afamado' resulta, al menos, inquietante dado que unos pocos años atrás Schmitt había decretado la positiva superación del artificio político moderno a manos del nazismo en *Estado, movimiento, pueblo* de 1933 y hasta había referido como inevitable el pasaje hacia una nueva forma de estatalidad en “Hacia el Estado total” de 1931 y en “El desarrollo [*Weiterentwicklung*] del Estado total en Alemania” de 1933.

Es cierto que para una indagación exhaustiva de esta peculiaridad del pensamiento schmittiano deberían tomarse uno por uno los componentes de esta

enumeración, verificar sus raíces y ponerlos a trasluz de sus respectivos contextos de producción, lo que ayudaría a interpretar el pensar del autor y observar las intenciones de sus distintas intervenciones. Sin embargo, por limitaciones obvias, el objetivo aquí es mucho más modesto. La intención es mostrar cómo el tópico de la comunidad puede ser inscripto entre estas apariciones y hasta significar un insumo que permita discutir algunas de las lecturas que se han tejido sobre su respectivo pensar. En otras palabras, la cuestión de la comunidad se encuentra en el seno del pensamiento schmittiano y su análisis colabora en forjar una posible respuesta a una pregunta tantas veces formulada en torno a la obra de Schmitt: ¿cuál es el fundamento de los agrupamientos humanos que terminan por divorciar los amigos de los enemigos? Para ello, no basta con mencionar la lógica antagónica de lo político o a las consideraciones con las cuales el autor remarcó la importancia de la defensa de la propia forma de existencia frente a un otro que la niega 'tal como expresó en su trabajo más afamado'; tampoco alcanza con el craso decisionismo de *Teología política*, que reduce la soberanía al soberano y no permite (ni pretende) explicar de dónde emerge éste para entender cuál es el fundamento aglutinador. En estas líneas se parte de *Teoría de la constitución* (1928) para reconstruir una clave de lectura ligada a la comunidad que se complementa y enriquece con ciertas referencias casi imperceptibles presentes en *El concepto de lo político*, referencias que durante el nazismo se refuerzan pero que luego desaparecen hasta 1960,¹⁸ momento en el cual se edita un pequeño pero muy significativo texto titulado “La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis” (Schmitt, 2014).¹⁹

II

En el capítulo 7 de *Teoría de la constitución*, Carl Schmitt recuperó la obra de Ferdinand Tönnies al expresar que la dicotomía comunidad-sociedad por él popularizada representaba una explicación plausible del desarrollo histórico. Para Tönnies la sociedad era una forma derivada de la comunidad, una suerte de construcción que, debido a los cambios de los siglos, pasó a constituirse en el centro

¹⁸ El tópico de la comunidad inscripto en las obras schmittianas del período colaboracionista del autor es el objeto de un artículo de futura publicación de mi autoría.

¹⁹ Aquí se utiliza la traducción hecha por Alexis Gros y revisada por Daniel Alvaro.

de la vida en conjunto sin poder cubrir todo aquello que englobaba la comunidad. De modo que lo artificial de la sociedad no lograba colmar lo natural de la comunidad: “comunidad es la vida en común duradera y auténtica; sociedad es sólo una vida en común pasajera y aparente” (Tönnies, 1947: 21).

En esta línea, sin pretender por ello sentar las bases de una filosofía de la historia, Schmitt manifestó que “el proceso histórico marcha según la célebre fórmula de H. Summer Maine *from Status to Contract*” que “es en lo esencial la misma línea que F. Tönnies en su gran obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* ha mostrado como evolución de la *comunidad* a la *sociedad*” (Schmitt, 2011c: 113). No obstante, el jurista fue más allá de esta consideración, puesto que desde su perspectiva resultaba necesario aclarar “mejor” el planteo de Tönnies, dado que “la contraposición de *status* y pacto, comunidad y pacto, tiene algo de erróneo, porque también se fundan por medio de pacto relaciones de comunidad y de *status*” (Schmitt, 2011c: 113).

Avanzada la obra, más específicamente en el capítulo 9, Schmitt retomó la definición de Estado ‘presente ya en *El concepto de lo político*’ al sostener que se trata del “*status* político de un pueblo” (Schmitt, 2011c: 140). Esta sentencia permite entender hacia dónde se dirige su necesidad de aclarar la visión de Tönnies en torno al pasaje de la comunidad a la sociedad, pues en verdad Schmitt parece expresar que frente a un primer pacto comunitario se desarrolla un segundo pacto de *status* que da origen al Estado y a las relaciones sociales. Sin embargo, a diferencia de lo presentado en *El concepto de lo político*, el jurista entregó en 1928 una reposición del planteo de Tönnies sin mayores exposiciones, dado que, como él mismo lo denotó, se trataba de “aclarar mejor” el asunto sin llevar a cabo un intento que variara significativamente el planteo original del autor. Nótese que en su célebre escrito de 1927 no se confiere una visión expresa sobre el desarrollo histórico de la antítesis comunidad-sociedad, aunque sí se muestra a la comunidad de dos maneras que permiten entender mejor lo expresado luego un años después.

En primer lugar, Schmitt comprendió a la comunidad como sinónimo de la unidad política:

No existe ninguna “sociedad” o “asociación” política, sino sólo una unidad política, una “comunidad” política. La posibilidad real del reagrupamiento amigo-enemigo es suficiente para constituir, por encima del simple dato asociativo-social, una unidad determinante que es algo específicamente distinto y al mismo tiempo decisivo en relación con las demás asociaciones. (Schmitt, 1984: 41)

Tal resignificación de los términos “comunidad” [*Gemeinschaft*] y “unidad” [*Einheit*] se mantiene incluso en tiempos colaboracionistas con el régimen nazi

en una obra como *Estado, movimiento y pueblo*, cuyo subtítulo no es otro que *La estructura trimembre de la unidad política*. En sus páginas se alcanza el cenit identitario en el último apartado, titulado “El liderazgo y la identidad de especie [*Artgleichheit*] como conceptos básicos del derecho nacional-socialista”.

En segundo lugar, la comunidad aparece mencionada a través de una frase que Schmitt repone en una nota al pie sin adicionar palabra alguna. La misma, pronunciada en 1915 por Emil Lederer ‘académico judío de origen checo’ permite abrir una dimensión significativa sobre las elucubraciones del jurista alemán: “Podríamos decir que, el día de la movilización, la sociedad existente hasta entonces se transformó en una comunidad” (Schmitt, 1984: 41). De esta manera, Schmitt hizo propias tales palabras mostrando a la guerra como el acontecimiento que revela el momento en que los vínculos artificiales pasan a un segundo plano y emergen una serie de lazos que forman parte del orden de lo natural y orgánico. Los adjetivos correspondientes a estos lazos pueden extenderse, pues de alguna manera la comunidad es lo olvidado, lo velado, lo oculto, lo aparentemente superado por la inmanencia de la sociedad individualista. No obstante, lo paradójico es que aquello desplazado se encuentra en el fondo de aquello que es lo que lleva a cabo el desplazamiento. De hecho, para Schmitt, si algo se verificó con la Primera Guerra Mundial es la emergencia del elemento comunitario que borra la fragmentación y el egoísmo de la sociedad, desplazando por un momento al vínculo moderno de la protección-obediencia en virtud de un nexo mucho más primario. De modo que *El concepto de lo político* no se agota en el vínculo visualizado por Hobbes sino en los lazos de la comunidad germana.

Si no se tuviera en cuenta la frase de Lederer de la cual Schmitt se apropió, los agrupamientos parecerían solventarse en intenciones individualistas y en puras definiciones a cargo del soberano, pero la cita da vuelta esta cuestión y muestra que la construcción estatal moderna tiene como asidero último, es decir como piedra angular, una estructura comunitaria sobre la cual “el *cogito ergo sum* del Estado” (Schmitt, 1984: 48) se afianza. En cierto sentido, Schmitt no estaba lejos de Tönnies, pues retomó su conceptualización y la puso al servicio de una dicotomía con pretensión de estricta politicidad dado que, desde su óptica, la dualidad comunidad-sociedad propia de la teoría social no puede constituirse en el criterio decisivo de lo político y mucho menos en una opción política certera.

El Schmitt de fines de la década de 1920 consideraba que la Modernidad implicaba que las opciones políticamente válidas confluyeran en el manejo del Estado. De esta

manera, el jurista retomó al Tönnies de la Primera Guerra, al Tönnies que presentó al Estado subsidiario de la comunidad y no contradictorio a ella. De hecho, esto reaparece en su escrito de 1960 sobre la comunidad y la sociedad, donde expresaba que “[e]l carácter bimembre de la oposición de Estado y sociedad se relativiza en la medida en que el Estado acoge en sí elementos de la comunidad” (Schmitt, 2014: 8). Por ello es que fue más allá de Hobbes y consignó que el Estado poseía la opción de disponer de la vida de sus súbditos, puesto que la amalgama primaria excede la lógica protección-obediencia al ser la coraza que defiende los vínculos del hombre con el todo comunitario. De allí que el Leviatán haya “concentrado en sus manos una atribución inmensa: la posibilidad de hacer la guerra y por consiguiente a menudo de disponer de la vida de los hombres” (Schmitt, 1984: 42). En definitiva, según Schmitt ante la secularización y la inmanencia, la comunidad no puede ser eliminada ya que aparece en los momentos más angustiantes y en el propio horizonte de sentidos de lo político.

Asimismo, no sería del todo erróneo pensar que el jurista alemán puede ser considerado como un tributario de Tönnies en lo que concierne incluso a su dicotomía más célebre. De hecho, en *El concepto de lo político* sugirió que en el siglo XIX surgieron esquemas trimembres de análisis “en particular la serie dialéctica de Hegel (por ejemplo comunidad natural, sociedad civil-estado) y la famosa ley de los tres estados de Comte” (Schmitt, 1984: 70) pero que a ese tipo de lógicas analíticas le faltaba “la fuerza polémica de la antítesis basada en dos estados” (Schmitt, 1984: 71), por lo que, luego de ciertos intentos de restauración monárquica, el pensamiento alemán “retomó la lucha y la simple contraposición basada en dos elementos” (Schmitt, 1984: 71), por consiguiente “dualidades como señoría y corporación (en O. Gierke) o comunidad y sociedad (en F. Tönnies) suplantaron el esquema de los tres estados de Hegel” (Schmitt, 1984: 71).

De modo que en las páginas de estas obras revisitadas, sociedad y comunidad no se encuentran en una real dicotomía sino que se acoplan tomando como ápice la estructura neutralizadora de los conflictos que es el Estado. Algo muy distinto sucede en sus trabajos de 1933 y 1934, pues la comunidad es evocada como base de un nuevo orden que relativiza el papel del Estado y asienta una nueva visión sobre lo jurídico cuya defensa, no casualmente, ya se encontraba en el pensamiento alemán, inclusive en el de los románticos.²⁰

²⁰ Una suerte de ‘elogio’ a los románticos por su apelación a la idea de comunidad se halla en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* de 1934.

III

Tal vez resulte válida la hipótesis de Ellen Kennedy repuesta por Ernst-Wolfgang Böckenförde acerca de la simultaneidad de la redacción de *Teoría de la constitución* y *El concepto de lo político* (1998: 41). Sin embargo, ante cierta imposibilidad de corroborar una suposición de este tipo, no se puede más que leer los puntos de contactos y disidencia entre ambos trabajos para observar sus vínculos. En principio cabe destacar que tanto uno como otro parecen no responder a una explicación teológico-política, pues *El concepto de lo político* —sin apelar al agregado de 1963 sobre el “cristal de Hobbes” (Schmitt, 1984: 63)’ está plagado de referencias al vínculo protección-obediencia, mientras que en lo que concierne a *Teoría de la constitución* el propio Schmitt se ocupó de desechar a la monarquía como opción política de organización dado que “son siempre ideas no-políticas las que constituyen el nervio” de su justificación (Schmitt, 2011c: 367).

De esta manera, en su texto de 1928, el jurista trazó una suerte de recorrido histórico que tenía como fin claro analizar un tipo de ordenamiento constitucional en el período post-imperial. La República de Weimar era ese ordenamiento. Indefectiblemente Schmitt se reclinó sobre las visiones inmanentistas y secularizadas que permitían reforzar el papel del pueblo, por ello es Sieyès y no Donoso Cortés o Thomas Hobbes de quien se valió para pensar la legitimidad del nuevo esquema. Obviamente que el autor no tomó acriticamente el temprano texto constitucional ni se pronunció abiertamente como un defensor a ultranza de Weimar, pero parece exagerado endilgarle a este y otros trabajos suyos anteriores a 1933 una temprana posición nacional-socialista. De hecho, al mismo tiempo que pensó en los condicionamientos de Versalles, Schmitt intentó mantener viva cierta independencia de Alemania en las decisiones políticas. Por ello, mostró a Weimar como el producto de una decisión soberana del pueblo tras la derrota bélica y no como una imposición de las vicisitudes externas.

Ahora bien, ¿qué hay detrás del pueblo? ¿Qué es el pueblo para Schmitt? ¿Cómo se constituye éste? Bien se podría afirmar que es la idea de “nación” ‘propia de la herencia revolucionaria francesa’ el concepto que estructura al sujeto del poder constituyente y que a través de ella se llega a la noción de pueblo utilizada por el autor. Sin embargo, el punto a destacar es que en la propia idea de nación que repone Schmitt sobran los elementos comunitarios. En cierta medida, la nación es la figura moderna que engloba a la comunidad, a la sociedad y al artificio estatal. Es por

ello que es un concepto que implica a un pueblo con conciencia política de sí, de su indivisibilidad, de su pasado y de su futuro: “La doctrina del poder constituyente del pueblo presupone la voluntad consciente de existencia política, y, por lo tanto, una nación” (Schmitt, 2011c: 127). De modo que, si se lee un pasaje presente en el capítulo 17, es claro que Schmitt no ocultó sus reiteradas apelaciones a la comunidad como parte de la noción de nación:

Nación significa, frente al concepto general de pueblo, un pueblo individualizado por la conciencia política de sí mismo. Diversos elementos pueden cooperar a la unidad de la Nación y a la conciencia de esa unidad: lengua común, comunidad de destinos históricos, tradiciones y recuerdos, metas y esperanzas políticas comunes. El lenguaje es un factor muy importante, pero no, por sí mismo, el decisivo. También lo son en su medida la comunidad de la vida histórica, voluntad consciente de esa comunidad, grandes acontecimientos y metas. Revoluciones auténticas y guerras victoriosas pueden superar los contrastes idiomáticos y fundar el sentimiento de la comunidad nacional, aun cuando no se hable la misma lengua. (Schmitt, 2011c: 300)

Aunque se haya relativizado el papel del lenguaje o, mejor dicho, de la lengua como una condición *sine qua non* de la nación, lo que se destaca de la cita transcrita son los elementos comunitarios que sí conforman a la nación moderna, es decir, a la “comunidad nacional”. En todas estas menciones se destaca algo en particular: la ligadura histórica de lo comunitario, básicamente aquél pasado aglutinador. Es por ello que Schmitt se refirió a la “comunidad de destinos históricos”, a las “tradiciones y recuerdos, metas y esperanzas políticas comunes”, a “la comunidad de la vida histórica” y de la “voluntad consciente de esa comunidad” con sus “grandes acontecimientos y metas”.

IV

En “La oposición entre comunidad y sociedad”, breve texto de 1960 escrito para un volumen homenaje al académico español del derecho Luis Legaz y Lacambra, Carl Schmitt expresó algunas cuestiones de forma casi idéntica a las presentes en *El concepto de lo político*, *Teoría de la constitución* y *La tiranía de los valores*.

En lo que concierne a la similitud con su trabajo de 1928, también citó la fórmula de Maine anteriormente consignada para sostener que en Tönnies el paso de la comunidad a la sociedad puede entenderse como “la línea de un progreso hacia arriba (de lo primitivo a lo altamente desarrollado) o como la línea de un descenso hacia abajo (del origen puro a la caída)” (Schmitt, 2014: 3). En tal virtud, estas dos formas de caracterizar dicho pasaje pueden cumplir tanto una función en el marco de una indagación sociológica como también habilitar su uso en un pensamiento

de los valores. En este sentido, no es casual que Schmitt marcara que, en gran medida, el auge de la obra capital de Tönnies a partir de la Primera Guerra puede ser entendido en un contexto signado por una búsqueda por enaltecer lo “orgánico” para “franquear la oposición de Estado y sociedad, que no se quería reconocer para Alemania” (Schmitt, 2014: 4).

Sin embargo, a los fines de estas líneas, lo interesante no es tanto lo que Schmitt dejó allí sentado en torno a la dicotomía de Tönnies, sino aquello que no dijo sobre la influencia de dicho tópico para su propio pensamiento. Schmitt parece haberse olvidado del rol que la comunidad tuvo en sus trabajos colaboracionistas con el nazismo; de hecho, tampoco hizo referencia alguna a sus menciones comunitarias en obras previas, pero sí declaró significativamente que clasificaciones como la del sociólogo alemán “se tocan con otras antítesis bimembres, se transforman en ellas e incluso se amalgaman con nuevas tensiones y frentes antagónicos” (Schmitt, 2014: 3).

De alguna manera, a través de cierta elipsis conceptual, Schmitt parece defenderse del destino que finalmente tuvieron algunos de sus conceptos, de la utilización de los mismos por parte de fuerzas políticas, en suma, parece haber indicado cómo las categorías pueden ponerse al servicio de causas no presentes en sus orígenes contextuales ni deseadas por sus creadores. Ello también debe ser leído como una operación teórico-política del autor, como una expresión de ingenuidad inverosímil, como un acto apócrifo.

Una vez más, pero en esta ocasión en la década de 1960, Schmitt hizo referencia a su lógica amigo-enemigo y no al sustrato de ella. Esto le permitió valerse de una justificación teológico-política de su propia trayectoria. Justificación que parecía en desuso, algo abandonada, dado el propio derrotero de sus trabajos pero que, en la pluma de algunos de sus comentaristas, significaría un argumento para exculpar su trayectoria política tan polémica, tan abyecta.

Weimar en crisis: de cara al Estado total.

Por Gonzalo Ricci Cernadas.

Considerar a Carl Schmitt como un pensador contemporáneo significa precisamente ubicarlo en ese período parte aguas signado por situaciones inéditas y novedosas; significa la asunción de esa coyuntura en tanto nueva, enfatizando un carácter asaz diferencial respecto de todas las anteriores; significa reconocer eso ya activo, ya presente, a la luz de la modernidad. Para ello, pues, se debe parar mientes en ese devenir histórico, marcado por una progresiva secularización, principios de legitimidad distintos, una relación determinada entre Estado y Sociedad, un novedoso papel de la técnica, y una sucesión de centros de referencia.

Si el capítulo tercero de *Teología política* (1922) comienza con el harto conocido adagio de “Todos los conceptos centrales de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados” (Schmitt, 2009a: 37), es de esta manera que Schmitt nos advierte sobre aquel largo sendero que va desde el trascendentalismo hacia el immanentismo, transición a la cual la teoría del Estado no es ajena. En forma similar, en *La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones* (1929) se realiza un estudio de los distintos centros de referencia de cada siglo al tiempo que se da cuenta de una más que incipiente neutralización. Con estas dos obras podemos ver que “Schmitt pone especialmente de relieve la genealogía del Estado, su dimensión epocal y la lógica de sus transformaciones” (Galli, 2011: 27). Explayar en forma más acabada y completa esta transición, ateniendo en particular a los distintos estadios y cambios operados en el Estado a lo largo de la modernidad, constituye el primer interés del presente trabajo. Remarcablemente, ha sido en *El guardián de la constitución* (1931) donde el teórico de Plettenberg ha tratado más sistemáticamente estos distintos Estados que han ido deviniendo en el transcurso del tiempo; así, es posible especificar la existencia de un Estado absoluto durante los siglos XVII y XVIII, un Estado neutral hacia el XIX, y un recién diagnosticado Estado total hacia el XX. Resaltar el año de publicación de la obra nos revela un Schmitt envuelto en su propia situación política candente: el ocaso de la República de Weimar. Bajo esta luz, la tentativa del alemán de desarrollar acabadamente la genealogía del Estado es una excusa para embarcarse en la tarea reconocer la situación actual constitucional de Alemania. Explicitar la transformación que ha sufrido el Estado y clarificar la coyuntura actual del Reich son parte del mismo esfuerzo indispensable. Alrededor de esto

se articula mi tesis: es teniendo en cuenta el devenir del Estado que puede realizarse una observación adecuada de la coyuntura que atraviesa Weimar, lo cual permite identificar al verdadero guardián de la unidad constitucional y de la integridad de la nación.

Es entonces objeto principal del trabajo el indagar en esta vuelta de página de la historia alemana, a modo de revelar un Schmitt preocupado por el contexto político del Régimen de Weimar, señalando sus contradicciones, pero no elucubrando su caída, sino conjurando sus peligros, alertando sobre aquellas situaciones que atentan contra la continuidad del régimen mismo.

El Estado absoluto

Según Schmitt, desde el siglo XVI la humanidad europea ha experimentado una serie de pasajes de un centro de referencia a otro, esto es, el centro de la propia expresión humana ha ido mutando por distintas esferas espirituales, “cuatro grandes, simples, pasos seculares” (Schmitt, 1984: 78), de lo teológico a lo metafísico, luego a lo moral-humanístico, y finalmente a lo económico-técnico. El Estado es en absoluto ajeno a estos cambios, bien remarca Schmitt: “el Estado adquiere su realidad y su fuerza del centro de referencia de las diversas épocas” (Schmitt, 1984: 83). Y es justamente este primer pasaje, de la teología cristiana a la metafísica, el que consagra al racionalismo, en tanto sistema de científicidad natural. Así, un devenir de secularización, pero también de neutralización, conduce en el siglo XVII a este espacio de metafísica natural, henchida de una evidencia y certeza matemática, constitutivo del primer campo neutral encontrado. Es a partir de este centro que todas las esferas de los asuntos humanos se resuelven. En ese momento todos los conocimientos precipitados por las grandes mentes del racionalismo occidental son enmarcados dentro de este gran sistema metafísico, y es de entre esos grandes pensadores que el nombre de Thomas Hobbes sobresale. El intento hobbesiano de poner fin a la guerra civil inglesa a partir de la fundamentación de una soberanía absoluta, irrevocable e indivisible cobra especial relevancia en lo que respecta al presente trabajo; es por ello que, para ahondar en su capacidad heurística, en este apartado nos serviremos del opúsculo de Schmitt *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes* (1938).

Este Leviatán, este “símbolo mítico, con un trasfondo repleto de sentido” (Schmitt, 2004: 1), es la figura que Hobbes utiliza para presentar “su ‘gran batalla histórica contra la teología política en cualquiera de sus formas’” (Schmitt, 2004: 9). Este Leviatán es el titular del poder soberano, el poder más fuerte sobre la tierra, el

Estado; es el nuevo Dios, que surge producto del brillo de la razón, es decir, en ocasión del consentimiento de los hombres. El Estado es el producto de la razón y del cálculo humano²¹.

Pero prosigamos: en términos históricos, entonces, podemos presenciar en el siglo XVII una incipiente conformación de los absolutismos monárquicos, que, empero, iban a arrastrar “situaciones medievales, [...] un compuesto heterogéneo de formaciones políticas en desarrollo y jirones políticos” (Schmitt, 2011c: 90); en suma, los estamentos pueden obtener cualquier ventaja para sí mismos en detrimento del Imperio. “Así, en el siglo XVIII, el Leviathan alcanzó el grado de realización externa más cabal en el Estado de los príncipes absolutos” (Schmitt, 2004: 47). De este modo es posible identificar al monarca como sujeto del poder constituyente, revestido de una legitimidad hereditaria; por virtud del principio monárquico permanece en él la plenitud del poder del Estado. Desde la plenitud de su poder el rey manifiesta su poder constituyente emitiendo una Constitución, otorgada por acto unilateral.

Digamos entonces que es a partir del desmoronamiento del sistema estamental, feudal y pluralista del medioevo en el siglo XVI que puede señalarse el nacimiento del Estado absoluto: ante las disputas y luchas teológicas, ante el desorden y las guerras civiles imperantes, el Estado absoluto instaura la seguridad, crea una situación que puede ser regida por normas. En este sentido debe entenderse el centro de referencia del siglo XVIII: el moral-humanitario, una obra humana que persigue la meta de la paz civil.

Pero también advierte Schmitt en la matriz teórica hobbesiana una distinción entre creencia interna y confesión externa, lo privado y lo público, que marca el comienzo de la libertad moderna individualista de pensamiento y de conciencia. En efecto, la Sociedad, apolítica, que englobaba todo aquello que no pertenece al Estado, es el concepto por antonomasia polémico, en oposición a ese Estado monárquico, militarista y burocrático. A pesar de que el Estado mantiene un criterio de no intervención frente a la economía y a la religión, sin anular todo lo no político, él es

²¹ En particular, es posible ver cómo en *El Leviathan* de Schmitt la maquinización del “hombre magno” se lleva a cabo desde la misma postulación hobbesiana: si Descartes inaugura una metafísica que concibe al alma humana como una máquina y al hombre como intelecto en una máquina, Hobbes habría dado un paso decisivo allende esta consideración antropológica cartesiana: el transportar esa idea al Estado. Así, este Estado era un prototipo de la nueva época técnica por venir: se mecaniza al Estado, una mecanización propulsada por el personalismo, un Estado técnicamente perfecto.

lo suficientemente fuerte por sí solo como para oponerse a las demás fuerzas sociales y determinar sus agrupaciones. Y si este Estado absoluto, que va perfilándose desde el siglo XVI, nace de la ruina del Estado medieval, jurídico, pluralista, feudal, y estamental, así también, es recién una vez que “este Estado [absoluto] ‘establece el orden de la seguridad pública’ (...) [que] puede infiltrarse en él el Estado legislativo de la Constitución burguesa propia del Estado de Derecho” (Schmitt, 2009b: 135).

El Estado neutral

Si en el apartado anterior dábamos cuenta de una imagen deísta en la que el soberano era el montador de una gran máquina, ahora, ya ubicados en pleno siglo XIX, “la máquina empieza a andar por sí misma” (Schmitt, 2009a: 46), desapareciendo entonces cualquier elemento decisionista y personalista. Las nociones teístas y trascendentes son eliminadas al tiempo que se sustituye la legitimidad dinástica por un nuevo concepto de legitimidad democrática: el Estado es la unidad política de un pueblo; el sujeto de esta definición de Estado es el pueblo; el modo y forma de la existencia estatal se determinan por la libre voluntad de un pueblo. Es así que las nociones de immanencia dominan con mayor difusión.

Con ello comienzan a atisbarse las primeras concreciones de una esperanza que había comenzado con el abandono de la teología como centro de referencia: es la técnica el suelo más fértil que esas ansias por un terreno neutral encuentran; se aspira a encontrar una esfera neutral de convergencia y comprensión. La historia europea de los últimos siglos está marcada por una tendencia hacia la neutralidad cultural. Es de esta manera que tanto el monarca como el Estado se hacen entidades neutrales bajo las liberales doctrinas del *pouvoir neutre* y del *stato neutrale*. La esfera técnico-económica pasa a ocupar el lugar del centro de referencia.

Ahora bien, si ya habíamos especificado hacia el comienzo del presente trabajo que el centro de referencia de una época es decisivo para el Estado, resulta imperioso que en un siglo marcado por un centro de referencia económico el Estado reconozca y guíe en forma eficaz las relaciones económicas. Pero, dice Schmitt, que “[c]onstituye un fenómeno digno de señalarse que el Estado liberal europeo del siglo XIX pudiese plantearse a sí mismo como *stato neutrale ed agnóstico* y que pudiese ver la legitimación de su propia existencia precisamente en su neutralidad” (Schmitt, 1984: 84). Bajo esta tendencia liberal se intenta reducir el Estado a un mínimo, neutralizarlo, impedir sus intervenciones en la Sociedad y en la Economía, a fin de que ambas adopten en su sector respectivo las decisiones necesarias según sus princi-

pios inmanentes. Un Estado neutral y abstencionista. Confía así en el libre juego de las energías sociales y económicas para asegurar la máxima prosperidad. El mismo principio de la libre competencia rige en el Parlamento, es decir, la creencia de que mediante el diálogo es posible transformar los intereses egoístas en una voluntad por encima de todos los partidos.

Pero no debemos olvidar: históricamente no puede hablarse de la preeminencia del pueblo como sujeto del poder constituyente en la Alemania del siglo XIX. La revolución de 1848 derivó en una monarquía constitucional, donde monarquía y representación popular coinciden como representantes de la unidad política: un compromiso dilatorio que se mantendrá hasta que el príncipe no renuncie a su poder constituyente y se reconozca el fundamento democrático. Y esta estructura dualista recién descrita sería sólo el ideario de un dualismo más fundamental y genérico: el de Estado y Sociedad²². En la consolidación de este Estado neutral se puede hablar también de un dualismo referido a las dos especies de Estado que este Estado “dualista” subtiende. Una vez asegurado el éxito político de la representación nacional frente al Gobierno, de la Sociedad frente al Estado monárquico y burocrático, es que puede afirmarse la preeminencia del cuerpo legislativo.

Pero de la misma manera en que el Estado legislativo logra filtrarse una vez que el Estado absoluto triunfó con su orden y seguridad, de forma análoga, en el mismo momento en que el Parlamento logra una superioridad sin par frente al Gobierno, aquel “se convierte en una estructura que encierra en sí misma una contradicción” (Schmitt, 2009b: 147). La distinción entre Estado y Sociedad deja de existir.

El Estado total

El siglo XX no es ajeno a este avance de la técnica que comentábamos; de hecho, en relación a esta sucesión de centros de referencia, Schmitt señala la emergencia de “una fe religiosa en la técnica” (Schmitt, 1984: 81). La afirmación del “superpoder del tecnicismo”, conduce al punto culmine de la neutralización que ha acompañado a la secuencia de centros de referencia descriptos: la técnica representa ese oasis.

No deja de impresionar entonces que Schmitt ubique en este mismo siglo el adve-

²² No debe pues, por ello, concebirse como conceptualmente intercambiables todos los miembros que aparecen de un mismo lado de la estructura del binomio: no puede hacerse extensiva la caracterización de la Sociedad al, por ejemplo, pueblo. Mientras que aquella es por principio de definición apolítica, éste, como poder constituyente, puede obrar políticamente.

nimiento de un nuevo Estado, acompañado por una transformación igual de fuerte en la situación constitucional alemana. Justamente, ese Estado decimonónico liberal, abstencionista, es declarado muerto en la medida en que deja de existir esa antítesis de la estructura dualista de Estado-Sociedad. Lo que se presencia es la organización de la Sociedad misma en Estado, esto es, una igualación entre Estado y Sociedad, que conlleva una necesaria metamorfosis de todos los problemas en problemas políticos, de manera que no cabe ya hablar de una dimensión político-estatal diferenciada de otra apolítica-social. “El Estado resultante de la autoorganización de la Sociedad no puede ya separarse realmente de ella y abarca todo lo social, es decir, todo aquello que guarda relación con la convivencia humana” (Schmitt, 2009b: 141). Este nuevo Estado, el Estado total, se extiende a todos los sectores de la vida humana.

En este sentido recién señalado es que puede decirse que “[e]l proceso de progresiva neutralización de los diferentes ámbitos de la vida cultural ha llegado a su término porque ha arribado la técnica. La técnica no es ya el terreno neutral en la línea de aquel proceso de neutralización y toda política de poder puede servirse de ella” (Schmitt, 1984: 81).

“En el terreno económico es donde la transformación se manifiesta con mayor claridad” (Schmitt, 2009b: 142). En este momento descrito por Schmitt, más bien, la relación entre Estado y Economía adquiere el estatus seminal dentro de los problemas de política interior. Las dificultades y problemas económicos ejercen un predominio aplastante, con una importancia mayor a la de cualquier otro problema desarrollado en otros sectores donde también repercute esta transformación en el Estado.

Así las cosas, se presencia el origen de un Estado total, integral. Es esta la realidad de la que Schmitt busca dar cuenta a través de un diagnóstico y reconocimiento efectivo, pues sus coetáneos fallarían en identificarla. Para él, esta tarea se impone como una necesidad; digámoslo sin hesitaciones: Weimar se encuentra en crisis. Describamos entonces brevemente aquellos fenómenos que hacen que el régimen de Weimar peligre.

En efecto, la situación constitucional que Schmitt contempla se caracteriza por la conjunción de tres conceptos, tres fenómenos evolutivos del derecho político alemán que, diferentes uno de otro, se manifiestan de distinto modo en sectores de la vida política.

El primero de estos fenómenos que Schmitt describe es el del pluralismo, el cual refiere a una variedad de complejos sociales organizados que se extienden al ámbito

del Estado, entrometiéndose tanto en distintos sectores de la vida política como así también en el ámbito de los Länder alemanes, sin por ello dejar de ser estructuras sociales, no políticas. Ya no rigen tampoco aquellos tipos de partidos presupuestos por la Constitución de Weimar, que gozan de una libertad incondicionada y de igualdad de posibilidades: ahora de lo que se trata es de partidos firmemente organizados, con una base de afiliados sólida. Mediante la pluralización no se interrumpe, desde ya, la transición a lo total, sino que solamente se parcela, en tanto cada complejo social organizado de poder trata de realizar esa totalidad para sí mismo en la medida de lo posible. El Parlamento, así, “se convierte en teatro de la distribución pluralista de las potencias sociales organizadas” (Schmitt, 2009b: 161), resultando incapaz de actuar; se trata de mayorías lábiles que hacen peligrar la formación de la unidad estatal²³. Este fenómeno, claro, no es ajeno al Estado económico recién descrito: “En efecto, la transición al Estado económico se ha simultaneado con la evolución del Parlamento hasta constituir el escenario del sistema pluralista” (Schmitt, 2009b: 211).

El otro fenómeno inédito, la policracia, refiere al conjunto de titulares jurídicamente autónomos de la economía pública, un número infinito de titulares sin ligazón entre sí. Esto tiene como consecuencia la ausencia de líneas normativas homogéneas, una desorganización y una falta de plan, decisiva por la extensión del Estado económico. La importancia de la policracia es mayor porque se conjuga con el quebrantamiento pluralista del Estado legislativo; la policracia así se constituye como una limitación para la voluntad política, es decir, se suma a la lista de amenazas y negaciones que existen para la unidad política de Weimar.

Por último, Schmitt menciona al federalismo, que expresa la coexistencia de una diversidad de Estados dentro de una organización federal, es decir, de la concurrencia de una pluralidad de estructuras políticas en el sector político. En una democracia la existencia de un federalismo es por demás particular, observa el pensador alemán, en tanto resulta difícil justificar la existencia de diversos Estados en una

²³ Es en este sentido que Schmitt se refiere al Estado total en “Desarrollo posterior del Estado total en Alemania”, publicado en febrero de 1933. Allí el Estado alemán actual es descrito como “un Estado total por debilidad y ausencia de resistencia, por su incapacidad de detener el asalto de los partidos e intereses organizados” (Schmitt, 1999: 23); el Estado pluralista ha engendrado un tipo de Estado total que “indiscriminadamente se entromete en todas las esferas de la existencia humana, un Estado que ya no conoce ninguna esfera a-estatal, porque generalmente ya no puede hacer distinción alguna. Es un Estado en el sentido puramente cuantitativo, de mero volumen, y no de intensidad y energía política” (Schmitt, 1999: 22). Más que un Estado total, dice Schmitt, existe una mayoría de partidos totales, cada uno de los cuales busca por su cuenta lograr una totalidad.

unidad nacional homogénea²⁴.

Estos fenómenos son entonces identificados como los causales de la crisis del régimen de Weimar; esta es la tarea que emprende Schmitt: ubicar las coordenadas de la situación constitucional concreta de Alemania a fin de determinar la manera en que incide en la formación de una particular voluntad política. Y, cuando por mor de estas tendencias señaladas, la formación de la unidad estatal se halla en peligro, surge la pregunta de “¿quién debe ser el defensor de la Constitución?”. Lo que pretenderé en el siguiente apartado es explicitar cómo la incógnita recién formulada sólo puede ser respondida si se discierne la inédita situación estatal en forma correcta, esto es, precisamente, sin obviar su carácter novísimo.

El guardián de la Constitución

“La demanda de un custodio y defensor de la Constitución es, en la mayoría de los casos, indicio de situaciones críticas para la Constitución” (Schmitt, 2009b: 5). No se debe sucumbir, entonces, a estas tendencias que ponen en jaque la formación de la unidad política.

Ante esta situación, decíamos, es necesario un defensor de la Constitución. ¿Acaso puede considerarse como tal el Tribunal Supremo del Reich? Para Schmitt, minar esa fundamentación es imperioso, pues en la Alemania de Weimar de 1931 el derecho de control ejercido por los jueces es reconocido como una defensa de la Constitución. Pero sostiene Schmitt que los propugnadores de una defensa judicial de la Constitución deberían considerar que aún si “la protección judicial de la Constitución no es más que un sector de las instituciones de defensa y garantía instituidas con tal objeto, se revelaría una superficialidad notoria el hecho de olvidar la *limitación extrema* que todo lo judicial tiene” (Schmitt, 2009b: 22). Así, la asignación de esa función de garante al Tribunal Supremo residiría en una opinión generalizada respecto del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, considerado falazmente como un “Tribunal político” cuando en verdad sólo comporta funciones estrictamente ju-

²⁴ Y cabe aclarar que en esta situación peculiar que atraviesa a Weimar, el federalismo puede aliarse a este pluralismo del que dimos cuenta, en tanto los complejos sociales de poder buscan defender la posición adquirida en cada uno de los Länder, produciendo entonces un doble quebrantamiento del hermetismo y de la solidez de la unidad estatal. Pero también el federalismo puede constituir un contrapeso frente a estas estructuras pluralistas: mediante la descentralización territorial, mediante la autonomía estatal que un país ofrece, es posible hacer conciliar democracia y federalismo.

diciales. En todo caso, el Tribunal Supremo del Reich posee una importancia moderada respecto del derecho de control que su par norteamericano ejerce: el control judicial que asume el primero es accesorio, constituye una competencia ocasional, ejercitada en modo eventual. Además es preciso no obviar que, como consecuencia de la judicialidad, la protección se reduciría a hechos únicamente pretéritos, introduciendo la judicialidad un efecto paralizador en el orden político. Además, el centro de gravedad del fallo se sitúa en la legislación: la justicia se encuentra atada a normas, normas que permiten una subsunción concreta; así, la acción de la justicia cesa cuando las normas son dudosas respecto a su contenido. Es preciso pues distinguir correctamente la situación constitucional concreta de Alemania.

Dichos ensayos [los de avalar un Tribunal Supremo como defensor de la Constitución] estaban condenados al fracaso, porque no derivaban de un concreto conocimiento de la situación constitucional en su conjunto, sino, solamente, de una reacción de carácter reflejo. (...) La transición al Estado económico y bienhechor significa, ciertamente, un momento crítico para el tradicional Estado legislativo, pero justamente por ello no debía ni podía aportar, sin más, fuerzas nuevas y energías políticas a los tribunales. (Schmitt, 2009b: 147)

Pero cabe preguntarse todavía si el Parlamento puede desempeñar ese rol de guardián de la Constitución. La situación constitucional concreta alemana no debe ser abordada con conceptos y reactivos pretéritos, sino que para Schmitt es menester reconocer la coyuntura vigente y ya presente. Empero, lo contrario sucede, y ello se visualiza perfectamente en la oposición a la atribución del Presidente para promulgar decretos que suplan la ley, tal y como aparece en el artículo 48, apartado 2, de la Constitución de Weimar. Si, tal como dice Schmitt, el Parlamento es este teatro de la distribución pluralista de las potencias sociales organizadas, donde se establecen mayorías sólo de carácter lábil, no puede pretenderse entonces que se erija el protector desde este órgano.

Ante todo, debe rechazarse toda exégesis que caracterice a la Constitución de Weimar como contrato, pues la Constitución vigente en el Reich afirma la idea democrática de la unidad homogénea e indivisible de todo el pueblo alemán. Se enfatiza pues una consideración de la Constitución como concepto positivo, esto es, como un acto del poder constituyente, el pueblo alemán unificado, una decisión “sobre la forma y modo de la unidad política, cuya existencia es anterior” (Schmitt, 2011c: 58). Así en tanto el Presidente del Reich es elegido por todo el pueblo alemán, él es el protector de toda la ordenación constitucional; este es el principio democrático sobre el cual la Constitución de Weimar descansa.

El jurista alemán ataca entonces cierta acepción de la neutralidad que implica la evasión de toda decisión, lo que a la postre devendría no en una mera despolitización de la situación actual, sino en el reemplazo de la política alemana por otra política extranjera. Lo político, ya sabemos, es imposible de ser eliminado: todo sector de la vida humana es en potencia político. Así y todo, el pensador de Plettenberg rescata una acepción positiva de la neutralidad. El Presidente desempeñaría, en el sentido ya explayado, un papel de poder neutral, mediador, regulador y tutelar, que no se encuentra por sobre los restantes poderes, sino que se halla ubicado al mismo nivel, aunque revestido de atribuciones especiales y de ciertas posibilidades de intervención. Así debe obrar el Presidente del Reich ante esas amenazas a la formación de la unidad política: se debe intentar la “necesaria resolución tomando como base las energías del conjunto y de la unidad (...) [,una] decisión política (...) cuya imparcialidad solo puede tener su punto de apoyo en el terreno de la unidad y de la totalidad política, y cuya fuerza se pone a prueba en casos de excepción” (Schmitt, 2009b: 267).

El Presidente plebiscitario del Reich debe ser el “custodio de la Constitución”, preservando de este modo la continuidad institucional que distingue a la existencia histórica alemana. (...) El carisma del presidente Hindenburg debe resguardar la legitimidad de la legalidad constitucional. A través de la dictadura comisaria, que le concede el artículo 48 de la Constitución, su decisión política debe superar la crisis institucional que ha producido la crisis del 30 (Pinto, 2002: 115).

El Presidente del Reich, como centro de un sistema de atribuciones plebiscitarias y neutralizadoras, debe hacer de contrapeso a esas tendencias pluralistas de los grupos sociales y económicos del poder.

Conclusión

El trabajo ha portado una intención tácita: se ha reusado a prestarse a aquellas interpretaciones que Jean-François Kervégan denomina “continuistas”, según las cuales Schmitt haría explícita una cierta filiación al espíritu del pensamiento nacionalsocialista ya desde sus primeras obras, y, en especial, con su postulación del decisionismo (Kervégan, 2013: 32). Como hace Kervégan, actualizando el potencial crítico y explicativo del alemán para con el mundo actual, destacamos en *El guardián de la Constitución* un dilecto ejercicio no solo en tanto la genealogía del Estado elucidada permite perfilar el nuevo Estado total acaecido, rechazando considerar al Estado parlamentario como ahistórico y como dato incontestable, sino que también

permite pensar y forjar nuevos conceptos con los cuales asir una realidad igual de novedosa, de modo de no caer en diagnósticos mendaces.

“La interpretación jurídica y científica de la Constitución no puede avanzar sin un claro sentido crítico de la historia, so pena de caer en un formalismo insustancial y en una palabrería vana” (Schmitt, 2009b: 231). Considerar el devenir que el Estado ha experimentado es otra forma de decir que es menester no obviar la situación constitucional presente. Y esto se impone, producto de la coyuntura crítica, como una necesidad: “...y conste que no he procedido así por el placer de desarrollar una tesis ‘sagaz’ o ‘sugestiva’, sino por la fuerza misma de una necesidad que emana de la naturaleza misma del asunto” (Schmitt, 2009b: 4). Ello pretende Schmitt: “La elaboración científica de semejante tarea no es posible sin tener una idea precisa de la situación constitucional contemporánea” (Schmitt, 2009b: 3). Sólo de esta manera, reconociendo el estado de cosas en su singularidad, como parte de un devenir que ya ha estado aconteciendo, es que puede identificarse al guardián de la Constitución: el Presidente del Reich.

Teología política y nazismo: la autointerpretación de Schmitt problematizada.

Por Germán Aguirre.

Hoy, después de 12 años, se podrá juzgar hasta qué punto ha resistido el paso del tiempo aquel pequeño texto publicado en marzo de 1922.

Carl Schmitt

Carl Schmitt es un pensador harto polémico. No sólo por su rica y vasta obra, la cual aborda diversas temáticas relevantes para la teoría política desde posiciones originales y provocadoras, sino también por su historia de vida, a cuyo interior se encuentra, sobresaliente, su apoyo paladino al régimen nacionalsocialista. Esto ha dificultado mucho la interpretación rigurosa de los textos del jurista, dado que la indignación moral ante su persona es en muchas ocasiones el primer sentimiento que invade al lector y lleva a reducir toda su producción teórica a la de un desdeñable apologista del nazismo.

En la presente reflexión, y con vistas a aportar a una interpretación más compleja del corpus teórico schmittiano, intentaremos mostrar una discontinuidad al interior de su pensamiento. En términos más específicos, contraponemos al Schmitt de *Teología política* (1922) con el Schmitt “colaboracionista” del nacionalsocialismo (1933-1934). La selección de estos dos momentos no es arbitraria, sino que surge de un hecho particular y curioso en las ediciones de los textos del jurista: en 1934 se publica la segunda edición de *Teología política*, a la que Schmitt agrega un nuevo prólogo, en el cual se pregunta sobre su plausible actualidad e introduce ciertas “correcciones” al texto original. Este ejercicio de autointerpretación por parte de Schmitt llama la atención y obliga a preguntarnos sobre la posible conexión entre el texto de 1922 y las ideas de Schmitt en 1933-1934.

¿De qué modo llevaremos a cabo la contraposición mencionada? Comenzaremos analizando el prólogo a la reedición de *Teología política* que Schmitt escribe en noviembre de 1933, en el cual veremos ciertos elementos nuevos que ameritan una profundización mayor. Para desplegarlos adecuadamente, nos remitiremos a dos obras centrales del Schmitt “colaboracionista”: *Estado, movimiento, pueblo* (1933), y *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* (1934). Volveremos, luego, sobre *Teología política* para ponderar comparativamente los elementos en análisis.

Como argumento central de la reflexión, sostenemos que hay una fuerte discon-

tinuidad entre lo argumentado por Schmitt en 1922 y lo que afirma en 1933-1934, lo cual impide hacer una lectura unitaria de su obra. Mientras que en *Teología política* Schmitt da cuenta de la importancia de la trascendencia –en el sentido de una instancia que, ubicada afuera de los límites normales del orden político, opera sobre este–, en el período colaboracionista reivindica la inmanencia –en el sentido de una identidad interior y cerrada, autosuficiente, que no precisa de exterioridad alguna para configurarse.

Peculiares irrupciones

Teología política, publicado en 1922, es un texto breve. Marcado a fuego por la polémica con el liberalismo normativista y el socialismo, pondera la decisión soberana sobre lo excepcional como un nodo articulador de todo orden jurídico-político. El decisionismo emerge allí como un rasgo clave del pensamiento schmittiano. Asimismo, en sus líneas se esboza con maestría la reflexión sobre el proceso de secularización que en sus obras posteriores habría de expresarse de manera más acabada. En este sentido, lo teológico-político aparece como una forma estructural que adquiere el orden político a partir de la modernidad. De ahí que se resalte la analogía entre conceptos teológicos y jurídicos.

El prólogo o advertencia preliminar que Schmitt, en noviembre de 1933, decide añadir a su *Teología política* –sin hacer mayores modificaciones al texto original– se organiza en tres párrafos totalizando no más de 750 palabras. El primero introduce comentarios formales sobre la edición. El segundo realiza una mirada sobre el proceso de secularización y sobre la conceptualización de lo político²⁵. El tercer párrafo introduce comentarios correctivos de Schmitt respecto de su obra original, y es aquí donde quisiéramos hacer foco. Hay dos elementos nuevos que requieren una particular atención.

El primero está relacionado con la conceptualización de los métodos científico-jurídicos o, como Schmitt denominará en la década de 1930, los modos del pensar jurídico. Cada método o modo se distingue por tener una concepción particular y última acerca del derecho, a partir de la cual se deducirá todo lo que se considera jurídico. Mientras que en *Teología política*, Schmitt distinguía dos métodos del pen-

²⁵ En este sentido, Schmitt realiza aquí una referencia a algunas de sus principales obras de la segunda mitad de la década de 1920: *El concepto de lo político* (1927), *Teoría de la constitución* (1928), y *La era de las neutralizaciones y las despolitizaciones* (1929).

sar científico-jurídico –el normativista y el decisionista–, en este prólogo añade un tercero: el institucional o del orden concreto: “Hoy no distinguiría ya dos, sino tres formas de pensamiento científico-jurídico, a saber: además del normativista y del decisionista, el tipo institucional.” (Schmitt, 2009a: 12).

El segundo elemento que resulta llamativo es que en este prólogo Schmitt da cuenta de una concepción trina de la unidad política –es decir, compuesta por tres elementos: Estado, movimiento y pueblo. Schmitt sostiene que “las tres esferas y elementos de la unidad política –Estado, movimiento, pueblo– se pueden ordenar en los tres tipos de pensamiento jurídico, tanto en sus formas fenoménicas sanas como en sus formas degeneradas” (Schmitt, 2009a: 12). Esto constituye una innovación en el pensamiento de Schmitt, puesto que en 1922 la reflexión se articulaba a partir del tradicional esquema de conceptualización binario de la unidad política, que distingue entre Estado y sociedad.

Así, este tercer párrafo incluye “correcciones” o ajustes teóricos que Schmitt realiza por sobre el texto original de 1922. ¿Qué cambia el hecho de que se introduzca un tercer modo del pensar científico-jurídico con respecto a lo argumentado unos diez años antes? ¿En qué consiste y qué consecuencias tiene la nueva concepción trina de la unidad política?

El orden comunitario y la unidad trimembre

Veamos, en primer lugar, cómo se caracterizan cada uno de los métodos jurídicos que Schmitt enumera. En *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica* se despliegan las diferencias entre el normativismo, el decisionismo, y el orden concreto.

El puro pensamiento normativista pondera la norma como el elemento específico de lo jurídico. Ella se caracteriza por flotar sobre las situaciones concretas y sobre las personas, adquiriendo, de este modo, objetividad e imparcialidad. El problema del normativismo está dado por su abstracción respecto de la cambiante realidad. La separación entre norma y facticidad, entre deber y ser, no es adecuadamente analizada por el normativista, que sólo se preocupa por la “pureza” de la norma. Todo lo que no es norma es un presupuesto externo, un problema sociológico.

El puro decisionismo, por su parte, plantea como principio de todo derecho una decisión soberana auténtica, que no deriva más que de una nada normativa y de la falta de todo orden. Antes de la decisión sólo hay anarquía y caos.

Tanto el decisionismo como el normativismo se postulan como principios últimos, absolutos, de lo jurídico. El pensamiento del orden concreto, según Schmitt,

viene a limitar la absolutización del derecho que los otros dos modos del pensar jurídico plantean. La norma y la decisión son “momentos” necesarios e importantes, pero se “insertan” en un orden de vida concreto. Frente al puro normativismo, Schmitt quiere reubicar el lugar de la norma dentro del marco del orden concreto: el orden no es engendrado a partir de la norma, sino que la norma es engendrada a partir del orden (Schmitt, 2012b: 267). Frente al puro decisionismo, Schmitt quiere limitar la idea de una decisión *ex nihilo*: en toda decisión se presupone un orden ya dado, en el cual aquella se inserta.

Ahora bien, en esta ponderación del orden concreto, Schmitt hace algo muy llamativo: restituye y reivindica las configuraciones medievales y la tradición comunitaria germana. En este movimiento, se realiza con sutileza una asociación de la noción de orden concreto con la de comunidad²⁶. Al mismo tiempo, se hace una particular lectura de la evolución histórica, con elementos nuevos respecto de su reconocida mirada sobre la secularización. Y en esta serie de desplazamientos y concatenaciones en torno a la noción de orden concreto –sostenemos– se encuentra lo verdaderamente disruptivo al interior de la obra schmittiana²⁷.

El derecho natural medieval –sostiene Schmitt– era una unidad de orden vital, compuesta por jerarquizaciones y distribuciones. Con la caída de los múltiples órdenes comunitarios feudales, aparece el Estado absorbiendo todos los órdenes, desplazando las comunidades y pretendiendo construir el orden estatal desde el individuo, es decir, “a partir de una *tabula rasa*, de una nada de orden y comunidad”. Este es el momento del más puro decisionismo, y la figura de Hobbes aparece como central. Sobre la base de ese nuevo orden creado por el Estado, es posible –continúa argumentando Schmitt–, la difusión de un derecho más normativo (Schmitt, 2012b: 287).

De esta lectura evolutiva se desprenden dos problemas. En primer lugar, una contraposición polémica entre la comunidad –que se remonta a la Edad Media– y la

26 En línea con los desarrollos contenidos en el capítulo a cargo de Ricardo Laleff Ilieff, entendemos este concepto en los términos de la clásica distinción de Ferdinand Tönnies entre “comunidad” (*Gemeinschaft*) y “sociedad” (*Gesellschaft*), muy influyente en el pensamiento alemán de la época. Carl Schmitt era un buen conocedor de la obra de Tönnies.

27 Y no tanto en la conceptualización del orden concreto en sí, puesto que la reflexión sobre el orden y la realidad concreta se encontraba ya en sus primeras obras, haciendo posible una interpretación conciliadora y no disonante entre el decisionismo y el orden concreto.

modernidad –caracterizada por la ausencia de lo comunitario–. En segundo lugar, la ordinación de los modos del pensamiento jurídico en una cronología específica: el orden concreto en el Medioevo, el decisionismo en el siglo XVII, el normativismo en el siglo XVIII, y el positivismo –que no es estrictamente un modo de pensar jurídico– en el siglo XIX²⁸.

Como corolario de esta argumentación de Schmitt, resulta fundamental ver el lugar que atribuye a la situación alemana actual. En otras palabras, esta evolución histórica de lo jurídico-político debe concatenarse argumentativamente –a nuestro juicio– con el lugar del orden concreto en el presente, tal como Schmitt lo entiende:

Se necesita ahora el pensamiento concreto del orden y de la forma que ha surgido para las nuevas tareas de la situación estatal, popular, económica e ideológica y para las nuevas formas de comunidad. Por eso, en esa introducción de un nuevo modo de pensar jurídico está contenido no un simple correctivo del actual método positivista, sino un tránsito a un nuevo modo de pensar jurídico, que se ajusta a las futuras comunidades, órdenes y formaciones de un nuevo siglo. (Schmitt, 2012b: 315)

Hay en Alemania, según Schmitt, un pensamiento del orden concreto que se adecua a las nuevas formas de comunidad. Es a la vez una superación de los otros modos del pensar jurídico que ya han cumplido su hora histórica, y una restitución de la idea de orden concreto medieval y germánica, aunque no en un regreso lineal, sino en su adaptación a la situación de la realidad política contemporánea.

Ahondemos ahora en el segundo elemento innovador: la forma trimembre de la unidad política. En *Estado, movimiento, pueblo* –ya el nombre nos da los componentes de la triada– el jurista decreta la superación del Estado moderno, y da la bienvenida a un nuevo actor político central, capaz de hacer frente a la realidad social del siglo XX y de encarnar al –explícitamente evocado– espíritu comunitario: el movimiento.

La forma binaria de la unidad política, propia del liberalismo del siglo XIX, se expresaba por medio de dualismos: “entre ley y fuerza, ley y Estado, ley y política, intelecto y poder, intelecto y Estado, individuo y comunidad, Estado y sociedad”

²⁸ El positivismo aparece en el siglo XIX como una mezcla viciada entre normativismo y decisionismo. Es, en líneas generales, resultado de un proceso por el cual todo pensamiento jurídico se convierte en pensamiento legal. El positivista queda en la pura ley, la cual le otorga la idea de la objetividad e inquebrantabilidad del orden jurídico. Asimismo, con la finalidad de satisfacer su necesidad de seguridad y previsibilidad, el positivista puede ser o bien decisionista, o bien normativista, dependiendo de la cambiante situación.

(Schmitt, 2001: 24)²⁹. Esta estructura binaria, sostiene Schmitt, es contraproducente cuando se da una época de luchas políticas y aparecen grupos políticamente irresponsables: los poderes indirectos. Un Estado dominado cada vez más por el pensamiento legalista, se demuestra incapaz de hacerles frente y lo que termina por ocurrir es el desagarramiento de la propia unidad política (Schmitt, 2001: 28).

La realidad social del siglo XX marca el fin del Estado en su rol de monopolizador de lo político, aunque esto no significa que deje de existir en tanto mero órgano administrativo. El Estado se constituye, en consecuencia, en la “parte políticamente estática” de la unidad política. El pueblo, por su parte, aparece como el elemento que, bajo el amparo de la decisión política del líder, se dedica a la autoadministración económica y social, organizándose en esferas regionales autónomas. Es, de este modo, el “lado impolítico” de la unidad triádica. Ambos, Estado y pueblo, son sostenidos y conducidos por el movimiento, el cual se constituye así en el “elemento político dinámico”. Expresado en el partido nacionalsocialista, el movimiento se caracteriza por el liderazgo y por la organización jerárquica (Schmitt, 2001: 11-14).

Asimismo, la unidad política se asienta sobre una fuerte identidad de especie entre el líder y los seguidores. El concepto de liderazgo se sustenta en una presencia inmediata, y la identidad de especie es garantía de que el líder no se vuelva tiránico.

Nuestro concepto [de liderazgo] no es ni necesaria ni apropiadamente una imagen intermediaria o un símil representativo. (...) Es un concepto de lo inmediatamente presente y de una *presencia* real. Por esa razón, y como un requerimiento positivo, implica también una *identidad de especie absoluta entre líder y seguidores*. Tanto el contacto continuo e infalible entre líder y seguidores, como su mutua lealtad, están basados en la identidad de especie. Sólo la identidad de especie puede evitar que el poder del líder se vuelva tiránico y arbitrario. (Schmitt, 2001: 48)

Schmitt contrapone esta idea de comunidad de especie a la noción católica de dominación, expresada en la imagen del “pastor y su rebaño”. “Esencial para esta imagen –sostiene Schmitt– es el hecho de que el pastor se mantenga absolutamente *trascendente* respecto del rebaño” (Schmitt, 2001: 47). La formulación trimembre de la unidad política tiene así varias implicancias importantes. En primer lugar, la afirmación del movimiento en desmedro del Estado. En relación a esto, también vemos la desaparición de la reflexión sobre el soberano estatal. En segundo lugar, la idea de una identidad inmediata entre líder y seguidores, asentada en una fuerte idea de comunidad y opuesta de suyo a toda idea de trascendencia. Esto se une co-

²⁹ Todas las citas de *Estado, movimiento, pueblo* son de traducción propia, a partir de la versión inglesa.

rectamente a lo que hemos desplegado en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, en el sentido de la afirmación de una armonía inmanentista entendida en términos comunitarios, como caracterización política del presente y en relación a un proceso histórico específico.

El tratado de 1922

Si en el nacionalsocialismo la reflexión de Schmitt es acerca de los órdenes concretos comunitarios –premodernos y contemporáneos–, la discusión que se presentaba en *Teología política* –ausente de suyo todo elemento comunitario– está enmarcada en la problemática de la modernidad.

La polémica de 1922 tiene una forma binaria: se da en el marco de la relación Estado-sociedad. Frente al normativismo despolitizante, que, en su desarrollo histórico, apunta a superar lo teológico-político y a la figura del soberano, Schmitt afirma la decisión soberana como momento trascendente que configura y restaura el orden jurídico. El jurista de Plettenberg se nos presenta como un pensador decisionista:

Todo orden descansa sobre una decisión, y también el concepto del orden jurídico, que irreflexivamente suele emplearse como cosa evidente, cobija en su seno el antagonismo de los dos elementos dispares de lo jurídico. También el orden jurídico, como todo orden, descansa en una decisión, no en una norma. (Schmitt, 2009a: 16)

El problema de la realización del derecho –es decir, de la transposición de la idea jurídica a la realidad concreta– aparece porque la norma no se aplica por sí misma, y porque su contenido no abarca la totalidad de la situación concreta. Hace falta la decisión, como momento autónomo, para que el derecho pueda valer³⁰.

En este sentido, fue Thomas Hobbes quien se dio cuenta de la peculiaridad cons-

³⁰ El decisionismo presenta aquí una leve inflexión respecto de lo que se sostendrá en *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Apunta no sólo a la creación del orden, sino a la conservación del mismo. El estado de excepción –aquello sobre lo que la decisión soberana decide– es diferente de la anarquía. Aunque en términos absolutos Schmitt sostenga que la decisión surge de una nada normativa, no puede dejar de introducir la cuestión del orden, para no caer en la abstracción jurídica propia del positivismo. El soberano no carece de una idea de orden; ahora bien, la propia acción del soberano en el estado de excepción da cuenta de la imposibilidad de que ese orden sea comunitario. La diferencia estriba, en todo caso, en que, mientras que en 1922 el orden se define a partir del soberano estatal, quien ejerce el monopolio de la decisión sobre la “situación normal” en la que la norma pueda valer (Schmitt, 2009a: 28), en 1934 es el orden el elemento central en cuyo seno la decisión se inserta. La evolución, en este sentido, va en la dirección que lleva a descubrir al orden como un momento jurídico independiente de la decisión.

titutiva de la forma jurídica –esto es, que el derecho precisa de un elemento subjetivo, de una *auctoritas interpositio*– y lo expresó en su método científico-jurídico decisionista. Frente a la idea de que el poder estatal se someta a un poder intelectual, Hobbes afirma que el poder es un atributo de las personas, no de instancias abstractas y que, en todo caso, lo que puede suceder es que el poseedor de un poder se someta al poseedor de otro poder. Hobbes “acertó a esgrimir un argumento decisivo que lleva implícito el entronque de este tipo de decisionismo con el personalismo y rebate cualquier intento de poner en lugar de la soberanía concreta del Estado un órgano abstractamente válido” (Schmitt, 2009a: 33-34).

En otras palabras, el mérito de Hobbes es haber descubierto que lo específico de la forma jurídica radica en la decisión soberana: “En la realidad de la vida jurídica importa *quién* decide (...) En la oposición entre sujeto y contenido de la decisión, y en la significación propia del sujeto, estriba el problema de la forma jurídica” (Schmitt, 2009a: 34-35).

La restitución de Hobbes va concatenada a la afirmación de lo teológico-político. Fue Hobbes quien se dio cuenta del peculiar y relevante carácter de la decisión soberana. Y esto lo hizo en polémica con las perspectivas intelectualistas abstractas. En el desarrollo histórico, serían estas últimas las que habrían de imponerse y negarían la permanencia de un elemento teológico en la modernidad. Más allá de este intento, la modernidad no es autosuficiente. Se encuentra ligada genealógica y estructuralmente a la teología. Aunque no conserva su sustancia –en este sentido está vaciada–, no la ha superado. La decisión aparece como el elemento que expresa esta doble realidad: por un lado, la ausencia de un orden, de un fundamento; por otro lado, la necesidad de dar forma, de configurar el orden. Lo teológico-político, expresado en la figura del soberano, aparece como un recuerdo de que el orden no subsiste por sí mismo.

Teología política en el nacionalsocialismo: una lectura problematizada

Si, desde un punto de vista, podemos encontrar en el Schmitt de ambos períodos un análisis coincidente respecto de la modernidad –donde se destaca la ausencia originaria de orden y la aparición de la decisión política soberana formativa, y, en consecuencia, la concatenación entre la modernidad y lo teológico-político–, lo que evidentemente cambia es la toma de posición de Schmitt respecto de este proceso. La respuesta que en 1933-1934 Schmitt da acerca de la problemática que la modernidad plantea al orden político pasa por un refugio en la idea del orden comunitario, an-

terior y superior respecto tanto de la decisión como de la norma. De allí se entiende la diferenciación que hace sobre la evolución de los últimos siglos en su proceso de secularización, y la esperanzadora nueva realidad alemana, que ha recuperado la centralidad del orden concreto comunitario y vencido las tendencias disruptivas de la unidad política. En 1922, por el contrario, la respuesta al problema del orden político estaba enmarcada en la propia lógica de la modernidad: ante las pretensiones de autosuficiencia de las tendencias liberales y socialistas, Schmitt venía a recordar la deuda y la insuficiencia de todo orden, su carácter precario, la falta de armonía y la consecuente necesidad de trascendencia que se expresaba, en última instancia, en la decisión excepcional del soberano, en la respuesta ante la nada de comunidad.

Las “correcciones” que Schmitt, al pasar, esboza en su texto, cambian todo el sentido de la lectura: el pensamiento del orden concreto comunitario viene a limitar la decisión que se constituía como principio de garantía de la situación normal; y, en una perspectiva más general, viene a problematizar fuertemente el rol trascendente de la autoridad estatal. La formulación trina va en el mismo sentido: pondera al movimiento en desmedro del Estado, haciendo desaparecer la cuestión de la soberanía; y se afirma una identidad inmediata entre líder y seguidores, posible gracias a una comunidad de especie.

Así, las dos claves de lectura que hemos rastreado en la isagoge de 1933, dan cuenta de un desarrollo más general: el pasaje desde una visión del orden político centrada en la trascendencia hacia una reivindicación de lo inmanente. En consecuencia, Schmitt no puede mantener en 1934 la afirmación de lo teológico-político sin caer en contradicción. En primer lugar, por su alejamiento de la modernidad. En segundo lugar, por la negación de la decisión trascendente. En tercer lugar, por su afirmación de la idea de comunidad en desmedro de la noción de sociedad. Schmitt leyó *Teología política* en el nacionalsocialismo, pero desde un distanciamiento considerable. En todo caso, cabe preguntarse cuánto duraría ese distanciamiento, y qué lugar habrían de tomar los elementos aquí analizados cuando la esperanza que Schmitt había depositado en el nuevo régimen se viera frustrada y la pregunta acerca del orden y su fundamento volviera a aparecer de forma acuciante.

La dictadura soberana en el temprano constitucionalismo argentino.

Por Tomás Wieczorek.

El concepto de dictadura soberana ocupa un lugar fundamental en el pensamiento constitucional de Carl Schmitt en el período previo a su colaboración con el régimen nazi. La relevancia de este concepto radica en que constituye una condensación de un particular modo de ejercicio de poder y autoridad, conducente a informar a las unidades políticas sobre principios específicamente modernos. En gran medida la dictadura soberana es, para Schmitt -y en oposición a la dictadura comisarial o clásica-, la cifra del cambio metafísico operado por el pensamiento revolucionario al interior de la modernidad jurídica.

En vista de la importancia que reviste esta categoría en el pensamiento schmittiano, y a fin de avanzar en favor de su aplicación histórica y espacialmente situada, el presente trabajo se propone inquirir acerca de la existencia de dictaduras soberanas en los primeros esfuerzos por constituir la unidad política que actualmente denominamos República Argentina (1810-1816). Nuestra hipótesis apunta a señalar que la imposibilidad de su exitosa concreción durante ese período, como el devenir histórico ha sancionado, está estrechamente vinculada con la ausencia de los presupuestos orgánicos -expuestos con meridiana claridad por Schmitt- que condujeron a su concreción en el caso francés. A tal efecto nos proponemos, en primer lugar, restituir las principales características de este dispositivo conceptual a partir de las únicas obras de Schmitt donde la materia recibe un tratamiento sistemático (*La dictadura y Teoría de la constitución*), para luego aplicarlo al caso en estudio.

Dictadura soberana: definición y genealogía

En *La dictadura* Schmitt se propone investigar la especificidad de este “concepto central de la teoría del Estado y la teoría de la Constitución” (Schmitt, 2013: 19), realizando una atenta genealogía a efectos de alcanzar un tipo conceptual riguroso frente a la evidente plurivocidad que demuestra su utilización en el debate político y jurídico. Como señala Arato, la concepción schmittiana

...conduce a dos tipos fundamentales de dictadura, dependiendo de si las leyes son suspendidas para su protección, o para establecer un nuevo sistema legal. El primer tipo es llamado comisarial, e incluye como subtipos la dictadura romana, el gobierno de los comisarios de las monarquías absolutas, y el gobierno de emergencia bajo las

constituciones modernas. Una dictadura comisarial es aquella en la que la preservación de un orden constitucional ya existente es el objetivo de su suspensión, y donde su suspensión tiene lugar de acuerdo con las propias reglas de este orden. (...) El segundo tipo de dictadura se llama soberana o revolucionaria y parece restringirse a los esfuerzos revolucionarios modernos para crear una constitución o un nuevo régimen. El objetivo de la dictadura soberana no descansa en la protección o restablecimiento de una legalidad existente, sino en el establecimiento de una constitución más justa o “verdadera” (Arato, 2000: 927-928).

Siguiendo el argumento de Arato, la dictadura comisarial es establecida por una autoridad legal ya existente que fija su comisión; consecuentemente, y tal como su arquetipo romano, no puede ejercer poderes legislativos que afecten al ordenamiento que debe preservar. La dictadura soberana, en cambio, encuentra su nota distintiva en que su poder y acción se orientan al dictado de una nueva constitución, en función de una legitimidad que por ello mismo no puede ser reducida al tipo racional-legal weberiano.

Desde el punto de vista de la filosofía del derecho, Schmitt indica que la “esencia” de la dictadura radica en la posibilidad de separar “las normas del derecho y las normas de realización del derecho” (Schmitt, 2013: 25). En esta distinción se incardina, precisamente, el componente conceptual fundamental de la dictadura:

Tanto en la dictadura soberana como en la comisarial, forma parte del concepto la idea de una situación establecida por la actividad del dictador. (...) La acción del dictador [comisarial] debe crear una situación en la que pueda realizarse el derecho, porque cada norma jurídica presupone, como medio homogéneo, una situación normal en la cual tiene validez. (...) La dictadura soberana ve (...) en la ordenación total existente la situación que quiere eliminar mediante su acción. No suspende una Constitución existente valiéndose de un derecho fundamentado en ella y, por tanto, constitucional, sino que aspira a crear una situación que haga posible una Constitución, a la que considera como la Constitución verdadera. (Schmitt, 2013: 146-149)

Según Schmitt, los orígenes de esta esencia conceptual se remontan al Renacimiento, y en gran medida surgen de la mano de Maquiavelo. Mientras que, siempre según la lectura de Schmitt, en los *Discursos* del florentino se recupera el sentido romano (y clásico) de la dictadura como magistratura especial, legalmente establecida en su institución y duración, que tiene por fin la salvaguarda del ordenamiento legal mediante la ejecución jurídicamente inmediata de lo que el dictador estime necesario a tal efecto, *El príncipe* significa el hito fundacional de la visión técnico-instrumental propia de la racionalidad del Estado moderno, que constituye un supuesto fundamental del tipo específicamente moderno de dictadura. Como encarnación política del espíritu técnico del Renacimiento, el núcleo de este tratado radica en

el juicio en torno a la articulación entre diversos medios y dos fines políticos cardinales: la edificación y salvaguarda del Estado por medio de la adecuada disposición de la materia humana -vale señalar que la tónica de este pensamiento está dada por una antropología pesimista: el pueblo no razona, al pueblo se le debe dictar. Si el segundo de estos fines no escapa *a priori* a la lógica de la dictadura comisarial, el primero constituye una innovación radical frente al pensamiento clásico. Y es esta razón instrumental, originalmente circunscrita a las situaciones extraordinarias, la que progresivamente se constituirá en el principio rector de las ingentes funciones ejecutivas, regulares del naciente Estado moderno; de ella se sigue la progresiva ampliación del ejército y el servicio civil burocrático como medios de un poder político tendiente a la centralización.

En resumen, y aún si en un sentido conceptual estricto el príncipe absoluto no es un dictador (al ser soberano está por encima de la Constitución), lo cierto para Schmitt es que *El príncipe* de Maquiavelo trata acerca “de la técnica racional del absolutismo político” (Schmitt, 2013: 34). En lo sucesivo, todas las teorías de la razón de Estado, así como los denominados *arcana imperii*, y aún la moderna reflexión sobre la soberanía -interpretada en la clave decisionista que signa al Schmitt de este período- estarán insuflados de este espíritu. De modo que racionalismo, tecnicidad y ejecutividad son elementos fundamentales del Estado moderno y, en la medida en que implican un centro de irradiación del mando, constituyen una “triple dirección hacia la dictadura” (Schmitt, 2013: 37).

Desde el punto de vista de la mutación del pensamiento jurídico a la luz del método teológico-político (Kervegán, 2009), la ruptura con los supuestos de la visión del Estado medieval-estamental tiene su antecedente en la estructura conceptual de las reformas operadas al interior de la Iglesia Católica entre los siglos XI y XIII. En este período la *plenitudo potestatis* papal se convirtió en un *ius reformandi* absoluto mediante el cual el papado, órgano legítimamente constituido en virtud de la *potestas constituens* divina, condujo una profunda reforma en contra de la organización eclesiástica-estamental de jerarquías y cargos aparentemente inmutables, considerados hasta entonces como derechos legítimamente correspondientes a sus titulares. Más aún, y especialmente a partir de Inocencio III, el “vicario de Cristo” comenzó a lanzar al terreno europeo comisarios encargados de resolver las controversias en su nombre. Paulatinamente esta práctica fue trasladándose al ejercicio del poder secular, y desplazándose en consecuencia desde el campo de la teología al de la ciencia jurídica. Es así que los primeros teóricos del absolutismo comenzaron a delinear la figura del

comisario como un cargo extraordinario con vistas no sólo al ejercicio encomendado de la función judicial, sino también a la ejecución de cualquier cometido jurídico (aunque no necesariamente legal) asignado por el soberano en cuanto comitente. Ya entonces se estableció que el contenido de su acción no dependía, como en el caso del funcionario o magistrado regular, de las previsiones legalmente establecidas, sino de la voluntad del soberano.

Los comisarios regios constituyeron el instrumento privilegiado de gobierno y administración del centralismo característico de la monarquía absoluta francesa en su exitosa lucha contra los poderes estamentales y los gobiernos autonómicos locales; como ya señalamos, es en su práctica e institución regular que se habría originado el funcionariado estatal moderno. Si la expresión teórica de las tendencias anticentralistas fue la del equilibrio de las partes del reino -clave en que, por cierto, Schmitt interpreta la doctrina del “equilibrio de los poderes” de Montesquieu-, su oposición intelectual estuvo encarnada en el siglo XVIII por los teóricos de la razón natural, ideólogos -si se disculpa la extemporaneidad del término- del absolutismo ilustrado. Para estos teóricos la centralidad y unidad del poder resultaban adecuados a su teísmo filosófico, a la vez que en un sentido instrumental constituían la condición técnica para realizar la ilustración del pueblo. En este escenario surgió la obra de Rousseau, sobre la que Schmitt centra su análisis en tanto punto nodal de la configuración espiritual de la moderna dictadura soberana. Indica Schmitt:

La volonté générale es el concepto esencial de la construcción filosófico-política de Rousseau. Es la voluntad del soberano y constituye al Estado en una unidad. En virtud de esto, tiene conceptualmente una cualidad que la distingue de toda voluntad individual particular: en ella coincide siempre lo que es con lo que debe ser conforme a justicia. Así como Dios reúne en sí poder y derecho y, según su concepto, lo que él quiere es siempre bueno y lo bueno es siempre su voluntad efectiva, así también aparece el soberano en Rousseau. (Schmitt, 2013: 130).

Esta voluntad, identificada con la razón y la justicia, tiene el carácter de necesidad de las leyes que rigen el mundo natural; su generalidad está dada por su origen (como emanación de la voluntad de todos los ciudadanos, y no mera sumatoria de intereses privados), por su objetivo (aspira al bien general o la utilidad pública), y por su generalidad en sentido estricto (no apunta a casos singulares, individuales ni excepcionales). En tanto que soberana, toda magistratura aparece en consecuencia como una función comisarial encomendada por aquélla. Sin embargo, Rousseau reconoce la necesidad de instituir, en ocasión de emergencia, una dictadura comisarial clásica -por definición, sin facultades legislativas-: aquí se configura el problema

lógico de cómo la voluntad general puede suspenderse a sí misma para darle lugar. Por otra parte, en la obra de Rousseau aparece, a la par de las anteriores, una figura que escapa a la función comisarial: el legislador. Por fuera y antes de la Constitución, el legislador no tiene facultades legislativas, sino algo así como una iniciativa de ley que debe someterse a la sanción de la voluntad general: el segundo problema lógico, entonces, es el de cómo garantizar la concordancia entre la iniciativa justa y sabia y la sanción plebiscitaria de la voluntad general. Tenemos, en consecuencia, que “el contenido de la actividad del legislador es el derecho, pero sin poder jurídico, esto es, un derecho sin poder; la dictadura es omnipotencia sin ley, poder ajurídico.” (Schmitt, 2013: 139)

Todo esto no revestiría mayor interés si no fuera por la eficacia práctica que la obra de Rousseau adquirió a partir de una mutación en sus presupuestos. Señala Schmitt:

La proposición de que el pueblo es bueno por naturaleza y por tanto, según su concepto, en todas las circunstancias (proposición que puede ser tomada de otras obras de Rousseau, pero no del *Contrat Social*) transforma por primera vez todo el sistema de la obra de Rousseau, con sus construcciones abstractas, en una ideología revolucionaria. (...) Sólo quien es moralmente bueno es libre y tiene derecho a ser llamado pueblo y a identificarse con el pueblo. (...) Si se demuestra que la mayoría ha caído en la corrupción, entonces la minoría virtuosa puede emplear todos los medios de poder para ayudar al triunfo de la *vertu* (Schmitt, 2013: 133).

Sobre este contenido, y “tan pronto como se establece una combinación que posibilita dar al legislador el poder del dictador, construir un legislador dictatorial y un dictador que da constituciones, la dictadura comisarial se ha convertido en dictadura soberana” (Schmitt, 2013: 140). Según *La dictadura*, este rol combinatorio es des-empañado por la moderna noción de poder constituyente de Sieyès.

En 1928, año de relativa bonanza y tranquilidad en la Alemania de Weimar, Schmitt retoma gran parte de los lineamientos teóricos sugeridos en *La dictadura* al publicar su única obra con intención de constituirse en un esfuerzo sistemático “por erigir una Teoría de la Constitución y considerar el terreno de la teoría de la Constitución como rama especial del derecho público” (Schmitt, 2011c: 26). En *Teoría de la constitución* Schmitt distingue diversos sentidos en que puede entenderse el concepto de Constitución, entre los que se destaca, como rector de su investigación, el denominado “positivo”:

La Constitución en sentido positivo surge mediante un acto del poder constituyente. El acto constituyente no contiene como tal unas normaciones cualesquiera, sino, y precisamente por un único momento de decisión, la totalidad de la unidad política

considerada en su particular forma de existencia. Este acto constituye la forma y modo de la unidad política, cuya existencia es anterior. No es, pues, que la unidad política surja porque se haya «dado una Constitución». La Constitución en sentido positivo contiene sólo la determinación consciente de la concreta forma de conjunto por la cual se pronuncia o decide la unidad política. Esta forma se puede cambiar. Se pueden introducir fundamentalmente nuevas formas sin que el Estado, es decir, la unidad política del pueblo, cese. (...) *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, 2011c: 58-59)

Desde el punto de vista metafísico, Schmitt identifica un proceso de secularización del sujeto capaz de decidir acerca de la “forma y modo de la unidad política”: desde la *potestas constituens* del Dios medieval, pasando al soberano barroco análogo a Dios en su territorio, para llegar por fin al moderno pueblo en cuanto nación. Precisamente desde fines del siglo XVIII, y en la senda de la doctrina del mencionado Sieyès, emerge la distinción entre un poder fundamental que, como fondo y fuerza informe, decide e informa a los poderes instituidos del Estado: poder constituyente, por un lado; poderes constituidos, por otro. Mientras que el concepto de pueblo, indica Schmitt, remite a un tipo de unidad que no es por necesidad política –puede ser étnica, cultural, o cualquier otro tipo de comunidad “natural”³¹, la nación “designa al pueblo como una unidad política con capacidad de obrar con la conciencia de su singularidad política y la voluntad de existencia política” (Schmitt, 2011c: 127). De este modo, la nación aparece como sujeto del poder constituyente a la par que el pensamiento del poder constituyente se realiza en la historia. En virtud de su tendencia imanentista a la identidad –como es lógico, no cabe en su concepto distinción formal o tópica alguna– la nación es radicalmente democrática y, en consecuencia, resistente a su estabilización representativa. Destaquemos que, desde un punto de vista histórico, la condición de posibilidad de su eficacia estuvo dada por la existencia del Estado francés con anterioridad a la experiencia revolucionaria: de lo que se trató entonces no fue de la creación de una nueva unidad política, sino de la decisión de la nación en favor de un nuevo modo y forma de existencia política.

Aquí *Teoría de la constitución* conecta sistemáticamente con *La dictadura*: si el poder constituyente es por esencia informe, no puede existir de una vez y para siem-

³¹ Sobre las dificultades y oscilaciones de este concepto en la teoría schmittiana, ver Laleff Ilieff, R. “El eco de la comunidad. Comentarios a partir de Teoría de la constitución, de Carl Schmitt”, incluido en este volumen.

pre una instancia delimitada o magistratura competente para adoptar las decisiones particulares sobre la información de los poderes constituidos. Más aún, y como es sabido, la Asamblea Nacional francesa no contaba con un mandato imperativo ni podía ser sujeto jurídico de una comisión, ya que por la naturaleza misma del poder constituyente, éste no es un órgano instituido ni puede estar circunscrito a formas o procedimientos. En su mutación de Estados Generales a Asamblea Nacional este cuerpo se tornó, consecuentemente, en una dictadura soberana: su objeto fue el de dar al Estado francés una constitución “verdadera”, conforme a la razón, la naturaleza y la justicia. En tal condición fue que invistió a algunos de sus integrantes con diversos poderes comisariales, a fin de garantizar el cumplimiento de sus dictados por parte de la administración y el ejército, así como realizar tareas judiciales sumarísimas, control y vigilancia política, entre otras.

En resumen, la unidad del pueblo y centralización técnica del Estado moderno francés se habían producido por impulso del absolutismo monárquico, especialmente mediante la implementación y progresiva institución de magistraturas comisariales en la lucha contra los poderes locales y estamentales. Sobre estos supuestos -que podríamos denominar *materiales* u *orgánicos*-, la emergencia del nuevo ideario en que razón, naturaleza y justicia aparecen identificadas impulsa a la Asamblea Nacional, constituida en dictadora soberana, a tomar la decisión en favor de un nuevo modo y forma de existencia de la unidad política. Tal es, en suma, la configuración *espiritual* de la dictadura soberana revolucionaria que acabó con el Antiguo Régimen en Francia, y que para Schmitt funciona como disposición arquetípica de las revoluciones en favor del Estado burgués de Derecho: el Estado como instrumento de una técnica política; deísmo e identidad entre razón, naturaleza y justicia; identidad del pueblo e inmanencia de la nación.

La dictadura soberana en el caso argentino

La influencia ideológica de la experiencia revolucionaria francesa en el caso argentino constituye un lugar común, aceptado en general -aunque en diversos grados- por las más diversas posiciones historiográficas e ideológicas³². Sin embargo,

³² Por supuesto ello no escapa a que, en mérito de la verdad histórica, resulte menester destacar también la capital importancia de las tradiciones jurídicas hispánicas, los efectos administrativos y territoriales derivados de las reformas borbónicas, la consecuente apertura al pensamiento ilustrado y racionalista operada en la península -incluso en el seno de la Iglesia Católica-, la situación

entendemos que desde el plano conceptual no se ha considerado suficientemente la incidencia de la dictadura soberana entendida como condensación fundamental del repertorio jurídico y político que animara a los principales exponentes del temprano unitarismo rioplatense³³. Como intentaremos señalar, el período que va de 1810 a 1816 estuvo marcado por diversos intentos de instituir una dictadura soberana bajo el impulso de estos referentes intelectuales.

Dar cuenta de una caracterización acabada del pensamiento de esta facción política es materia que, por necesidad, aún permanece en el campo de la controversia. Sin perjuicio de ello, en este punto nos encontramos en condiciones de señalar su coincidencia con ciertas premisas fundamentales de la dictadura soberana tal como es comprendida por Schmitt, a la vez que indicar algunas divergencias capitales. Ya señalamos la constelación que configura el concepto de dictadura soberana; corresponde ahora desgranar su presencia efectiva en las circunstancias y acontecimientos del período analizado.

En primer lugar, la comprensión del Estado moderno como un instrumento de una técnica política aparece en el célebre *Plan de operaciones* de Mariano Moreno con una claridad que exime de mayores consideraciones: es indudable que el conjunto del escrito, lejos de tener un eje normativo o doctrinario, está asentado en una concepción técnico-instrumental de la política y el Estado³⁴. La identificación entre

geopolítica derivada de la invasión napoleónica a España, así como la influencia en el plano local de la evolución del comercio atlántico.

³³ Especialmente Mariano Moreno, en carácter de Secretario de Gobierno y Guerra de la Junta Provisional Gubernativa entre mayo y diciembre de 1810, Bernardino Rivadavia, Secretario de Guerra, luego de Gobierno y Relaciones Exteriores y dos veces vocal provisional del Primer Triunvirato entre 1811 y 1812, y la Soberana Asamblea General Constituyente del año 1813, presidida por Carlos María de Alvear.

³⁴ Valgan apenas como ejemplos: "tendamos la vista a nuestros tiempos pasados y veremos que tres millones de habitantes que la América del Sud abriga en sus entrañas han sido manejados y subyugados sin más fuerza que la del rigor y capricho de unos pocos hombres; véase pueblo por pueblo de nuestro vasto continente, y se notará que una nueva orden, un mero mandato de los antiguos mandones, ha sido suficiente para manejar miles de hombres, como *una máquina que compuesta de inmensas partes, con el toque de un solo resorte tiene a todos en un continuo movimiento, haciendo ejercer a cada una sus funciones para que fue destinada*. (...) porque mostrando sólo los buenos efectos de los resultados de nuestras especulaciones y tramas, sin que los pueblos penetren *los medios ni resortes* de que nos hemos valido (...) En cuanto al *medio* más adecuado y propio a la sublevación de la Banda Oriental del Río de la Plata, rendición de la plaza de Montevideo y *demás operaciones a este fin*, son las siguientes: 1ª En cuanto a los

razón, naturaleza y justicia es igualmente manifiesta en el apenas posterior *Sobre las miras del Congreso que acaba de convocarse y Constitución del Estado*³⁵. Por su parte, la Asamblea General Constituyente del año 1813, presidida por Carlos María de Alvear, resolvió el mismo día de su instalación “Que resid[ía] en ella la representación y ejercicio de la soberanía de las Provincias Unidas del Río de la Plata, y que su tratamiento [fuera] de Soberano Señor”, para decretar menos de dos meses más tarde que “los Diputados de las Provincias Unidas, [eran] Diputados de la Nación en general, sin perder por esto la denominación del pueblo á que [debían] su nombramiento, no pudiendo en ningún modo obrar en comisión” (Frías, 1882: 12, 23).

La distancia principal que desde el punto de vista conceptual se abre entre la experiencia de la dictadura soberana francesa y nuestro objeto de análisis radica tanto en las premisas de unidad e identidad del pueblo como en la de inmanencia de la nación. Si en relación al caso francés éstas eran un hecho cierto, consolidado a lo largo de más de dos siglos de absolutismo regio, el lenguaje político-jurídico de la época era una expresión condensada de ello. Nación era, en el caso francés, idéntica al Tercer Estado, y éste al pueblo: tal era el núcleo de la doctrina de Sieyès, manifiesta en la común representación y en su consecuente capacidad de delinear su destino político³⁶. La realidad histórica y conceptual del universo rioplatense de la época, en cambio, era muy otra.

[En el Río de la Plata se] conservaba la acepción organicista y corporativa propia de la sociedad del antiguo régimen. En este sentido, el pueblo era concebido no en términos atomísticos e igualitarios, sino como conglomerado de estamentos, corporaciones y

principios de esta empresa, son muy vastos y dilatados, *no los principios ni los medios, sino los fines de sus operaciones (...)* poniendo la *máquina del Estado en un orden de industria* que facilitará la subsistencia a tantos miles de individuos...”. (Subrayado nuestro) Moreno, M. (2007)

35 Con idéntica intención demostrativa: “Como las necesidades de los pueblos y los derechos que han reasumido por el estado político del Reino, son la verdadera medida de lo que deben y pueden sus representantes, creí oportuno recordar la conducta de los pueblos de España en igual situación a la nuestra. Sus pasos no serán la única guía de los nuestros, pues en lo que no fueron rectos, recurriremos a aquellos *principios eternos de razón y justicia, origen puro y primitivo de todo derecho (...)* los pueblos, origen único de los poderes de los reyes, pueden modificarlos, por la misma autoridad con que los establecieron al principio; esto es *lo que inspira la naturaleza, lo que prescriben todos los derechos (...)*”. (Subrayado nuestro) Moreno, M. (2007).

36 “En efecto, ¿qué es una nación? Un cuerpo de asociados viviendo bajo una ley común y representados por la misma legislatura (...) una ley y una representación comunes son lo que constituye una nación” (Sieyès, s/f: 8-10).

territorios, con las correspondientes relaciones propias de una sociedad que consagraba en lo político la desigualdad enraizada en la economía. (...) [La voz pueblo era] sinónimo de ciudad, pero no en el sentido urbanístico sino político. Porque justamente estos pueblos [que reasumieron su soberanía después de los sucesos de Bayona] no eran el conjunto de habitantes urbanos y rurales de una región, (...) sino las ciudades políticamente organizadas según las pautas hispanas (Chiaramonte, 2007: 114-115).

Junto a esta pluralidad de pueblos, el concepto de Nación “no [era] más que la reunión de muchos Pueblos y Provincias sujetas a un mismo gobierno central y a unas mismas leyes” (*Gazeta de Buenos Ayres*, N° 3, 13/05/1815, citado en Chiaramonte, 2007: 116). Es decir, “nación era sinónimo de Estado, tal como se comprueba en los manuales de Derecho de Gentes” (Chiaramonte, 2007: 116), y no de un pueblo unificado y políticamente activado.

Ravignani ha señalado certeramente que “la naturaleza del proceso constituyente argentino, impone no descuidar la estructuración del Estado nacional sobre la base de los núcleos provinciales que se unieron mediante el sistema de pactos” (Ravignani, 1937: XXVIII). Precisamente, la unidad política no fue, ni mucho menos, un dato dado entre las eventualmente denominadas Provincias Unidas. Y es que, desde el punto de vista jurídico tantas veces invocado por el mismo Moreno -más allá de si su origen se retrotrae a Rousseau, Suárez, o una mixtura de ambos-, la crisis política de la península condujo a la retroversión de la soberanía a los pueblos (Chiaramonte, 2007). Surgió entonces el federalismo -o en sentido teórico estricto, confederalismo- rioplatense, en el Paraguay del Dr. Francia, y en la Banda Oriental capitaneada por el General Artigas, proclamado Protector de los Pueblos Libres al extender su influencia sobre el resto de las provincias litorales³⁷. A mayor abundamiento, señalamos que personalidades tan diversas como Juan Bautista Alberdi, Luis V. Varela y José María Rosa coincidieron en calificar, en virtud de diversas razones de hecho y de derecho, como dictaduras centralistas a los gobiernos impulsados por Moreno y Rivadavia³⁸. Agreguemos, por último, que desde el punto de vista de la densidad de la organización y continuidad política, los lazos administrativos de un Virreinato nacido hacía menos de cuatro décadas en virtud de los intentos centralizadores

³⁷ En oposición a las lecturas actualmente dominantes, Carlos Segretti (1995) presenta la -acaso forzada- distinción entre la provincia del ordenamiento intendencial virreinal y la provincia como persona de derecho público, afirmando que ésta última sólo existe al interior del pacto federal, para apuntalar así la tesis de la preexistencia de la nación al pacto federal argentino.

³⁸ Ya en 1919 el paraguayo Cecilio Báez (1985) señaló, en defensa histórica del Dr. Francia, la común condición dictatorial de los primeros gobiernos rioplatenses.

impulsados por las reformas borbónicas eran incomparablemente más lábiles que la disciplinada unidad del Estado francés de los Borbones. Ni todos los comisarios lanzados a las provincias interiores por los primeros gobiernos porteños pudieron suplir esta condición histórica.

El ciclo político analizado concluyó con la derrota de las posiciones sostenidas por estas figuras, ya manifiesta al momento de la declaración de la independencia. La proclamación del año 1816 no se trató de un decisión de la “Nación”, sino de “diputados de todas las provincias”. La soberanía de los pueblos rioplatenses, captada en el sentido que ya señalamos, se convirtió muy rápidamente en la soberanía de las provincias: sólo varias décadas después el orden constitucional del naciente Estado argentino pudo erigirse en explícito respeto de las mismas. Tal es, en consecuencia, el signo del fracaso en que se sumieron los primeros ejercicios de dictaduras soberanas animados por el centralismo porteño.

Bibliografía

- Alvaro, D.; Laleff Ilieff, R. y Gros, A. (2014) Carl Schmitt, teórico de la comunidad. En *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 4, Nro. 7, pp. 149-170.
- Álvaro, D. (2010) Los conceptos de ‘comunidad’ y ‘sociedad’ de Ferdinand Tönnies. En *Papeles del CEIC*, Vol. 2010/1, Nro. 52, marzo 2010, pp. 1-24.
- Arato, A. (2000) Good-bye to Dictatorships? En *Social Research*, Vol. 67, Nro. 4, pp. 925-955.
- Báez, C. (1985). *Ensayo sobre el Dr. Francia y la dictadura en Sudamérica*. Asunción: Cromos.
- Böckenförde, E.-W. (1998) The Concept of the Political: A Key to Understanding Carl Schmitt’s Constitutional Theory. en David Dyzenhaus (ed.) *Law as Politics*. Duke: University Press.
- Chiaromonte, J. C. (2007). *Ciudades, provincias, estados: Orígenes de la Nación Argentina: 1800-1846*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Donoso Cortés, J. (1849) Discurso sobre la dictadura. [En línea] [Consulta: 4 de mayo de 2014] <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1962/V-008-P-033-055.pdf>>
- (1850) *Discurso sobre Europa*. [En línea] [Consulta: 4 de mayo de 2014] <<http://www.fundacionspeiro.org/verbo/1963/V-11-P-43-67.pdf>>
- (1854) Ensayos sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales. en *Obras de Donoso Cortés*, Tomo IV. Madrid: Ediciones del Tejado.
- Dotti, J. (1996) Teología política y excepción. En *Daimón. Revista de filosofía*, Nro. 13, julio-diciembre 1996, pp. 129-140
- Frías, U. (ed.) (1882) *Trabajos Legislativos de las Primeras Asambleas Argentinas: desde la Junta de 1811 hasta la disolución del Congreso en 1827. Tomo I: 1811-1820*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- Galli, C. (1996) *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*. Boloña: Il Mulino.
- (2011). *La mirada de Jano: ensayos sobre Carl Schmitt*. Buenos Aires: FCE.
- Hegel, G. W. F. (2000) *Filosofía del Derecho*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Kelsen, H. (1982) Teoría pura del derecho. Mexico: Universidad Autónoma de Mexico.
- Kervégan, J.-F. Kervégan, J.F. (2009). ¿Qué significa ser un teólogo de la jurisprudencia? En *Deus Mortalis*, Buenos Aires. Nro. 8, pp. 91-102.
- (2013) *¿Qué hacemos con Carl Schmitt?* Madrid: Escolar y Mayo.
- Lefort, C. (2004) La cuestión de la democracia. En *La incertidumbre democrática*. Madrid: Anthropos.
- Löwith, K. (2006) El decisionismo ocasional de Carl Schmitt. *Heidegger. Pensador de un tiempo indigente*. Buenos Aires: FCE.

- Moreno, M. (2007) *Plan de operaciones y otros escritos*. La Plata: Terramar.
- Murciano, A. (2011) Providencialismo, decisionismo y pesimismo antropológico. Influencia de Joseph de Maistre en la teología política de Donoso Cortés. En *Hispania Sacra*, Nro. LXII 127, enero-junio 2011, pp. 235-260.
- Pinto, J. (2002) La evolución del concepto del Presidente plebiscitario del Reich de Weber y Schmitt. En Dotti, E. & Pinto, J. (comps.) *Carl Schmitt: su época y su pensamiento*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Ravignani, E. (1937) Advertencia preliminar. En *Asambleas constituyentes argentinas...*, Tomo I. Buenos Aires: Jacobo Peuser.
- Schmitt, C. (1960) Der Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft als Beispiel einer zweigliedrigen Unterscheidung. Betrachtungen zur Struktur und zum Schicksal solcher Antithesen. En AA.VV. *Estudios Jurídico-Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra*. Zaragoza: Octavio y Feléz.
- (1984) *El concepto de lo político*. Buenos Aires: Folios Ediciones.
- (1991) *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- (1999). Further development of the total state in Germany. En Draghici, S. (comp.) *Carl Schmitt. Four articles. 1931-1938*. Corvallis: Plutarch Press.
- (2001) *State, Movement, People. The Triadic Structure of the Political Unity*. Corvallis: Plutarch Press.
- (2004) *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*. Granada: Comares.
- (2005) *Romanticismo político*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- (2006) *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Buenos Aires: Struhart.
- (2009a) *Teología política*. Madrid: Trotta.
- (2009b). El defensor de la Constitución. En Carl Schmitt y Hans Kelsen. *La polémica Schmitt/Kelsen sobre la justicia constitucional: El defensor de la Constitución vs. ¿Quién debe ser el defensor de la Constitución?* Madrid: Tecnos.
- (2009c) *Catolicismo y forma política*. Buenos Aires: Areté Grupo Editor.
- (2009d) La visibilidad de la Iglesia, una reflexión escolástica. En *Catolicismo y forma política*. Buenos Aires: Areté Grupo Editor.
- (2010) *La tiranía de los valores*. Buenos Aires: Hydra.
- (2011a) *El valor del Estado y el significado del individuo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (2011b) *Catolicismo romano y forma política*. Madrid: Tecnos.
- (2011c) *Teoría de la constitución*. Madrid: Alianza.
- (2012a) Ley y juicio. Examen sobre el problema de la praxis judicial. En Monserrat Herrero (ed.) *Posiciones ante el derecho*. Madrid: Tecnos.
- (2012b) Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica. En Monserrat Herrero (ed.) *Posiciones ante el derecho*. Madrid: Tecnos.

- (2013) *La dictadura*. Madrid: Alianza.
- (2014) La oposición de comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis. En *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 4, Nro. 7, pp. 171-188.
- Segretti, C. (1995) *Federalismo Rioplatense y Federalismo Argentino*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos.
- Sieyès, E. J. *¿Qué es el Tercer Estado?* [en línea]. [consulta: 10/06/2014] <<http://borisbarriosgonzalez.files.wordpress.com/2011/09/Sieyes-que-es-el-tercer-estado.pdf>>.
- Sirczuk, Matías (2004) La crítica al liberalismo: Carl Schmitt y Donoso Cortés. En *Revista Politeia*, Vol. 27, Nro. 32-33, pp. 173-208.
- Strauss, L. (2008a) El nihilismo alemán. En Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello (comps.) *Nihilismo y política*. Buenos Aires: Manantial.
- (2008b) Comentario sobre *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt. En Heinrich Meier (comp.) *Carl Schmitt, Leo Strauss y El concepto de lo político*. Buenos Aires: Katz.
- (2011) Las tres olas de la modernidad. En Claudia Hilb (comp.) *Leo Strauss: El filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Tönnies, F. (1947) *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Villar Borda, L. (2006) *Donoso Cortés y Carl Schmitt*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Zarka, Yves Charles (2005) *Un détail nazi dans la pensée de Carl Schmitt*. París: PUF.

